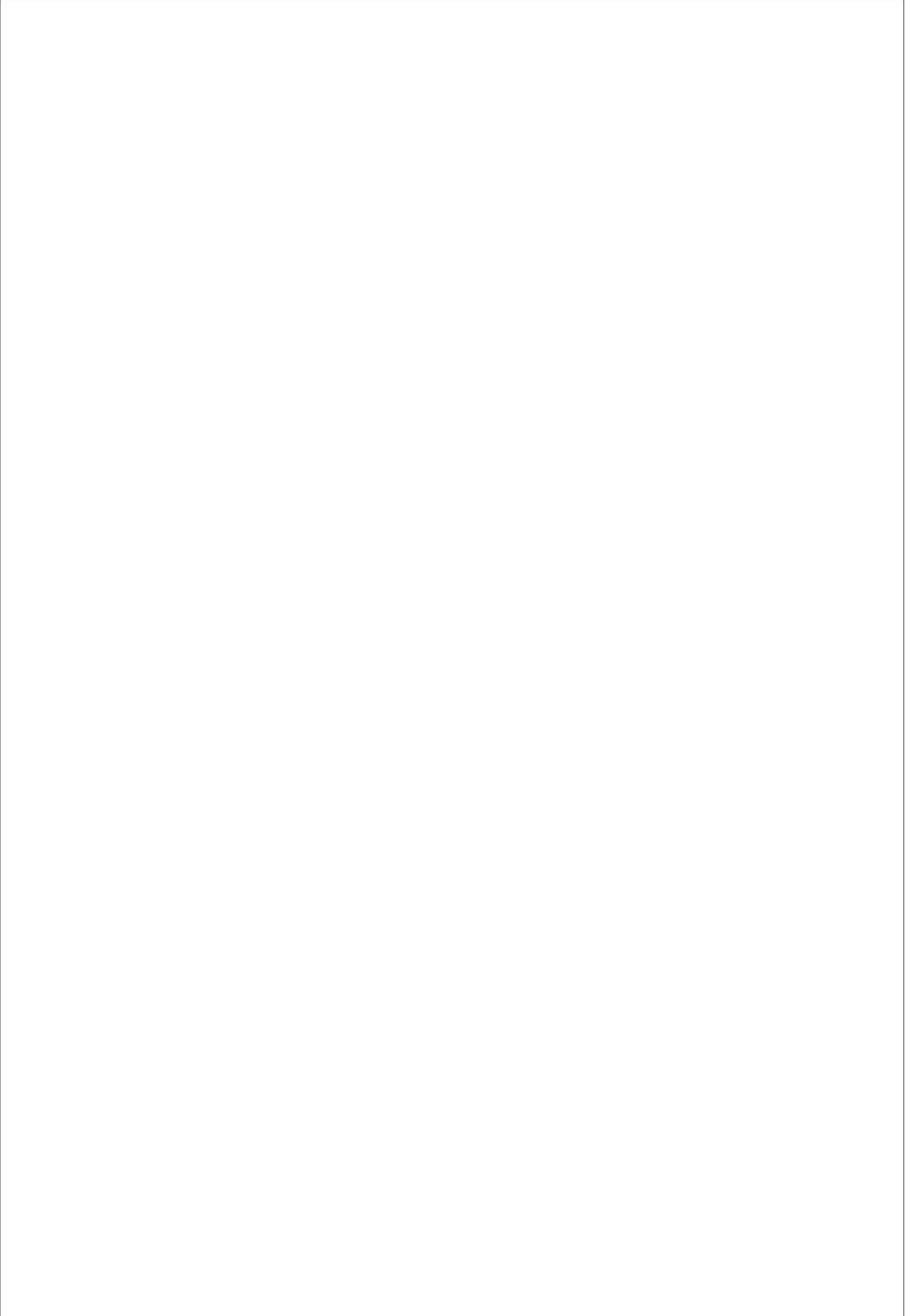


LIBRO PRIMERO
EL TIEMPO Y LA PARTICIPACIÓN



CAPÍTULO I

DEDUCCIÓN DEL TIEMPO

Es imposible deducir el tiempo como si dispusiéramos de un principio primero del que aquél pudiera ser derivado. Esta derivación supondría ya al tiempo, es decir, supondría una distinción de anterioridad y posterioridad (al menos lógica)¹ entre este primer principio y la consecuencia que de él quisiéramos sacar. Ahora bien, esta consecuencia es el tiempo; pero éste es inseparable del acto mismo de la deducción y sólo por un sofisma podríamos esperar hacerlo proceder de dicho acto.

Con todo, la deducción del tiempo sería posible todavía en otro sentido. En vez de antecederlos, podría haber un primer principio omnipresente a lo largo de todos los momentos del tiempo; [dicho primer principio] no existiría sino con el tiempo, el que sería como la condición de su operación; no se distinguiría del tiempo, aunque éste último ya no habría de ser considerado en la diversidad de sus momentos, sino en el acto mismo que lo produce. La deducción de la que tratamos no sería ahora una deducción formal, en la que se ponga un principio hipotético (sugerido por la experiencia y que generalmente no es más que la esquematización de una experiencia acumulada) para demostrar cómo éste abarca las experiencias particulares, sino una deducción real en la cual uno se instala en la eficacia del acto que genera tal efecto y no en el mero conocimiento de dicho efecto. Una deducción como ésta sería en propiedad una deducción creadora. Ahora bien, si hay una realidad del tiempo que se nos impone a pesar nuestro y que limita nuestra potencia, a la vez que la manifiesta, ¿cómo podríamos esperar deducirla de otro modo que no sea partiendo de aquella operación fundamental por la que nuestra propia existencia se constituye, formando parte de un todo que la supera, pero del que ella es partícipe? En efecto, esta operación es una experiencia constante, aunque tiene la característica de hacer surgir al tiempo como el medio en el que ella se realiza, medio sin el cual no podríamos ni adquirir en el todo una existencia independiente, ni seguir formando parte de él.

¹ N. T.: Los paréntesis redondos pertenecen al texto de Louis Lavelle. Los paréntesis cuadrados, en cambio, son de la traducción y sólo tienen el propósito de ayudar a la comprensión de la frase explicitando algunos elementos tácitos.

I

SITUACIÓN DE MI CUERPO EN EL MUNDO

Debemos, por lo tanto, comenzar por describir la experiencia de mi presencia en el mundo. Ante todo, ella adopta una forma sensible que le otorga un carácter en cierto sentido evidente y popular. Esta es la experiencia propiamente tal de la situación de mi cuerpo en el mundo. Ahora bien, este cuerpo no puede formar parte del mundo sino con la condición de ser homogéneo con él de algún modo; como él, es extenso y ocupa un lugar determinado en el espacio, pudiendo cambiar y ocupar en derecho todos los lugares. Es de la misma materia que los demás cuerpos que con él están en el mundo y no deja de llevar a cabo con ellos incesantes intercambios.

No obstante, no solamente existe una rigurosa frontera entre el mundo y mi cuerpo, a través de la que se operan todos estos intercambios, sino que también mi cuerpo se distingue de todos los otros por esa propiedad de afectarme que él posee y que precisamente me permite decir que es mi cuerpo. A partir de ese momento, mi cuerpo —que recién no era más que un cuerpo en medio de los otros— logra respecto a ellos una especie de disparidad. Este cuerpo único y privilegiado ya no es un objeto como los otros, puesto que es testigo de una existencia invisible y oculta que me permite decir “yo” y de decirlo mío. No se trata por el momento de saber si una tal existencia es distinta de la de mi cuerpo o si no es sino una especie de reflejo interior que siempre lo acompaña, por cuanto sólo se diferencia de los demás cuerpos. Porque un cuerpo del que puedo decir que es mío oponiéndolo a otros cuerpos que no lo son y que carecen de vínculos con algún yo o que están ligados a algún otro yo, al modo como mi cuerpo está ligado a mi propio yo, sería suficiente para introducir un corte en el mundo entre los objetos y yo mismo. Así, es ésta la experiencia que sin duda más me separa del mundo (o, como se dice, del objeto representado) y que me da la conciencia más penetrante e irrefutable, no sólo de mi cuerpo sino también de mí mismo. De ahí que esta especie de preeminencia del yo para el yo no podría ser negada, sino que está implicada —antes que ninguna comparación— en la mera posibilidad de decir yo. Tiene como efecto suyo, sin embargo, arrojar todos los objetos hacia un mundo que es exterior respecto al yo y al que únicamente puedo esforzarme por conocer. A esto se suma otra observación: mi cuerpo, respecto al que hemos mostrado que puede ocupar todos los lugares del espacio, no puede cambiar de lugar sin que con ello toda la faz del mundo quede alterada.

Todo está preparado, en consecuencia, para la distinción entre el objeto y el sujeto. Esta distinción se hace de inmediato tan natural, se halla hasta tal punto fortalecida —y ello no tanto por la reflexión, como por la natural oposición que establecemos entre un cuerpo que nos afecta y un mundo que no podemos menos que representárnoslo— que la especulación filosófica no ha hecho otra cosa que seguir en este punto la inclinación del sentido común. Pero el sentido común no ha olvidado, sin embargo, que esta distinción es en cierto sentido secundaria o que no

es posible sino si el cuerpo está al interior de ese mundo, al que se considera únicamente como exterior respecto a él. Por lo tanto, es preciso incluir al cuerpo mismo en ese mundo exterior y en oposición con el yo. Pero se incurre, entonces, en la doble falta de aplicar la relación de exterioridad —que no es válida sino en el espacio— al espacio entero en su relación con el yo, el cual no está precisamente en el espacio, porque éste es para mí un objeto de pensamiento; además, se considera en el propio cuerpo aquel carácter por el que me lo represento, lo cual efectivamente me permite hacer de él un objeto, y no ese carácter por el cual él me afecta, inhabilitándome para separarlo de la experiencia misma que poseo del yo.

Sin embargo, esta distinción entre sujeto y objeto, disociada de la experiencia del todo que la sostiene y en la que tiene lugar, ha introducido profundos malentendidos entre el pensamiento corriente y el filosófico, así como también entre los filósofos mismos. Porque el mundo representado es en derecho el mismo para todos. Mi cuerpo, en cuanto representado, es una realidad tanto para los demás como para mí, en circunstancias que sólo yo puedo ser afectado por él. Si agregamos que mi cuerpo forma parte de ese mundo y que el carácter fundamental de la objetividad está en ser captada en una experiencia que ha de ser confirmada por todos y que, en cambio, la experiencia del cuerpo —al introducir la subjetividad del yo— acude a una experiencia individual y que no vale sino para mí, se comprenderá perfectamente el hecho siguiente: hay una concepción de la existencia —la de la sensatez popular y del empirismo— que considera a ésta como si residiera en el objeto, reduciendo la subjetividad a una pseudo existencia, parcial, frágil, evanescente, correspondiendo a la existencia del objeto y del cuerpo no sólo manifestarla, sino también sostenerla y explicarla. En efecto, el yo es por una parte una realidad secreta y escapa al alcance de los otros hombres y, hasta cierto punto, al de uno mismo, que no consigue ni fijarlo ni mostrarlo. Por otra parte, en cuanto se manifiesta de manera que puede entrar en la experiencia de los demás, se aniquila y se convierte en objeto. Es entonces natural que yo vacile al momento de atribuirle el ser; en ocasiones no veo en él sino una posibilidad que recibe la existencia al actualizarse y otras veces, como lo muestra el uso de la palabra epifenómeno, [no veo] sino una existencia secundaria y sobreañadida, siendo la verdadera la de la materia y la del cuerpo. El éxito de la palabra epifenómeno, a pesar de las críticas que se le han hecho, muestra suficientemente que constituye una perspectiva que no podemos descuidar y que, en ciertos momentos de la vida, es la de todos los hombres.

No obstante, esta perspectiva requiere otra, que es su contrapartida. Bien sabemos que el ser afectados no es sólo un modo particular por el que nuestro cuerpo se nos revela. Al evocar el poder que tenemos para llamarlo nuestro, dicha afección nos revela también el poder de afirmación y de atribución, al que precisamente llamamos el yo. Y este poder no halla en la afección otra cosa que no sea una condición limitativa, pues de por sí él es una actividad limitada e imperfecta. Sin embargo se hace presente al ejercerse. Es indisolublemente iniciativa y conciencia de sí: tan sólo donde estos dos caracteres se reúnen puedo decir yo. Todo objeto

que no sea ese poder y que carezca de sentido si no es respecto a él, se limitará a la condición de no ser para tal poder otra cosa que un fenómeno o una apariencia. Pero este poder, en cuanto entra en juego, es un absoluto que no es apariencia ni fenómeno de nada. De ahí que nos dé una experiencia inmediata del ser; el objeto, en cambio, no puede ser definido sino como su representación. Es éste, sin duda alguna, el fundamento del idealismo y de todos los intentos destinados a dejar en claro la subordinación del objeto al sujeto, sin el que no podría ser hecho presente. Es sin embargo evidente que tal representación no puede ser el mero producto de la actividad del sujeto; hay en ella una mezcla de actividad y pasividad que nos impide considerar al sujeto como sujeto puro y como bastándose a sí mismo o que, en otras palabras, nos obligue a vincularlo a un cuerpo que lo afecte, en virtud de lo cual sea un dato para sí mismo que no hace otra cosa que participar de una actividad en la que se nutre y que incesantemente lo trasciende.

II

RELACIÓN ENTRE EL ACTO ABSOLUTO Y EL ACTO DE PARTICIPACIÓN

No parece haber dificultad para admitir que, en cuanto cuerpos, nos definamos a nosotros mismos como una parte envuelta en un todo, el cual se extiende al infinito alrededor nuestro, constituyendo precisamente el objeto del conocimiento. Ahora bien, el que la conciencia sea infinita en potencia y finita en su operación nos obliga —en el mismo momento en que ella se afirma— a afirmar un acto que la sostiene y del que ella participa; esto [ocurre] del mismo modo como, para afirmar nuestro cuerpo, estamos obligados a afirmar la totalidad del espacio del que nuestro cuerpo forma parte. No parece contradictorio afirmar un espacio semejante, más allá de los límites del cuerpo, ya que estamos habituados a distinguir entre la representación y la afección y al hecho de que una y otra pertenecen a la conciencia. En cambio, es particularmente más difícil captar en la conciencia el acto por el que ella se constituye, que el estado u objeto al que ella se aplica. Parece imposible pretender de algún otro modo que mediante una metáfora, que un acto como ése forme parte de un acto que lo abarca del mismo modo como el cuerpo forma parte del espacio. Porque el espacio es conocido precisamente a través de la representación e incluso es su objeto privilegiado. No podemos conocer, en cambio, acto alguno de otra manera que por su ejercicio. De esta manera, si un acto no es realizado por nosotros, es como si para nosotros no existiera.

Con todo, un acto llevado a cabo por nosotros no está solamente limitado desde fuera por esa especie de pasividad ligada a un objeto o fenómeno; también lo está desde dentro, donde siempre supone cierta posibilidad que él actualiza. No actualizamos, empero, toda la posibilidad que hay en nosotros y ésta no constituye la tota-

lidad de la posibilidad. La consideramos, es cierto, como un puro objeto de pensamiento y, mientras no sea actualizada, se nos presentará como ajena a la existencia. No es más que una virtualidad a la que pareciera que hay que conferirle la realidad. Sin embargo, en esto ocurre como con el mundo externo, del que también pensamos –cuando lo reducimos a la representación– que es producto de la conciencia y, por ende, también inferior a ella en la escala de la existencia. Por lo tanto, así como esta representación no puede ser creada por la conciencia en todas sus articulaciones y así como le impone ciertas determinaciones de las que la conciencia sólo puede tomar posesión (cosa que explica la situación en la que está instalado el empirismo), así también podemos decir que la posibilidad puede muy bien ser pensada por la conciencia como su objeto propio (siendo en tal caso meramente ideal). Pero la misma facultad que poseemos para actualizarla e imaginarla, y que nos parece específicamente nuestra, es sin embargo una facultad que hemos recibido y que nos sujeta a condiciones que obligatoriamente hemos de padecer. Es así que, de la misma manera como nuestro cuerpo forma parte del mundo y no podría darse sin él, aunque este mundo no sea para nosotros sino una representación, así también la actividad que ejercemos procede de una eficacia pura –en la que se alimenta y de la que es partícipe– aunque respecto a ella dicha eficacia no pueda aparecer sino bajo la forma de una posibilidad. Y puede decirse que la conciencia no diferencia todos los aspectos de tal posibilidad así como tampoco mi cuerpo llega a todos los lugares del espacio, aunque no haya en derecho modo alguno de aquella posibilidad que algún día no pueda ser actualizado [por la conciencia], como tampoco existe ningún lugar del espacio que en derecho no pueda ser ocupado por mi cuerpo.

Poseo, empero, una experiencia de esa posibilidad que me supera, al igual que poseo la experiencia del espacio que me rodea, aunque tal posibilidad se conserve indeterminada para mí hasta el momento en que me apodere de ella por el pensamiento, al igual que [ocurre con] el espacio, hasta que yo discierna en él algún objeto. Una posibilidad semejante, en cuanto se determina, corresponde a la representación. Es a la acción lo que la representación es para el objeto. Y así como me pregunto si la representación me autoriza para afirmar la existencia de los objetos representados (porque existen ilusiones de la representación), puedo también preguntarme si hay posibilidades que sean portadoras en sí de esa eficacia por la que puedan ser actualizadas (puesto que hay posibilidades quiméricas). Sin embargo, al igual que –bajo el nombre de representación– aquello que intento alcanzar no es una imagen subjetiva, sino un objeto que a mí y a los demás puede imponernos ciertas determinaciones inseparables de lo real, lo que busco bajo la denominación de posibilidad es también cierta eficacia que pueda ser puesta en acción, sea por mí, sea por otros, y que no se desvanezca. Y de la misma manera como las representaciones particulares no surgen sino por el análisis del todo del universo y en la relación que cada uno de sus aspectos puede mantener con mi conciencia, así también estas posibilidades particulares son efecto del análisis de una eficacia total, considerada en sus relaciones con mi actividad propia o con la actividad de algún otro. Además, puesto que la representación que poseo de mi cuerpo es inseparable

de la totalidad del mundo, [así también] la menor operación que pueda yo realizar es inseparable de ese todo operativo (o, si se quiere, de ese todo operante que se opone al mundo como al todo operado), sin el cual yo no podría mover mi dedo meñique. Sin embargo, como en esta potencia para moverme hay además una conexión entre mi propia iniciativa interior y el mundo de los fenómenos (conexión que, sin duda, constituye la marca de mi finitud), es importante mostrar que la conciencia que tomo en mí de esa iniciativa es la que para mí constituye la experiencia de una actividad pura, experiencia que no ceso de limitar para tornarla mía, cuya limitación experimento por la pasividad que no deja de corresponderle.

Quando se ha visto que las posibilidades constituyen una fragmentación de la eficacia total, considerada ésta en su relación con la operación misma por la que la asumo en el acto que me constituye (así como la representación es una fragmentación del todo del universo, considerado éste en su relación con un cuerpo que me afecta y al que puedo llamar mío), fácilmente podrá decirse que, así como mi cuerpo forma parte del mundo, la operación que me hace ser no es sino una participación de esa operación creadora que es el común origen de sí misma y de todo lo que puede ser. Y así como la unidad del mundo real es el lugar de todas las representaciones que pueda yo tener de él y que ninguna experiencia (en particular la de mi cuerpo) puede separársele, del mismo modo todos los posibles suponen un acto uno e idéntico, cuya presencia es inseparable de la distinción y del surgir de cada uno de ellos, especialmente de esa posibilidad privilegiada que, actualizándose, me permite decir “yo”.

La experiencia de la inserción del cuerpo en el mundo tiene como contrapartida, entonces, una inserción de la actividad del yo en el todo de una actividad en la que éste encuentra, en cuanto dispone de ella, la conciencia que posee de sí mismo. Como fenómeno o como cuerpo, formo parte del mundo; en cambio, en tanto que “yo”, no existo sino en el acto por el que me creo a mí mismo y soy partícipe de una potencia creadora a la que limito y que carece de límites en sí misma. Con todo, la primera de estas relaciones es una imagen de la otra: posee un valor de hecho y puramente empírico; la segunda, en cambio, tiene un valor de derecho y propiamente ontológico. Sin embargo, la primera es un efecto de la segunda y encuentra en ella su razón [de ser], pues el acto que yo llevo a cabo me introduce en la existencia y no en la fenomenalidad. La actividad en la que dicho acto se nutre, actividad que lo sobrepasa y de la que él se apodera, es de por sí una actividad absoluta, fuera de la cual nada hay. Así es, entonces, la experiencia original que de mí poseo, la que me arraiga en el absoluto y cuyo desarrollo es la metafísica. Ésta no tiene nada más que hacer sino describir sus condiciones, mostrar cómo la doble distinción —en primer lugar entre el acto del que soy partícipe y el acto de participación y, luego, entre este mismo acto y el dato que a él corresponde, es decir, el fenómeno— no puede ser realizada sino por la mediación del tiempo.

III

ΔΙΑΣΤΗΜΑ ΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΦΥΣΗΟΣ
(EL INTERVALO DEL UNIVERSO ENTERO)

El tiempo, por lo tanto, define la separación entre la totalidad del ser y el ser particular. Para caracterizarlo, podemos retomar la expresión del pitagórico Arquitas de Tarento, quien de él decía que era el intervalo de la naturaleza entera: ΔΙΑΣΤΗΜΑ ΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΦΥΣΗΟΣ. Es verdad que no sabemos exactamente aquello que Arquitas entiende por ΔΙΑΣΤΗΜΑ y es posible que dicho intervalo fuese para él el movimiento circular de la esfera celeste. No obstante, al dar al término intervalo el sentido de separación, podemos decir del tiempo que es él precisamente quien marca la distancia entre el ser absoluto y aquel ser que de él participa. El tiempo separa al uno del otro y les permite estar en comunicación entre sí. En general, se opone el flujo de las existencias temporales al acto omnipresente que no cesa de sostenerlas; Platón prefiere decir que el tiempo no es sino una imagen móvil de la eternidad. Estos dos mundos, sin embargo, no pueden ser separados. Incluso deben estar unidos del modo más estrecho, dado que el uno saca del otro el poder por el que se da a sí mismo el ser; [y esto ocurre] sin que [el primero] llegue a igualar a aquel ser del que él se nutre y cuya esencia total en vano espera poder desplegar o llegar a abarcar, si aquel progreso en el que se encuentra comprometido es proseguido al máximo. Es así como el tiempo es el que separa al ser particular del todo del ser, aunque lo hace por aquello que falta al primero y que, por así decirlo, éste se obliga a adquirir. La infinitud del tiempo está destinada a permitir que cada ser particular defina los límites que, en cuanto ser dado, lo encierran en su interior; sin embargo, la aspiración del pensamiento y del querer en tal ser siempre procurará sobrepasar dichos límites, como para mostrar su virtual consubstancialidad con el Acto sin pasividad en el cual no deja de nutrirse.

Si la experiencia que de nosotros mismos tenemos —esto es la experiencia que comprende en sí a todas las otras y de la que todas las otras dependen— es la de nuestra finitud, inseparable de una infinitud sin la que no podría darse y a la que determina, podrá decirse entonces que el tiempo es el intervalo que separa tal finitud de aquella infinitud y el que a ambas une. Las separa, porque sé muy bien que entrar en el tiempo es comenzar una carrera independiente. Las une, porque dicha carrera se prosigue al interior del ser total, sin que por ello le sea adecuada.

No dejo de profundizar este intervalo entre el ser y yo *para poder ser; tampoco dejo de superarlo para ser*. Es propio del yo poner en cuestión el todo del ser a fin de poder inscribir en él un ser que es el mío. El tiempo es la condición para un proceso como ése; y el tiempo de los fenómenos, por su parte, no puede ser separado de él porque es efecto suyo.

Con esto se comprende bien ese doble sentimiento de deficiencia y de esperanza (o de ambición), inseparable de la experiencia misma que poseemos de nuestra

vida en el tiempo. Caída y ascenso son las dos nociones entre las cuales se reparten las dos concepciones que nos forjamos del orden del tiempo; una y otra expresan dos características inseparables de la noción de tiempo, ya que no se puede penetrar en éste si no es por el sentimiento, de pronto revelado a nosotros, de una insuficiencia, pero que de inmediato procuramos superar.

En lo que a la Naturaleza se refiere, no conocemos sino las sucesivas fases de su desarrollo, las que siempre están en relación con el tiempo en el que nuestra vida transcurre. Pero si ella tiene un solo sentido, si constituye un todo indivisible cuyas partes proceden de un mismo acto creador, el que se realiza en un presente intemporal, entonces llenará sin solución de continuidad la totalidad del tiempo, es decir, [llenará] ese intervalo infinito entre el acto puro y el acto de participación, del cual ser particular alguno ocupará alguna vez más de un pequeño espacio. Sin embargo, si este pequeño espacio llegara a ser llenado, el tiempo desaparecería ante sus ojos. Pero las vidas más plenas tienen muchos minutos vacíos y ellos son los que nos dan la más viva conciencia del tiempo, reduciéndolo a la noción de intervalo puro.

El tiempo, empero, no expresa solamente el intervalo que separa a la parte del Todo, o al acto absoluto del acto de participación; traduce también el intervalo que separa unos de otros los términos particulares, un cuerpo de otro cuerpo, así como también mi conciencia de aquello que se le escapa o de lo que ella busca. De esta manera, podemos verificar esa concepción del tiempo en todas las características con las que éste señala nuestra experiencia de la vida. Y, ante todo, en lo que atañe a nuestra experiencia del mundo físico, el tiempo es inseparable del espacio por el que nuestro cuerpo se distingue de los demás cuerpos. Ahora bien, el espacio es precisamente la distancia que los separa; dicho de un modo más abstracto, el espacio separa entre sí todos los lugares que, sin embargo, forman parte de un mismo espacio y que, en consecuencia, pertenecen al mismo mundo. Pero si nuestro cuerpo —que ocupa un lugar determinado— puede en derecho ocupar todos los lugares, querrá decir que la distancia espacial que separa a éstos es solamente signo de la distancia temporal que hay que atravesar para ir del uno al otro. Y esto es de suerte que, bajo la apariencia del espacio, una vez más es el tiempo el que traza un intervalo entre las cosas, permitiéndonos franquearlo.

Una noción del tiempo como ésta se nos presentará bajo una forma aún más cautivante si lo consideramos, no ya bajo su aspecto físico, sino bajo su aspecto propiamente psicológico. Porque aquí ya no se trata de que él dé un significado a la distancia de los lugares que el espacio se contentaba con desplegar ante la mirada y de asegurar sobre él su preeminencia, reduciéndola a una distancia que puede ser recorrida, es decir, [que puede] hasta cierto punto ser derrotada. [Esta noción del tiempo] nos entrega, en cambio, su verdadera esencia al darle un significado a todos los procesos de nuestra vida. Propio del tiempo es arrancarnos incansablemente de todos los acontecimientos que hayamos vivido, de suerte que estamos constreñidos a perder todo lo que hemos tenido; el pasado es siempre como un intervalo más o

menos grande entre este mismo ser que hemos sido y el que hemos llegado a ser. El pensamiento de este intervalo hace nacer en nosotros el sentimiento del tiempo. Dicho pensamiento es inseparable de aquella facultad que nos posibilita recuperar el pasado, no ya bajo la forma como éste se produjo otrora, sino bajo una forma totalmente nueva: la del recuerdo. Desde ya hay que destacar que en un presente siempre mutable que no dejara en nosotros ningún recuerdo, no tendríamos en absoluto conciencia de tal intervalo, es decir, de tal cambio en sí mismo ni del tiempo que fue necesario para producirlo.

De la misma manera, el porvenir se halla separado de nosotros por un nuevo intervalo que se nos descubre por el deseo, siendo propio de la vida precisamente franquearlo. Sin embargo, en la medida en que se lo franquea y que el porvenir se hace presente, queda abolida la conciencia del tiempo. Esto muestra con claridad suficiente que el tiempo nace de una falta de coincidencia del yo con el presente del objeto, es decir, con un aspecto del ser del que se encuentra ahora separado, aunque tal coincidencia se haya producido en otra ocasión o pueda algún día producirse. Allí mismo donde esta coincidencia se realiza, esto es, allí donde la percepción tiene lugar, ya no hay tiempo. Tampoco lo hay cuando la percepción deja de ser un punto de referencia y –habiendo el recuerdo y el deseo roto toda relación con la percepción– el deseo puede ser colmado por el recuerdo. Estas observaciones bastan para dejar en claro que el tiempo siempre implica una correlación con el mundo del objeto, es decir, del espacio y que, en cuanto la conciencia se absorbe en él o en cuanto deja de referirsele, el tiempo queda abolido².

IV

LA RELACIÓN ENTRE EL SER Y LA NADA

Si el tiempo debe ser considerado como el intervalo necesario para que tenga realidad la participación, ello se debe a que tal intervalo permite que el ser particular introduzca en el mundo su propia posibilidad y la actualice. Ahora se trata, por lo tanto, de analizar esta actualización de la posibilidad, de la que puede decirse que nos descubre la esencia misma del tiempo. Con todo, es necesario mostrar previa-

² Si el intervalo espacial por el que los cuerpos se distinguen entre sí no es tal sino por el tiempo que se precisa para recorrerlo –el cual, al abolir a aquél, permite que cada cuerpo ocupe idealmente todos los lugares–, el movimiento en último término tiende a una suerte de ubicuidad material. Por otra parte, dado que el porvenir no se realiza sino para tornarse en pasado, ese intervalo que me separa del objeto del deseo y que la acción procurará franquear y aquél otro que me separa de un acontecimiento pasado, al que la pena torna sensible para mí, tienden a coincidir. El recuerdo nos muestra cómo el tiempo mismo llega a consumirse en una especie de omnipresencia espiritual.

mente que dicha actualización es la que se oculta tras la oposición entre el ser y la nada —oposición que se halla en el corazón de toda reflexión metafísica— y la que, si así puede decirse, llevará al límite la experiencia que del tiempo tenemos. Porque si el problema fundamental de la existencia es el de la relación entre el ser y la nada: “¿Por qué hay algo y no más bien nada? ¿Por qué yo, en cuanto ser finito, he sido sacado de la nada y debo un día retornar a ella?”, fácilmente se comprenderá que tal relación entre el ser y la nada supone el tiempo y no puede ser propuesta ni definida sino por él. Por cierto, podría decirse que constituir algo en problema o poner ese algo en cuestión significa suponer que este algo no es, para luego verlo producirse. No sucede de otro modo con lo que al ser atañe, ya que establecer el problema del ser es como suponerlo abolido, o como convertir ese no ser en nada y preguntarse por qué, en esa disyuntiva del ser o de la nada, es el ser el que resultó escogido. Esta alternativa no tiene sentido, sin embargo, sino para nuestra reflexión. La elección que ella procura justificar mediante razones es una elección puramente ficticia ya que, para que la nada pudiera ser elegida, hay que suponer un ser que la escoge y que, en virtud de la idea que de ella tiene, la excluye.

En revancha, la oposición del ser y de la nada no puede ser pensada con independencia del tiempo porque, ante todo, es preciso que el ser sea pensado como la nada abolida o que la nada lo sea como el ser abolido. Esto siempre implica una sustitución de uno de los dos términos, al que uno no puede imaginárselo independientemente del tiempo. De ahí que confrontar al ser con la nada siempre significará suponer que el ser tuvo un primer comienzo. Ahora bien, esa idea de comienzo carece de sentido si no es respecto al tiempo. La nada, entonces, es un tiempo vacío que antecede al advenimiento del ser o que sucede a su desaparición. Pero ese tiempo vacío se refiere todavía a un ser de pensamiento, es decir, a un ser posible que, en cuanto posible, participa ya del ser e invoca el tiempo para actualizarse. O, también, si se acepta reconocer que no existe tiempo vacío y que pueda ser disociado de todas las formas del ser real o posible, habría que decir que la nada es aquello que hay antes del tiempo o después del tiempo, proposición que evidentemente carece de sentido puesto que no puede haber antes y después sino por la misma mediación del tiempo.

Pero si es imposible identificar a la nada, ya sea con el tiempo vacío, ya sea con aquello que precede al tiempo o con lo que lo sigue, al menos puede uno preguntarse si no es el tiempo el que constituye la relación o, como se decía antes, lo “mixto” del ser y de la nada. Porque, en efecto, es propio del tiempo implicar siempre un presente que participa del ser, pero que es siempre un presente nuevo, de suerte que en cada instante pareciera surgir de la nada y a ella retornar. Ahora bien, es esta posibilidad del presente de entrar en el ser y de salir de él por la doble puerta del porvenir y del pasado lo que constituye la esencia del tiempo. Con todo, esta nada —de la que el tiempo pareciera darnos una experiencia— no es la nada absoluta que oponemos al ser con demasiada complacencia cuando pensamos ya sea que el ser emana de ella por una suerte de escándalo, ya sea que, por una especie de amarga venganza, algún

día el ser será tragado por ella. Porque el tiempo no nace de una relación entre el ser y la nada, sino que solamente traduce una relación entre las diversas formas del ser, cada una de las cuales evoca la idea de nada a partir del momento en que es considerada como capaz de bastarse a sí misma. Pero, si ello es imposible, es porque nunca hay paso de la nada al ser, ni del ser a la nada, sino únicamente de un modo del ser a otro modo del ser.

¿Podrá decirse que todo modo particular del ser se halla de por sí constreñido a tener un comienzo y un fin, de suerte que aquello que lo antecede y lo que lo sigue es para él como si no fuese nada, concediendo que la extrapolación por la que consideramos al ser entero como capaz de comenzar y terminar es en sí ilegítima? Y bien, dos argumentos nos impiden dar un sentido aun a esa nada relativa que sería todavía ser, aunque en cuanto otro que ese modo particular que se tiene en consideración. Porque, en primer lugar, así como no existe un cuerpo —cualquiera que sea la pequeñez del espacio que él ocupe— que no esté vinculado con todos los otros cuerpos del espacio, cuya presencia es necesaria para sostenerlo, tampoco hay ser particular —por corta que sea su duración, dados los acontecimientos de los que él depende y aquellos a los que él determina— que no ponga en juego la totalidad misma del tiempo. Y, más aún, porque si consideramos cada forma de existencia dentro de sus límites y, en el caso privilegiado de un ser vivo, entre los dos límites del nacimiento y de la muerte, el tiempo que la precede y el que la sigue no puede —incluso en este caso— ser considerado como una pura nada. Porque es el tiempo completo el que cada uno de nosotros define mediante la idea de su propio porvenir y de su propio pasado. Ahora bien, ese pasado y ese porvenir sólo tienen sentido para nosotros; son inseparables de nuestro presente y expresan tan sólo aspectos de nuestra existencia, los que se transforman uno en el otro y que debemos sucesivamente atravesar. Nuestro porvenir fue nuestra posibilidad cuando ésta aún no había sido realizada, en virtud de una especie de conjunción de acontecimientos y de nuestros actos libres. Nuestro pasado son nuestras adquisiciones después que estos acontecimientos y estos actos tuvieron lugar; de ahí en adelante, ya no podrán ser borrados, de manera que no sólo dejan una huella indeleble en el universo temporal, sino que también constituyen esa verdad de ahí en adelante realizada que es la verdad de nosotros mismos. No hay ser particular que no esté ya en el todo del ser bajo la forma de un posible antes de llegar a ser actual. No hay ser particular que, después de haber sido, pueda ser expulsado del todo del ser al que todavía adhiere como el pasado al presente. Además, *no existe ser particular que pueda tomar lugar en el todo del ser de alguna otra manera que no sea el cumplimiento de un ciclo; éste ha de obligarlo a atravesar sucesivamente las tres fases del tiempo y a convertir en el presente su existencia posible en una existencia acabada.*

No hay experiencia de la nada; la oposición de la nada y del ser es una ilegítima aplicación al todo del ser de aquella condición propia de la existencia de todo ser finito: el tiempo. Este implica —en una misma existencia— el paso no sólo de una existencia a otra, sino desde uno de sus dos modos al otro.

Pero esta observación nos conduce mucho más lejos; para pensar el tiempo,

nuestro pensamiento temporal deberá ser considerado en sí mismo como independiente del tiempo. Y aquello que transcurre en el tiempo no es nuestro pensamiento, al que siempre encontramos presente y disponible cuando se aplica a un nuevo término; [lo que transcurre en el tiempo] es el contenido del pensamiento, son sus determinaciones, los estados por los que él es limitado y que en él no cesan de sucederse, es decir, no cesan de nacer y de morir. El pensamiento no es de por sí sino el testigo de tal nacimiento y de tal muerte. Es fácil suponer la aparición y, luego, la desaparición del individuo o del mundo, lo que no significa establecer la nada de este lado o en el más allá. Hay por lo menos un pensamiento que la establece, destruyendo —si se quiere— todas las formas de existencia que él mismo estableció; se afirma a sí mismo al hacerlo por una especie de *reintegración de todas las determinaciones particulares en la potencia de producirlas*. [Así], es digno de ser destacado el hecho de que no se llegue a afirmar la nada sino por el acto contradictorio de un pensamiento: éste, en ese mismo acto, afirma su ser propio y —diciendo que Dios sacó al mundo de la nada o que podría aniquilarlo— no tiene en vista sino la nada de los fenómenos; deja de este modo subsistir en su pureza el ser de Dios, de quien se supone únicamente que —al dejar de crear— tan sólo deja de manifestarse.

V

INICIO DE LA EXISTENCIA Y PASO DE LA NADA AL SER

El inicio de la existencia no se halla para cada uno de nosotros, como se cree, en el paso de la nada al ser. Más bien se dan ciertas condiciones en el curso mismo del tiempo, las que permiten que nuestra existencia se constituya, es decir, que una posibilidad pura, constitutiva de nuestra esencia intemporal, se encarne en el tiempo. En lo que concierne a esta reunión de condiciones que determinarán nuestra situación en el mundo y producirán nuestro nacimiento, no hay dificultad alguna: ellas carecen de realidad en el tiempo, son efecto de una sucesión temporal de acontecimientos, no constituyen un comienzo sino por la síntesis original que conforman y que será la base de nuestra existencia individual. Toda situación dada en el tiempo es un efecto de lo que la ha precedido y, sin embargo, un primer comienzo por su carácter novedoso y por las consecuencias que produce.

¿Podremos decir, por lo menos, que nuestra conciencia y nuestra libertad emergen de pronto de la nada para introducirse en la existencia, como ocurriría si nuestra alma fuese creada por Dios cuando las condiciones corporales que la sostienen tuvieran ya realidad, o si de tales condiciones ella surgiese de pronto, al modo de un milagroso relámpago? Pero, ¿qué hemos de entender por esa interioridad que nos permite decir “yo”, a la que con frecuencia confundimos con una esencia ya fija y de la que difícilmente comprenderíamos por qué vendría luego a degradarse encarnándose? ¿No la estaremos pensando como una posibilidad que ha de actualizarse

en virtud de su relación con un cuerpo determinado y por el uso que de él hace? Pues bien, dicha posibilidad en cuanto tal pertenece al ser y no a la nada; es inseparable de las demás posibilidades en ese acto eterno, donde hasta ahora no ha sido aislada por ningún análisis. Pero esa posibilidad tampoco ha sido asumida en alguna forma hasta ahora por mí; para que lo sea, se precisa que las condiciones que la individualizan hayan aparecido ya en el mundo. Pareciera que es en ese preciso momento cuando ella comienza a existir, en circunstancias que un momento como ése solamente define su punto de encuentro con las circunstancias que le permiten encarnarse.

Ahora bien, cuando consideramos estas circunstancias como si formaran un orden autosuficiente, es posible dar cuenta de su aparición en virtud de las leyes de la ciencia; estas leyes explican bien el orden de los fenómenos, aunque no pueden explicar por qué hay fenómenos. Ocurre que los fenómenos sólo tienen sentido para las conciencias particulares, a las que proporcionan conjuntamente la representación de un mundo que va más allá de ellas, así como también el medio para manifestarse, es decir, para entrar en relación con todas las demás conciencias. Se comprenderá entonces cómo el mundo de los fenómenos, considerado en su diversidad y en su historia, traduce bajo una forma aparente todos los posibles modos de separación y de comunicación entre las diversas conciencias, puesto que éstas suponen a la vez instrumentos que utilizan y efectos mediante los que se expresan. La razón de ser última del orden fenomenal se halla, en consecuencia, en las relaciones ideales entre las diversas conciencias. En sí mismas, éstas no son más que posibilidades puras inscritas de una manera indivisible en el todo del Ser; se actualizan bajo una forma independiente, tan pronto como ciertas situaciones adquieren realidad. Estas situaciones se hallan en una relación tan estrecha con estas posibilidades, que no podría decirse si son ellas las que ponen en acción a éstas, o si éstas son las que las llaman. Estas dos fórmulas, por lo demás, están lejos de excluirse entre sí; incluso ambas son verdaderas, según se considere estas posibilidades en su primado intemporal, en cuanto piden manifestarse por separado para expresar —en todos los puntos de su inmensidad— la generosidad sin medida del acto del que participan, o según [se considere] que la historia del mundo, en un instante determinado, no permite sino la realización de una posibilidad particular que excluye todas las demás, aunque permaneciendo en correlación con ellas.

No obstante, si hubiese una necesaria relación entre una situación dada y la posibilidad que en ella se inserta, sería imposible operar una distinción real entre esa situación y esa posibilidad: la verdad estaría en el determinismo. En realidad, sin embargo, no hay allí posibilidades sino si ninguna de entre ellas se realiza de manera necesaria, esto es, a menos que haya una pluralidad de posibilidades entre las cuales corresponderá a la libertad precisamente escoger. De hecho, no es propio de la libertad ser una posibilidad, sino un principio que —en relación y en oposición con el ser en tanto que dado— evoca o crea una pluralidad de posibilidades y que no cesa de escoger entre ellas la que deberá ser realizada. Ahora bien, en dere-

cho y en abstracto, todas las libertades son iguales; no son precisamente libertades, sin embargo, a menos que haya en ellas una indeterminación capaz de determinarse, lo cual no le sería posible hacer a menos de adentrarse en una situación de la que puede hacer diferentes usos. Esto significa que esa situación es de una naturaleza tal, que la libertad podría tanto abusar de ella como elevarla; además, la libertad siempre podría encontrar allí algo en qué ejercitarse o realizarse, gracias a una opción que permanentemente hace entre las diversas respuestas que podría darle. Aun si admitimos que en teoría no hay más que una sola respuesta que convenga absolutamente a tal situación —cosa que se aprecia en las acciones más puras que nos es posible llevar a cabo, las del sabio, del héroe o del santo— también es verdad no solamente decir que hay acciones que puedan frustrarse, sino incluso que ninguna podría incluir el éxito si no fuera porque la acción también incluía el fracaso, así como también que el encuentro de una libertad y de una situación abre ante nosotros una pluralidad de caminos, cada uno de los cuales puede ser modificado a cada instante y sin que jamás podamos abolir el trazado del recorrido ya hecho.

De ahí que podamos decir —si consideramos nuestra vida corpórea— que ella no posee de por sí un comienzo si atendemos a todas las condiciones de las que depende, aunque podamos hacerla comenzar en la concepción, donde se reúnen las condiciones que nos individualizan. Por el contrario, en lo que a nuestra vida espiritual atañe —esa vida que nos permite decir *yo* y que se traduce por un acto que asumimos y cuya responsabilidad reposa sólo sobre nosotros— un tal acto es eterno en cuanto que es una participación del espíritu puro siempre disponible; sin embargo, la conjunción de lo eterno y de lo temporal no se producirá sino cuando en el tiempo se encuentren realizadas todas las condiciones que permitan a la acción libre ubicarse en él. Podemos concebir fácilmente que estas condiciones no se realicen sino progresivamente y que en ciertas circunstancias puedan ocultarse. Lo que ocurre es que cuando hablamos de la participación no entendemos tanto una participación de la libertad en el espíritu puro como una participación del yo viviente en la libertad. Ahora bien, esta participación es desigual y no es difícil comprender que en cada acción concreta haya siempre una especie de compromiso entre naturaleza y libertad. Con frecuencia este compromiso supone desgarramiento y lucha. Pero a pesar de ello, es propio de la libertad que —en vez de buscar su origen en lo que la antecede— por el contrario rompa la cadena de los fenómenos. La libertad es la negación del determinismo. E incluso en el empleo que de él hace, siempre se mantiene como el primer comienzo de sí misma.

Es imposible, por lo tanto, considerar el tiempo y la vida del yo en el tiempo como si expresaran algún vínculo entre el ser y la nada. El tiempo y la vida del yo en el tiempo constituyen la manifestación de una relación entre lo finito y lo infinito, a los que el tiempo no deja de poner en comunicación. Podemos decir que antes que las condiciones individuales de nuestra vida se hayan realizado en el tiempo, nuestro yo nada es, de suerte que parece que lo que es el yo saliera de lo que él no es, como si no naciese de nada o como si su origen debiese ser remitido inmediata-

mente al acto creador. Con todo, nuestro cuerpo individual es de por sí una síntesis de todas las condiciones que lo precedieron y, en cuanto tal, necesita de todo aquello que ha sido para sostenerlo. Decir que no tiene comienzo, entonces, es decir únicamente que está arraigado en el todo que él contribuye a formar y en modo alguno en la nada a la que de golpe vendría a interrumpir. Pero si consideramos ahora en el yo ese acto de conciencia y de libertad que está obligado a recomenzar siempre, que siempre le es propuesto al yo sin que éste logre siempre igualársele, no cabe duda que es este acto el que se asemeja a una creación *ex nihilo*; pero, a su vez, él no es nada más que la irrupción en el tiempo de una posibilidad siempre presente al interior del acto puro, la que sin embargo no podía actualizarse antes que la serie de acontecimientos en el tiempo le ofreciese una apertura en la que pudiera insertarse. Es precisamente en este quiebre que separa pasado de porvenir donde se constituye el punto de unión entre ciertas determinaciones que a toda existencia finita se le imponen y el encaminamiento original por el que la libertad, en vez de contentarse con padecerlas, no cesa de sobrepasarlas y de añadirles algo. Vemos entonces como la teoría de la participación no permite definir el tiempo mediante la relación entre el ser y la nada, sino únicamente por el encuentro de dos relaciones diferentes al interior del yo: la de la situación en que me encuentro respecto a la totalidad del mundo, y la de la libertad que ejerzo respecto al acto omnipresente en el que ella se nutre incesantemente. El todo que no soy y que no puede ser un “no ser” sino respecto al ser que yo soy es, por lo tanto, quien deviene la nada de la que mi ser pareciera surgir; dicho todo, en cambio, es el mismo ser al que el yo determina, el que lo sostiene y el que aniquilaría inmediatamente al yo si llegase él mismo a autoaniquilarse.

Vemos así cómo la relación entre el ser y la nada, por la que parecía que el tiempo debía ser definido, tendría que ser trocada por otra que es importante que estudiemos ahora más de cerca: la relación entre la posibilidad y la realidad.

VI

EL TIEMPO, O LA DOBLE RELACIÓN ENTRE POSIBILIDAD Y ACTUALIDAD

Aunque el tiempo haya podido ser definido como un mixto de ser y de nada, e incluso como un doble paso de la nada al ser y del ser a la nada, no hemos descubierto en él otra cosa, sin embargo, sino el paso de una a otra forma de existencia. Y esto es de manera tal, que aquella forma que todavía no ha entrado en el ser no puede ser concebida más que como una posibilidad, indeterminada por lo menos, a la que no le falta sino actualizarse en las cosas; y aquella que ha cesado de ser, todavía persiste, aunque como una posibilidad determinada, a la cual la memoria puede darle una actualidad espiritual. En esto se funda una tendencia a considerar

lo posible como una suerte de intermediario entre el ser y la nada, el que explicaría el paso del uno a la otra. El ser y la nada serían, entonces, dos límites en los que, en cierto sentido, sería imposible establecerse; entre ambos, lo posible proporcionaría por así decirlo un paso eternamente variable. Con todo, no puede existir término medio entre el ser y la nada: el uno es objeto de afirmación absoluta y la otra, de negación absoluta. Es erróneo decir que toda afirmación particular de lo menos constituye la negación de todas las demás; por el contrario, las requiere en vez de excluirlas, ya que –para sostenerse– necesita del todo. En él y conjuntamente con él se afirma y de ninguna manera [lo puede hacer] fuera y contra el todo. De ahí que la célebre fórmula *Omnis determinatio negatio est* no pueda cobrar sentido, a menos que la determinación sea considerada a su vez como un absoluto o si es capaz de bastarse, es decir, si es aislada del todo al que determina, lo cual es en rigor una contradicción. De esto se sigue que lo posible, que siempre es opuesto a lo existente, es a pesar de todo una forma de ser e incluso que hay una existencia de lo posible opuesta a la existencia actual; tiene sentido sólo en su relación con ella y para posibilitarle su advenimiento. Nadie en el mundo puede imaginar la nada por una operación exclusivamente negativa y de algún otro modo que como *el lugar propio de la existencia posible*.

Es digno de ser destacada el que no se pueda –al hablar de la nada– sino hablar de su existencia, lo que constituye una peculiar contradicción. Porque por la nada propiamente tal –la que se quiere oponer a la existencia actual– hay que entender indudablemente el mero poder de pensar aquello que es en cuanto que podría no ser, y aquello que aún no es o que ya no es, es decir, el poder de desprenderse de la percepción y de no atender sino al espíritu en su actividad perfectamente pura. Todo esfuerzo que tenga por objeto la afirmación de la nada equivale a una negación respecto al espíritu: éste no puede negar sino al objeto; el acto por el que lo niega no puede ser una afirmación de la nada, a menos que se rehuse ver que tal acto, puesto por sobre todos los objetos, es un acto primero e indestructible de autoafirmación, del que nacen todas las afirmaciones particulares. Exigir al principio del que dependen todas las existencias que se arroje a sí mismo fuera de la existencia es un suicidio que no le está permitido y que lo confirma en la existencia al intentarlo. Propio del espíritu es abarcar todo el campo de la posibilidad, ser él mismo, si así puede decirse, *la suprema posibilidad o la posibilidad de todas las posibilidades*, y dar cuenta del acceso de éstas a la actualidad.

Si el tiempo, por lo tanto, no puede ser definido por el tránsito de la nada al ser, será al menos el tránsito de lo posible a lo actual. En efecto, es evidente que lo posible como tal es intemporal y precisamente es su entrada en el tiempo la que lo actualiza. Puede, por cierto, discutirse que aquello que es posible en un tiempo no lo haya sido en otro. Pero lo que con esto se entiende es justamente la relación de lo posible con su inminente actualización. En sí mismo, lo posible es un objeto del pensamiento puro y, en cuanto tal, no pertenece a tiempo alguno; pero en cuanto ese posible logra encarnarse, ya sea por efecto de ciertas circunstancias de las que no

somos dueños, ya sea por efecto de nuestra voluntad, es decir, en cuanto se inscribe como un dato en una experiencia sensible e individual, entonces estará sujeto a la ley del tiempo. El tiempo es el que le aporta las condiciones concretas, sin las que se mantendría como un objeto de pensamiento puro; también es él quien le proporciona conjuntamente la materia y el plazo necesarios para su realización; es él el que lo obliga a entrar en composición con los otros posibles y a constituir con ellos, en conformidad con las exigencias de la situación y con la elección del querer, ese orden de los acontecimientos que constituye la historia del mundo.

Con todo, si lo posible en cuanto tal es intemporal, el acontecimiento mismo no entrará en el tiempo si no es por su relación con lo posible. No cabe duda que habrá quienes dirán que el tiempo es la relación misma entre los acontecimientos; sin embargo, puesto que en el momento en que se produce el acontecimiento, éste está siempre presente, el tiempo será la relación del acontecimiento actual con el porvenir de donde salió y con el pasado en el que recaerá. Ahora bien, el porvenir no es nada más que la posibilidad del acontecimiento antes que se actualice y el pasado es la posibilidad de su recuerdo después que éste se hubo actualizado. Este doble contraste es el que conforma la realidad misma del tiempo. Puede decirse que el porvenir deja todavía subsistir una indeterminación entre los posibles, a los que les falta precisamente esa última condición que permitirá sólo a uno de ellos penetrar en el presente; [además] que, por el contrario, el pasado es único, que en él se encuentra realizado para siempre uno de los posibles y que éste excluye, por lo tanto, a todos los otros, lo cual permite pensar el pasado como el lugar de la necesidad. Pero esto no es verdadero sino hasta cierto punto, ya que un posible no está aislado de los demás sino por el acontecimiento que lo realiza. El porvenir es la pluralidad indiferenciada de los posibles, considerados en la unidad del pensamiento total y antes que la vida nos conmine a su análisis. Y dicha unidad no se rompe cuando el acontecimiento se cumple, de suerte que no somos prisioneros de lo que hayamos hecho, a menos que consideremos en nuestro pasado el mismo acontecimiento como algo separado. De lo contrario, a través del pasado volveremos a encontrar de nuevo todo el pensamiento, es decir, todo lo posible, aunque su perspectiva estará modificada. Solamente se nos presenta más luminoso y en su relación con el uso que de él hayamos hecho; ello no significa que se pueda decir ni que el pasado haya vuelto al estado de posibilidad pura, ni que la memoria no pueda tratarlo sino como algo todavía posible y que ella actualiza de muchas maneras.

De ahí que si el tiempo es la condición misma de la distinción entre lo posible y lo actual, así como también del paso del uno al otro, parecería que ese proceso exigiera ser descrito con más exactitud. Ante todo, en vano se intentaría abolir lo posible suponiendo que el paso siempre se produce actualmente de una existencia a la otra. Estamos obligados a establecer entre ellas un vínculo, dado que la nueva existencia viene a agregarse a aquélla que la precede: no sale de ella, empero, sino con la condición de que no le sea idéntica y de que no esté implicada por ella sino a título de posibilidad. La relación característica del tiempo se opera siempre en lo

actual, pero entre lo actual y por una parte un posible del cual él procede, por otra parte un posible hacia el cual él retorna y en el que nuevamente queda envuelto. Lo posible en cuanto tal no está en el tiempo; se halla en la eternidad, donde el papel del pensamiento analítico consiste precisamente en distinguirlo de todos los demás. Y la actualidad por la que lo presente se define no sería suficiente para hacer surgir la noción de tiempo. El tiempo, sin embargo, aparece de inmediato, en cuanto se procura poner en relación una posibilidad con dicha actualidad. Porque para tornarla nuestra, es necesario desprenderla en virtud de una operación que propiamente es aquello que llamamos *reflexión*; además se necesita tiempo para que pueda realizarse, un tiempo que es llenado justamente por el *esfuerzo* del que, en un sentido, puede decirse que es la medida del tiempo, esto es, del intervalo que nos separa del ser con el que tratamos de coincidir. Pareciera que el tiempo desapareciera tanto en el ensueño indeterminado, como en esa perfecta actividad que se da a sí misma de inmediato la presencia de su objeto. Por lo tanto, podría reducirse la conciencia del tiempo a la de la reflexión y del esfuerzo; pero es indudable que no hay reflexión sin esfuerzo, y éste no es más que una reflexión actuante. Nos apoderamos de lo posible gracias a la reflexión, y el esfuerzo es el que lo incorpora a nuestro propio ser.

No podrá sorprendernos tampoco que lo posible nos haga volvernos a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir: hacia el pasado, en cuanto que es objeto del pensamiento puro y hacia el porvenir, en tanto que éste se nos ofrece como lo que debe ser realizado. El tiempo, en este doble sentido, se nos muestra como el único medio que poseemos para tomar posesión de lo posible. Pero si se considera lo posible a través del acto mismo que lo realiza, se nos manifestará bajo dos formas diferentes: antes de ser actualizado es *un posible del que no disponemos*, ya que no podrá ser realizado sino con el concurso del dato de la experiencia, que no depende del todo de mí; después de haberlo sido, se vuelve *una posibilidad de la que disponemos*, no sólo como lo muestra la memoria, sino por cierto la actividad espiritual entera. En consecuencia, todo ocurre como si la actualización del posible no fuese sino un medio gracias al cual no sólo logramos hacer que éste entre en la naturaleza (donde no entra sino para anularse de inmediato), sino también hacerlo compenetrarse del ser puro –del que lo separa el pensamiento discursivo– en nuestro ser participado. La naturaleza no es sino el instrumento que permite al espíritu universal entrar en comunicación con nuestro propio espíritu; también permite a este último constituirse en virtud de un acto que le es propio. No obstante, para que su iniciativa no sea subjetiva y solitaria, es preciso que atraviese la naturaleza y que todo lo que del yo procede, encontrando en las cosas una respuesta que le dé una confirmación, tome finalmente lugar en una experiencia espiritual que sea al mismo tiempo personal de cada uno y común a todos.