

EL CONCEPTO DEL TIEMPO
SEGUN SAN AGUSTIN,
CON ALGUNOS COMENTARIOS CRITICOS
DE WITTGENSTEIN

Esta traducción de Carmen M. SUTER es publicada con permiso de la *Revue internationale de Philosophie*, en la que apareció originalmente en inglés en 1962 (núm. 61-62, fasc. 3-4).

RONALD SUTER

1. En la primera parte de este ensayo, mostraré lo que a mí me parece ser el análisis del tiempo según San Agustín. En la segunda parte haré un examen crítico de este análisis.

I

2. Según San Agustín, el tiempo fue creado por Dios. Sin embargo San Agustín afirma enfáticamente que esto no significa que el tiempo fue creado en cualquier momento dado. Dice que sería una contradicción asumir que el tiempo fue creado en cierto momento, ya que esto implicaría que el tiempo ya existía antes de ser creado, lo cual sería absurdo. San Agustín contiene que sería tan imposible crear el tiempo en el tiempo, como lo sería crear la tierra y el cielo en la tierra y el cielo. Sin embargo, él nunca duda que el tiempo fue creado, o que su creencia es inteligible.

3. Para San Agustín, en efecto, no hay nada temporalmente anterior a la creación del tiempo. No obstante, mantiene que la eternidad o la falta de existencia del tiempo, es lógicamente, si no temporalmente, previa a la existencia del tiempo. Dios existe en la eternidad y Su Palabra es coeterna con Él. Es con esta Palabra—la cual no fue pronunciada dentro del tiempo—con la que Dios creó el cielo, la tierra y el tiempo. La Palabra de Dios, entonces, no es como las palabras del hombre; nunca tuvo comienzo o fin, ni nunca sonó o se extinguió, al contrario, mora por siempre en silencio completo. Por siempre fue pronunciada y lo será eternamente.² Según él, en la eternidad no existe cambio y, por consiguiente, la ausencia del tiempo en ella es absoluta.

4. Este punto de vista de San Agustín de que el tiempo no puede existir sin cambio o movimiento, merece breve mención. Dice, por ejemplo, que “los tiempos son creados debido a la alteración de las cosas”³ y que “sin la variedad de mociones no hay tiempos, y no hay variedad donde no hay figura”.⁴ Resulta, entonces, que para San Agustín el tiempo no podría existir a menos que hubiera algo que poseyera forma y mutabilidad. Según San Agustín el no apreciar la sabiduría de Dios, y la distinción entre el tiempo y la eternidad, resulta en esta clase de pregunta fútil:

1. P. 247 en el capítulo 11 de *Las Confesiones de San Agustín*. Todas las referencias a este libro son hechas a la edición americana de la “Modern Library”, 1949.

2. *Ibid.*, pp. 248-249.

3. *Ibid.*, p. 275.

4. *Ibid.*, p. 278.

¿Qué hacía Dios antes de crear al mundo?⁵ San Agustín rechaza la pregunta basándose en fundamentos lógicos, esto es, señalando que no podían haber *antes* o *entonces* cuando el tiempo todavía no existía,⁶ y que, por tanto, la pregunta es disparatada.

5. Al empezar sus investigaciones sobre la naturaleza del tiempo, San Agustín nota que "no hay tiempo que sea del todo presente a la vez".⁷ Lo que ocurre, según él, es que el tiempo futuro empuja al tiempo pasado y sigue detrás de él. "El pasado y el futuro son creados y ambos fluyen de lo que es siempre presente".⁸ San Agustín va aún más lejos al decir que el pasado no existiría si no hubiera algo que se consumiese; no habría futuro si no hubiera algo que se acercase, y no habría presente si no hubiera algo.⁹ Estas observaciones indican el bosquejo del concepto del tiempo con el que San Agustín empieza sus investigaciones y, a mi modo de ver, también sugieren el origen de la mayoría de las dificultades que le sobrevienen.

6. San Agustín saca la conclusión de que ni el pasado ni el futuro existen, ya que ninguno de los dos existe ahora.¹⁰ Encuentra que incluso el presente tiene una forma curiosa de existencia, ya que al igual que todo el tiempo, debe convertirse en pasado, o tener la tendencia a no ser, si queremos nombrarlo propiamente tiempo. Él se da cuenta que la gente habla de largos y cortos períodos de tiempo, en cuanto a lo que el pasado y presente se refiere, a pesar de la falta de existencia de ambos. Observa que, por ejemplo, hace cien años, se considera como un tiempo muy largo que pertenece al pasado, mientras que cien años en el futuro se consideran muchos años por venir.¹¹ Pero él se pregunta cómo es que el futuro o el pasado puedan ser largos (o cortos) si ninguno de los dos existe.¹² De aquí viene su sugerencia que digamos que el pasado *ha sido* largo y que el futuro *será* largo, en vez de decir que ambos *son* largos. Pero esto presenta otra pregunta: ¿Cómo es posible que el pasado sea largo? "¿Era largo cuando era pasado o cuando era todavía presente?"¹³ Mas, cuando es pasado ya no existe, dice San Agustín, y no puede ser largo lo que ya no existe.

7. A consecuencia de esto, duda si es posible decir que el tiempo pasado ha sido largo. La única alternativa es decir que cierto tiempo presente fue largo, esto es, fue largo cuando era presente. El presente, al menos, tiene la ventaja de existir, aun cuando sea muy curioso el hecho de que deba (lógicamente) extinguirse continuamente. Es por esto que San Agustín examina el presente para ver si propiamente se podría decir que sea largo.

8. Desgraciadamente descubre que no hay presente que dure, y peor aún parece ser el hecho que el presente no tiene ninguna duración en absoluto. Hace este descubrimiento al considerar si cien años podrían ser

5. *Ibid.*, p. 251.

6. *Ibid.*, p. 252.

7. *Ibid.*, p. 251.

8. *Ibid.*, p. 251.

9. *Ibid.*, p. 253.

10. *Ibid.*, p. 253.

11. *Ibid.*, p. 254.

12. *Ibid.*, p. 254.

13. *Ibid.*, p. 254.



todos presentes a la vez. Él cree que esto no puede ser, ya que sólo vivimos en un año a la vez. Así, si vivimos en el año primero de los cien años, los noventa y nueve restantes todavía están por venir. Igualmente, si estamos ahora en el segundo año, esto quiere decir que un año es pasado, otro presente y los noventa y ocho restantes todavía están por venir. Generalizando, San Agustín mantiene que no importa en qué año estemos en el presente, los otros noventa y nueve serán pasados o futuros, por lo tanto, cien años nunca pueden estar presentes a la vez.

9. Con el mismo argumento, San Agustín trata de mostrar que incluso el año corriente no es del todo presente a la vez,¹⁴ ya que, según él, si estamos en enero de este año, los once meses restantes están en el futuro; o si estamos ahora en febrero, esto significa que enero es ya pasado, y que diez meses todavía nos aguardan. De esta suerte, cualquiera que sea el mes presente, los otros once restantes estarán en el pasado o en el futuro.

10. Empleando el mismo argumento, San Agustín segmenta el mes que es presente a la duración de un mero día. Entonces procede a decir que ni puede ser tan largo, ya que un día no es del todo presente a la vez, al igual que cien años, un año o un mes lo son. En particular, el día está compuesto de veinticuatro horas, y sólo una hora es presente a la vez. Por supuesto, la misma prueba se puede aplicar a las horas y a los minutos, o a cualquier duración de tiempo que se pueda mencionar. San Agustín, por tanto, llega a la conclusión que sólo un instante indivisible de tiempo puede llamarse presente.¹⁵ Pero entonces se lamenta que el presente no tiene duración, y de aquí viene que el tiempo no pueda medirse. Del presente sin dimensión y la falta de existencia de ambos, pasado y futuro, llega a la conclusión sorprendente que no parece que haya tiempo alguno que pueda decirse que tenga duración o que se pueda medir. Pero el hecho es, continúa San Agustín, que comparamos y medimos intervalos de tiempo, diciendo que algunos son más largos y otros más cortos, que uno es dos veces más largo que el otro, etc. La cuestión del caso es explicar qué tiempo es el que medimos y como lo medimos.

11. Si se pudiera verificar que, después de todo, el futuro y el pasado existen, esto podría ofrecer una salida para el apuro presente de San Agustín. De esta suerte él considera dos argumentos opuestos a la falta de existencia del pasado y el futuro. Unos de ellos es que el futuro puede que esté en "algún lugar secreto".¹⁶ Se pregunta si quizás el futuro se torna presente saliendo de tal lugar, y entonces se retira del presente al pasado, el cuál se presume está en otro lugar secreto. El segundo argumento es que las cosas y acontecimientos futuros deben existir ahora, de lo contrario ¿cómo es que los que predicen el futuro puedan ver tales cosas ahora? Por la misma razón uno podría argüir que las cosas pasadas deben existir; a fin de que se puedan discernir, y se deben discernir a fin de que la gente pueda hablar de ellas.

14. *Ibid.*, p. 255.

15. *Ibid.*, p. 255.

16. *Ibid.*, p. 256.

12. San Agustín replica a estos argumentos preguntándose en dónde están el pasado y el futuro si es que éstos existen. Luego dice que en dondequiera que estén, no pueden estar allí como futuro o pasado; así es que los argumentos opuestos no establecen la existencia del pasado o el futuro. Dice San Agustín: "Si tales acontecimientos y cosas están allí como futuro solamente, esto quiere decir que todavía no están allí, y si están allí como pasado, se puede concluir que ya no están."¹⁷ San Agustín considera como axiomático que lo que existe sólo puede existir en el presente. Más aún, dice que no es necesario ahora ver cosas pasadas, a fin de afirmar hechos de aquellas cosas pasadas.¹⁸ Por ejemplo, la imagen que un adulto tiene de la niñez puede estar presente en la memoria del adulto sin que la niñez misma esté presente al tiempo en que él la recuerde. Así el hecho de que podamos hablar del pasado, de ninguna manera prueba su existencia. Lo mismo ocurre con las predicciones: éstas tienen que ver con acontecimientos futuros, pero sólo nuestros pensamientos de tales acontecimientos están presentes al tiempo de la predicción. Lo que vemos, según San Agustín, son las causas o signos de cosas futuras, no las cosas futuras que todavía no existen. Da como ejemplo el contemplar el alba con la convicción de que el sol está a punto de salir. Aquí lo que se ve es presente; y lo que se espera futuro. No obstante, la expectativa misma está presente en el sentido que uno imagina la salida del sol a fin de pronosticarla,¹⁹ y esta imagen es, por supuesto, distinta de la real salida del sol, la cual está todavía en el futuro.

13. Para San Agustín, entonces, es aparente que ni acontecimientos futuros ni pasados existen. Por tanto, cree que, hablando estrictamente, es incorrecto decir que hay tres clases de tiempo, pasado, presente y futuro. Consiente que uno pueda decir que hay un pasado en el sentido que hay un presente de cosas pasadas, esto es, la memoria. Igualmente cree que es permisible decir que hay un presente de cosas presentes, que él aquí lo llama "visión"; y que hay un futuro, en el sentido que hay un presente de cosas futuras, esto es expectativa. Puesto que tales tiempos aunque no existan en otra parte, existen en el alma.²⁰ El objeto de San Agustín es insistir aquí que ni las cosas venideras ni las pasadas existen ahora (esto parece ser una tautología bien cierta).

14. Pero todavía nos queda el problema de cómo medir el tiempo. Una solución posible que él menciona es que midamos los tiempos a medida que van pasando.²¹ Esta propuesta parece ser el resultado de un proceso de eliminación. Medimos el tiempo, dice San Agustín, y como hemos visto, mantiene que solamente podemos medir lo que existe. Pero el futuro y el pasado no existen; de aquí que no podamos medir cosas pasadas y venideras. El presente, por otra parte, aunque existe no se puede medir ya que no tiene

17. *Ibid.*, p. 256.

18. *Ibid.*, p. 257.

19. *Ibid.*, p. 257.

20. *Ibid.*, p. 258.

21. *Ibid.*, p. 259.

duración. Y esto nos deja ahora con el tiempo que va pasando y la cuestión de si puede medirse.

15. Según San Agustín, una de las dificultades con que tropieza aquí, es que debemos medir el tiempo que pasa con algún espacio de tiempo.²² De lo contrario, él pregunta, cómo puede ser que digamos las cosas que decimos acerca del tiempo, por ejemplo, que dos horas son dos veces más largas que una hora, o que x se tomó tres veces más que y para hacer z . Tales cosas sólo se pueden decir de la duración del tiempo. Pero todavía no se ha descubierto ningún tiempo que tenga duración.

16. Cambiando de asunto por el momento, San Agustín considera si es posible que el tiempo pueda definirse como el movimiento de los cuerpos celestiales. Él no cree que esto pueda ser por dos razones. Primera, esta definición presenta la pregunta de por qué el tiempo debe identificarse con el movimiento de los cuerpos celestiales y no con el movimiento de todos los cuerpos. Segunda, San Agustín observa que aunque no hubiera más luz que viniera del cielo, aún podríamos medir "los movimientos giratorios de la rueda del alfarero"²³ (presumiblemente con linternas). Podríamos aún decir, por ejemplo, que algunas veces giraba más despacio, otras más rápidamente, y al hablar así, sin duda lo haríamos dentro del tiempo. De nuevo, es lógicamente posible decir lo siguiente del sol; a saber particularmente que completó su viaje en la mitad del tiempo normal. Pero esto sería imposible si los movimientos del mismo sol constituyeran el tiempo. Finalmente San Agustín arguye que los movimientos de los cuerpos celestiales no pueden ser el tiempo, ya que aunque el sol no se moviera durante el espacio en que una batalla tiene lugar, el tiempo aún continuaría, esto es, la batalla se lucharía en un cierto intervalo de tiempo.

17. San Agustín, más generalmente, contiene que el tiempo no es definible con el movimiento de cualquier cuerpo; ya que no hay cuerpo que se mueva fuera del tiempo, y cuando un cuerpo se mueve, medimos la duración de su movimiento con el tiempo. Esto es, medimos el tiempo desde que empezó a moverse hasta que se paró. Por lo tanto, es necesario que sepamos cuándo empezó a moverse y cuándo se paró, si es que vamos a medir el espacio de tiempo en que se movió. Lo que San Agustín quiere decir aquí es que el movimiento de un cuerpo es una cosa, y la medida de la duración del movimiento es otra. Es esto último lo que es el tiempo. Pero el tiempo no se puede identificar con el movimiento de un cuerpo por otra razón, ésta es, que no podemos medir cuánto tiempo un cuerpo está quieto tan bien como cuánto tiempo se mueve. San Agustín, por tanto, concluye que el tiempo no puede ser el movimiento de un cuerpo.

18. Pero saber lo que el tiempo no es, no es saber lo que el tiempo es. Por consiguiente, San Agustín vuelve a preguntarse cómo es que medimos el tiempo. Evidentemente, dice, medimos un espacio de tiempo dividiéndolo en intervalos más cortos y contando las particiones.²⁴ Por ejemplo, medimos

22. *Ibid.*, p. 259.

23. *Ibid.*, p. 260.

24. *Ibid.*, p. 263.

“el espacio de una larga sílaba”, diciendo que es dos veces más larga que otra. Pero él dice que esto no puede constituir una manera segura de medir el tiempo, ya que un verso más corto “pronunciado más perfectamente puede durar más tiempo que otro verso más largo pronunciado aprisa”.²⁵ El tiempo, entonces, parece ser alguna clase de prolongación, pero de qué, San Agustín todavía no lo sabe.

19. Es muy claro para San Agustín que todavía no se ha sacado ningún significado de medir el pasado, el futuro, o el presente, por las razones que ya se han dado. La última alternativa que queda, y que ya se ha mencionado, es afirmar que medimos el tiempo a medida que pasa, ya que esto no sólo existe sino que dura, en contraste con el presente, el pasado y el futuro. Pero incluso aquí hay dificultades, según San Agustín, ya que si un sonido nunca parara de sonar, nunca podríamos medir cuánto tiempo sonó. Esto es, tiene que pasar antes de que podamos medirlo, puesto que lo que medimos es el tiempo entre su principio y su fin. Por otra parte, cuando un sonido ya ha pasado quiere decir que ya no existe; así, ¿cómo es que puede ser medido? San Agustín se encara con la paradoja de que no podemos medir un sonido hasta que ha cesado de sonar, después del cual no parece ser que haya nada que se pueda medir. Su problema, entonces, es explicar cómo se ha de medir el tiempo, si no podemos medir el futuro, el pasado, el presente, o el tiempo que pasa, el cual todavía no ha cesado de existir.

20. La solución de San Agustín a este problema implica la contención que el tiempo es una prolongación de la mente misma.²⁶ Lo que sucede deja una impresión en nuestra memoria, y lo recordamos incluso después de que el acontecimiento haya ocurrido.²⁷ Según San Agustín, es esta impresión la que queda y la que uno mide cuando mide el tiempo, “no las cosas que pasan enfrente de nosotros causando esta impresión”, ya que estas cosas están en el presente, el pasado, el futuro, o están pasando, y por lo tanto no son mensurables. San Agustín mantiene que si este análisis del tiempo no es correcto, esto es, si la impresión que uno tiene es algo distinto al tiempo, entonces la verdad es que no medimos el tiempo. De esta manera uno se ve forzado a aceptar la concepción del tiempo de San Agustín, so pena de denegar la obvia mensurabilidad del tiempo.

21. Luego queda la cuestión de medir el silencio. Supongamos que cierto silencio fue tan largo como cierto sonido. Parece aquí que, desde el punto de vista de San Agustín, “extendemos nuestro pensamiento a la medida de” algún sonido hipotético. Puesto que él dice que podemos repasar cualquier “discurso o dimensiones de los movimientos” silenciosamente y en el pensamiento, tan bien como vocalmente “y reportar por lo que toca a las duraciones del tiempo, cuán largo es respecto a otro”.²⁸ También cree que si un hombre decide pronunciar un sonido de una cierta duración, él puede, en silencio, recordar esta duración de tiempo.

25. *Ibid.*, p. 263.

26. *Ibid.*, p. 264.

27. *Ibid.*, p. 266.

28. *Ibid.*, p. 266.

22. San AGUSTÍN entonces explica cómo el futuro se consume en la mente y cómo el pasado aumenta. Dice que la mente no sólo espera, sino que también considera y recuerda. Lo que la mente espera, pasa a través de lo que considera y luego dentro de lo que recuerda. Para ilustrar cómo esto ocurre San AGUSTÍN recita un salmo. Dice que antes de empezar, su expectación se extiende sobre el salmo entero. A medida que lo recita, sin embargo, sus expectativas se convierten gradualmente en memorias. Pero su consideración está presente en él todo el tiempo, y es a través de esto que "lo que fue el futuro, puede transferirse para que pueda convertirse en pasado".²⁹ Esto es, a medida que recita el salmo su expectativa disminuye y el contenido de su memoria aumenta. Finalmente no hay más expectativa después que el salmo se ha repetido, pero su memoria se extiende sobre el salmo entero. En efecto, para San AGUSTÍN un futuro largo es una expectativa larga del futuro, mientras que un pasado largo es una memoria larga del pasado.

23. Así es que, después de todo, pueden haber largas duraciones, y San AGUSTÍN se las ha arreglado para explicar a su propia satisfacción cómo se puede medir el tiempo. Sin embargo, todavía falta examinar la validez de su análisis.

II

24. Como hemos visto, San AGUSTÍN dice que el tiempo no pudo ser creado en ningún tiempo. Estoy completamente de acuerdo, ya que sería una contradicción manifiesta decir que el tiempo fue creado, digamos en la hora *t*. Pero deduzco de esto que no tiene sentido mantener que el tiempo fue creado, o que alguna vez hubo comienzo al tiempo. San AGUSTÍN en efecto dice, No: lo que resulta es que debemos negar que la creación del tiempo ocurrió dentro del tiempo. Pero esto parece presuponer que es inteligible decir que un acontecimiento puede ocurrir sin tener alguna dimensión temporal, y no puedo encontrar el sentido a tal acontecimiento. Consideremos esta pregunta "¿Cuándo creó Dios el tiempo?" La respuesta de San AGUSTÍN sería: "Creó el tiempo sin usar el tiempo en absoluto" y con esto no quiere decir que Dios lo creó en un santiamén. Comparemos el siguiente diálogo:

"Cierta suceso ocurrió."

"¿Cuándo ocurrió?"

"No ocurrió en ningún tiempo, ya que cuando ocurrió el tiempo todavía no existía."

"¿Cuándo fue esto?"

"Cuando el tiempo no existía."

"¿Quiere decir que no ocurrió en ningún tiempo en absoluto?"

"Exacto."

"¿Quiere decir entonces que no ocurrió?"

"¡No, no! Parece ser que no comprende. Antes de la creación del tiem-

29. *Ibid.*, p. 267.

po no había tiempo. Sucedió *entonces*, esto es, antes de que hubiera un 'entonces'."

25. San Agustín mismo habla de esta manera. Esto es, no puede escapar usando lenguaje temporal que se refiere a un tiempo en que, él profesa, el tiempo no existía. Nótese cómo da énfasis a "No había 'entonces' *cuando* el tiempo no existía".³⁰ Y más tarde, en contestación a la pregunta "¿Cómo es que se le ocurrió a Dios crear algo no habiendo nunca creado nada?" dice que "nunca" no puede ser atribuido *cuando* "el tiempo" no existe.³¹ Poniéndolo brevemente, me opongo a la frase de San Agustín, "cuando el tiempo no existía", ya que si no se contradice al menos se embrolla; y la misma objeción se puede aplicar a su frase "anterior en un sentido que no es temporal". Quizá San Agustín concedería esto. Me temo que si lo hiciera, lo atribuiría a la pobreza de nuestro idioma. Podría entonces decir que, cuando mencionó lo que vino "antes" de todo tiempo, no tuvo intención de referirse a "un tiempo", pero que palabras como "cuando" y "antes" desgraciadamente parecen tener temporalidad implicada en su uso corriente. Podría sostener, finalmente, que aunque sea imposible decir lo que quiere decir en lenguaje corriente, esto no es una refutación a lo que dice. Ya que tal hecho, si fuera uno, podría solamente mostrar que nuestro lenguaje temporal corriente no refleja propiamente la sabiduría y la verdad de Dios que es eterna. Costaría mucho contestar a tales argumentos por la sencilla razón que uno no sabría ya qué contaría como respuesta o crítica al punto de vista de San Agustín. En resumen, todo lo que depende principalmente de un misterio y de la sabiduría inefable de Dios tiene una especie de invulnerabilidad, por quedar fuera del alcance de la filosofía.

26. Mencioné antes que la descripción que San Agustín hace del tiempo es ampliamente responsable por sus dificultades. WITTGENSTEIN escribe: "las ideas del pasado, el futuro y el presente en su problemático y casi misterioso aspecto" pueden ser "ejemplificadas si examinamos la pregunta '¿A dónde va el presente cuando se convierte en pasado? y ¿dónde está el pasado?'"³² Cree que esta pregunta "se nos ocurre más fácilmente si nos preocupamos con casos en los que hay cosas que fluyen cerca de nosotros — como troncos de madera que flotan río abajo. En tal caso podemos decir que los troncos que nos *han pasado* han ido hacia la izquierda y los troncos que nos *pasarán* están a la derecha. Usamos entonces esta situación como un símil para todo lo que ocurre en el tiempo, e incluso incorporamos el símil en nuestro idioma en situaciones como cuando decimos que 'el suceso presente pasa cerca de nosotros' (un tronco pasa cerca de nosotros) 'el suceso futuro está por venir' (un tronco está por venir). Hablamos del flujo de los acontecimientos; pero también del flujo del tiempo — el río en que los troncos corren".³³ Lo que WITTGENSTEIN quiere decir es que esta analogía, que hasta cierto punto está implícita en nuestro lenguaje, es una de las fuentes de nuestra perplejidad filosófica. Como dice, nuestro simbolismo

30. *Ibid.*, p. 252.

31. *Ibid.*, p. 268.

32. *The Blue and Brown Books*, Harper and Brothers, 1958, p. 107.

33. *Ibid.*, pp. 107-108.

nos parece permitir tales cuestiones como "¿A dónde va la llama de una vela cuando se apaga con un soplo?", "¿A dónde va la luz?", o "¿A dónde va el pasado?".³⁴

27. La analogía también sugiere que las palabras "pasado", "futuro", y "presente" son los nombres de entidades. De consiguiente, San Agustín trata de hallar qué es lo que nombran, y sólo da con el resultado de que lo que nombran no podría existir, o existe tan velozmente que no podría tener ninguna duración. Concluye que el pasado, el presente y el futuro deben existir en la mente, ya que no puede encontrar nada más cuyas palabras podrían nombrar, aparte de algún proceso mental. La siguiente observación que WITTGENSTEIN hace es de lo más oportuna en esta conexión. "Cuando no podemos comprender el uso de una palabra lo tomamos como la expresión de un *proceso* estrambótico. (Así como creemos que el tiempo es un medio estrambótico, y la mente una clase de ente estrambótico)".³⁵ Lo esencial es que estas palabras no podrían ser nombres, como "esto" tampoco es el nombre de algo. Ya que un nombre propio como el de "Smith" se puede usar en la frase siguiente. "Este es Smith", mientras que sería lógicamente raro decir "Este es éste", o "Esto es el pasado (el futuro o el presente)". Tampoco podemos decir "Esto es hace un año", "Esto es de aquí a un año", o "Esto es ahora".³⁶

28. Desgraciadamente la teoría de la significación (theory of meaning) de San Agustín y la descripción de arriba se rezuerfan mutuamente. En el *De magistro*, por ejemplo, sostiene la tesis de que las palabras significan cosas de una clase u otra; y lo que ellas representan parece ser su significado. Pero esta creencia ignora el hecho de que no todas las palabras son nombres. Más aún, es una teoría de la significación errónea, ya que incluso si todas las palabras fueran nombres, su significado no podría ser identificado con lo que ellas nombran. De lo contrario, como WITTGENSTEIN dice,³⁷ un nombre se tornaría insignificante si cesara de haber alguien que lo llevara, por ejemplo, si el portador del nombre muriera, pero esto no es verdad.

29. Recapitulando: La conclusión original de San Agustín de que el pasado y el futuro no existen se apoya en una defectuosa teoría de la significación y en una descripción particular del tiempo, las cuales le guían a buscar alguna clase de entidad que pueda llamarse "pasado" o "futuro". Al no encontrar una entidad física, postula una mental.

30. Por supuesto, que San Agustín tiene razón cuando dice que en cierto sentido el pasado y el futuro no existen. Por ejemplo, ni el centésimo presidente de los Estados Unidos ni Jorge Washington existen ahora. No obstante, pueden haber hechos acerca del futuro tan bien como del pasado, y es en este sentido que ambos el futuro y el pasado existen. De esta suerte, cuando un astrónomo calcula un eclipse de sol, no imagina que el futuro está escondido porque no tiene existencia. Tampoco cree el historiador que el pasado no existe, excepto en el sentido trivial que ya he mencionado.

34. *Ibid.*, p. 108.

35. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, 1953, p. 79e, section 196.

36. *The Blue and Brown Books*, pp. 108-109.

37. *Philosophical Investigations*, p. 20e, section 40.

31. Es dudoso también el argumento con el que San Agustín quiere mostrar que no hay presente que dure. Comienza, como hemos visto, preguntándose si cien años pueden estar presentes a la vez; luego considera si un año, un mes, un día, y así sucesivamente pueden estar presentes. Aproximadamente su argumento es que ninguno de los tiempos mencionados pueden estar presentes a la vez, ya que siempre se pueden dividir en unidades menores de tiempo, y de ellas sólo una estará presente a la vez; por tanto, el único tiempo que está verdaderamente presente es un instante indivisible de tiempo, y éste no es mensurable porque no tiene duración. Es importante notar que a medida que San Agustín va reduciendo cien años a un instante indivisible de tiempo, va cambiando y limitando continuamente su uso de la palabra *presente*. Para mostrar que cien años no pueden estar presentes a la vez, arguye que, por ejemplo, sólo un año está presente a la vez; luego para mostrar que un año no puede estar presente a la vez, arguye que sólo un mes está presente a la vez, y así sucesivamente. De esta suerte se encuentra metido en tales contradicciones como por ejemplo: el año que es ahora no está en sí mismo presente,³⁸ que es como si dijéramos que el año presente no es presente. ¡Pero por descontado que lo es! El hecho de que las palabras *presente*, *corriente* y *ahora* puedan usarse en sentido más o menos amplio, parece permitir que San Agustín se encuentre metido en tales contradicciones manifiestas. Por ejemplo, es perfectamente correcto decir que estamos ahora viviendo en el año 1965, o que el siglo presente es el siglo 20, o que estamos ahora en el mes de febrero. Tales observaciones son bien compatibles las unas con las otras y no "lo que es presente no es presente". Esto es, las normas de lo que es presente no son fijadas, rígidas o inalterables, sino que dependen de lo que estemos interesados y de lo que estemos hablando. Sin embargo, San Agustín da la impresión de que no hay tiempo que pueda llamarse presente si se puede dividir en partes más pequeñas. Consecuentemente, sin saberlo prescribe que ningún intervalo de tiempo se llamará presente a menos que sea un instante indivisible. Parece darse cuenta de las consecuencias de tal prescripción verbal; en particular, que es imposible encontrar un tiempo que podamos llamar presente, ya que tan pronto como decimos que lo hemos encontrado, el momento en cuestión ya habrá desaparecido. Pero San Agustín no parece darse cuenta de que de esta manera está tergiversando el uso de la palabra *presente* en vez de aclararlo.

32. WITTGENSTEIN dice algunas cosas muy pertinentes tocante a este punto.³⁹ Insiste que en general el lenguaje no se usa según reglas estrictas. Más importante aún, se da cuenta de que a menudo podemos crear rompecabezas filosóficos cuando comparamos la manera en que usamos palabras con otro uso de palabras según reglas exactas, y se refiere a San Agustín y a sus problemas con el tiempo para el caso en cuestión.⁴⁰ Según WITTGENSTEIN lo que deja a San Agustín perplejo es la gramática de la palabra "tiem-

38. *The Confessions*, p. 255.

39. *The Blue and Brown Books*, p. 25.

40. *Ibid.*, p. 26.

po". Parte de esta perplejidad la considero debida al fallo en apreciar cómo la palabra *ahora* o *presente* es usada. Pero WITTGENSTEIN añade que es también debido al conflicto entre dos usos diferentes del verbo "medir". Según WITTGENSTEIN, San AGUSTÍN constantemente piensa en el proceso de medir una *longitud*. WITTGENSTEIN, por tanto, mantiene que la manera de resolver este enigma es comparar lo que queremos decir al referirnos a "medición" cuando se aplica, digamos, "a una distancia sobre una tira en movimiento" con la manera en que se aplica al tiempo. Lo que quiere decir es que no medimos el tiempo de la manera que mediríamos la longitud de cualquier objeto físico.

33. En conclusión quiero examinar si la explicación final que San AGUSTÍN da del tiempo es adecuada. Como se dijo antes, parece creer que el tiempo es una prolongación o extensión de la mente, una clase de impresión mental. No obstante, hay una ambigüedad en su descripción, ya que en una página⁴¹ San AGUSTÍN habla de medir la impresión que las cosas, a medida que pasan, nos causan en nuestra mente, y también se refiere a tal impresión como si ésta fuera el tiempo. Pero entonces parece ser que San AGUSTÍN tiene dos concepciones distintas del tiempo, porque distingue aquello en cuyos términos medimos el movimiento de un cuerpo con el movimiento del cuerpo; y es al primero al que llama tiempo.⁴² Con tal raciocinio me parece a mí que debería sostener que el medio con que medimos una impresión es en efecto el tiempo, y por tanto, no se debe identificar con la impresión misma. Pero si éste es su punto de vista, todavía nos debe una explicación de lo que es el tiempo. Todo lo que sabemos es que podemos medir nuestras impresiones con el tiempo. San AGUSTÍN expone explícitamente su segunda, y aparentemente oficial, concepción del tiempo en los términos siguientes: el tiempo es una impresión mental. Quizá San AGUSTÍN mantendría que ésta es su única concepción del tiempo, y que lo que yo alego ser dos diferentes puntos de vista, pueden demostrarse que son uno de la siguiente manera: el tiempo es una impresión mental, no obstante cada una de estas impresiones se pueden medir con impresiones "más cortas". En otra parte⁴³ San AGUSTÍN habla de medir el tiempo dividiéndolo. Pero si ésta es su respuesta, se podría preguntar cómo es que impresiones más cortas pueden medir otras más largas. Más aún, ¿con qué unidades podemos medir estas impresiones más cortas? Una vez más parece que nos vemos envueltos en una cierta regresión. Por el contrario, decir que sabemos simplemente cuán "largas" son nuestras impresiones, no sería admisible como respuesta; ciertamente San AGUSTÍN jamás la acepta en ninguna otra parte de sus investigaciones sobre el tiempo. Su descripción se vuelve manifiestamente menos clara y satisfactoria cuando consideramos que la *longitud* o *cortedad* de las impresiones debe tomarse metafóricamente, y que, en vista del hecho de que San AGUSTÍN no concibe la mente como un objeto físico, él nunca querría sostener que la mente jamás pudiera ser literalmente

41. *The Confessions*, p. 266.

42. *Ibid.*, p. 262.

43. *Ibid.*, p. 263.

alargada o extensa. Así, vemos que, preocupado con el tiempo como longitud, pero incapaz de encontrar tal longitud, San AGUSTÍN internaliza el tiempo junto con la vara mental e inmaterial de medir el tiempo. Pero tal vara de medir ~~cesa~~ de medir.

34. Sin embargo, la posición final de San AGUSTÍN es limitada por algo más que por falta de claridad. Digamos, por ejemplo, que estamos de acuerdo con que tenemos tanto una idea de "las cinco" horas como una idea de "una hora". Para él, aparentemente tales ideas no envuelven necesariamente ninguna referencia a relojes, o a cualquier otro instrumento que usemos ordinariamente para medir el tiempo. Si ésta es una interpretación correcta de lo que San AGUSTÍN quiere decir, entonces parece ser justo objetar, como WITTGENSTEIN lo hace,⁴⁴ que las ideas de "las cinco" y de "una hora" que San AGUSTÍN tiene "necesitan una explicación", ya que nuestras ideas de "las cinco" y de "una hora" ciertamente requieren alguna referencia a relojes, o al menos a algún instrumento de medir el tiempo. WITTGENSTEIN escribe: "Si no existieran todas las conexiones que dan a nuestra medida del tiempo significado e importancia" (esto es, si no hubieran relojes o no hubiera nunca necesidad de usarlos para decir la hora, etcétera) entonces "la medida del tiempo o habría perdido su significado (al igual que la acción de dar jaque mate, si el juego del ajedrez fuera a desaparecer), o tendría un significado muy distinto".⁴⁵

35. Parece, entonces, que nuestra medida del tiempo no es como la de San AGUSTÍN. Consecuentemente, nuestra noción del tiempo tampoco es como la de él, aun cuando puedan haber similitudes entre el significado que él y nosotros damos al tiempo. Por ejemplo, la teoría de San AGUSTÍN nos permite tener una noción del mismo tiempo, del antes y del después, la cual en varias maneras se parece a nuestra noción presente de "al mismo tiempo", del "antes" y del "después"; ya que hasta cierto punto podemos — sin relojes — percibir, recordar y esperar, aquello que precederá, seguirá o sucederá al mismo tiempo que otra cosa. Pero cuando hablamos de algo más complicado, como dar la hora correctamente, la teoría del tiempo de San AGUSTÍN nos defrauda, ya que con tal teoría no podemos dar sentido alguno a tal noción. WITTGENSTEIN considera la siguiente objeción que podría hacer un seguidor de San AGUSTÍN en el siglo veinte, en respuesta a lo que se acaba de decir: "Pero ciertamente que puedo recurrir de una memoria a otra. Por ejemplo, no sé si he recordado bien el tiempo de partida de un tren, y para estar seguro visualizo cómo era la página del horario".⁴⁶ WITTGENSTEIN replica que no es lo mismo. Escribe: "este proceso tiene que producir una memoria que es, en efecto, *correcta*. Si la imagen mental del horario no se pudiera *poner a prueba* por su exactitud ¿cómo podría confirmarse la exactitud de la primera memoria? (Como si alguien fuera a comprar varias copias del diario de la mañana para cerciorarse de que lo que dice el diario es verdad.) Buscar un horario en la imaginación

44. *The Blue and Brown Books*, p. 106.

45. *Foundations of Mathematics*, Basil Blackwell, 1956, pp. 173-74.

46. *Philosophical Investigations*, pp. 93e-94e, section 265.

no es lo mismo que buscar un horario. Decir que lo es sería comparable a decir que la imagen del resultado de un experimento imaginado, es el resultado de un experimento, lo cual sería falso". Por lo tanto, no vale que nuestra memoria preserve una representación de lo que vio, o de lo que sucedió y cuánto tardó en suceder "permitiéndonos mirar en el pasado (como si miráramos a través de un catalejo)".⁴⁷

36. Si San Agustín replicara que sabemos si nuestra medida interna del tiempo es correcta por medio de la verdad que, dentro de nosotros, nos enseña, o por medio de la certeza inmediata de experiencia interna, o a través de nuestra fe en Jesucristo, esto de ninguna manera eliminaría la necesidad de algún criterio exterior de corrección. Como WITTGENSTEIN observa: "La frase 'Estos tictacs siguen a intervalos iguales' tiene una gramática, si los tictacs son los tictacs de un péndulo y el criterio de su regularidad es el resultado de medidas que hemos tomado en nuestro aparato, y otra gramática si los tictacs son los tictacs que imaginamos".⁴⁸ En el último caso no hay tictacs, ya que únicamente damos una semejanza (imagen) cuando hablamos de un reloj interior; por lo tanto, los tictacs que imaginamos ni son públicos ni en cualquier otro sentido objetivos mensurables, distintos de los tictacs de un reloj real.

37. San Agustín, entonces, ha bosquejado otra y más primitiva concepción del tiempo. Pero no ha explicado nuestra noción del tiempo, la cual es bastante distinta de la de él; por ejemplo, ésta implica relojes y otros instrumentos para medir el tiempo. Para abreviar, la identificación del tiempo de San Agustín con nuestras expectativas, memorias y consideración de la duración, no hace justicia a nuestra concepción más complicada del tiempo, la cual todavía queda sin explicación.

Stanford, California.

47. *Ibid.*, p. 157e, section 604.

48. *The Blue and Brown Books*, p. 171₃.