

WITTGENSTEIN, EL PROBLEMA DEL TIEMPO Y LA TRADICIÓN MÍSTICA.



VICTOR
EMILIO
PARRA
Universidad
Nacional

Resumen: El presente trabajo, es un intento de relacionar el aforismo 6.4311 del *Tractatus* (especialmente la distinción entre tiempo y eternidad), con el tratamiento que ha dado al problema del tiempo la tradición mística, en especial el que le han dado Plotino y San Agustín. Para tal efecto, se expondrá la concepción plotiniana de eternidad junto con algunas consideraciones acerca de por qué el tiempo no puede ser considerado como medida del movimiento. Luego se mostrará el argumento agustiniano que concluye que el tiempo no puede ser considerado como independiente del alma, lo que ligará el problema del tiempo al problema de la unidad y la multiplicidad (al problema del alma). Finalmente se mostrará el papel que juega el *presente* en la tradición mística como puente entre lo temporal y lo eterno (entre lo múltiple y lo uno). En esta última parte se introducirán las consideraciones wittgensteinianas al respecto, junto con algunas consideraciones epicúreas sobre la muerte.

Abstract: This work is an effort of showing a relationship between aphorism 6.4311 of the *Tractatus* (specially the distinction between time and eternity) and the mystical traditional claims about time, specially Plotino and Saint Augustine's claims. In order to achieve this goal, the plotinian conception of eternity will be exposed and some considerations about why time can not be treated as measure of the movement. Then, it will be shown the agustinian reasoning which concludes that time can not be conceived like being independent from the soul. This claim is supposed to show that time problem is tied to Unity and plurality problem (the soul problem), and finally the essential role of present time in mystical tradition will be shown, playing the roll of bridge between temporality and eternity. In this last part, wittgensteinian considerations will be introduced about this point and also some epicurean views about death.

Para Plotino eternidad y tiempo son dos cosas distintas. Esta distinción implica que es erróneo considerar a la eternidad como tiempo infinito. Ya Platón en el *Timeo*, marcaba la diferencia al concebir el tiempo como la imagen móvil de la eternidad (Cfr. *Timeo* 37 d 5-7). Esta concepción implica la subordinación del tiempo a la eternidad: El tiempo es explicable en términos de eternidad pero no al contrario.

Plotino, en el tratado III de sus *Enéadas*, se dedica a hacer clara esta diferencia. Para tal efecto, inicia preguntándose qué es la eternidad (Cfr. *Enéadas* III, 7. 2, 1) y la define como «una vida que permanece en identidad por razón de que posee siempre la totalidad de su ser, no ahora una parte y luego otra, sino toda a la vez, y porque no es ahora unas cosas y luego otras, sino que es una plenitud indivisa» (*Enéadas* III, 7. 3, 17-19). Y en lo que sigue, se dedica a aclarar su definición: en efecto, para una vida tal que posee la totalidad de su ser, a la que no le falta nada (pues es plena) y que es una (indivisa), carece de sentido el 'fue' y el 'será'. Aquél, porque «¿qué hay que haya sido suyo y dejó de existir?» (*Enéadas* III, 7. 3, 34) y éste, porque «¿qué hay que esté por ser suyo?» (*Enéadas* III, 7. 3, 33) o mejor «¿qué hay que pueda llegar a ser suyo más tarde que no sea suyo ahora, si tampoco él ha de ser algo que no sea ya?» (*Enéadas* III, 7. 3, 26-27). Tenemos entonces, según Plotino, que el ser de la eternidad



consiste, no en lo que 'fue' ni lo que 'será', sino sólo en lo que 'es' y en lo que *es ahora*, pues su 'es' «ni cambia en el <será> ni ha cambiado» (*Eneadas III*, 7. 3, 35).

Adjudicar futuro a lo eterno es atentar contra su carácter de plenitud (por eso, ni siquiera puede decirse de la eternidad que *perdura*) pues en la medida en que es pleno, no necesita de nada y no hay nada que haya de ser suyo en lo venidero, pues de haberlo, sería señal de que lo eterno (el Ser verdaderamente total) carece de algo que aun no posee y en esa medida no puede ser pleno (o total)(Cfr. *Eneadas III*, 7. 4, 15-16). Más tarde, con el místico alemán Meister Eckhart se expresará la misma idea en un lenguaje más religioso: en Dios no hay tiempo porque si fuera tocado por él, entonces dejaría de ser Dios (Cfr. Fatone, 1963, p. 26).

Una vez se ha definido la eternidad y se han dado sus características esenciales, la especulación filosófica de las *Eneadas* (y del libro XI de las *Confesiones* de San Agustín), se orienta a rechazar la idea de que el tiempo es un concepto derivado del movimiento e independiente del alma. Si el tiempo es la medida del movimiento, entonces a pesar de que seamos capaces de decir cuánto tiempo ha durado un movimiento, es decir, a pesar de que seamos capaces de decir que cierto tiempo es de una dimensión determinada, antes es necesario decir qué es aquello que es de una dimensión determinada(Cfr. *Eneadas III*, 7. 9, 50-51). En palabras de Plotino: «Decir que el tiempo es un concomitante del movimiento, no es propio de quien trata de enseñar. Es decir, con ello no ha dicho nada si no ha dicho antes en qué consiste ese concomitante» (*Eneadas III*, 7. 10, 1-3). Pero, si el tiempo no consiste en la medida del movimiento, entonces ¿qué es?

Agustín, asombrado ante la impiedad de los que se preguntan qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra, dedica el libro XI de las *Confesiones* a la cuestión de qué es el tiempo. En general, el razonamiento de Agustín es como sigue: con frecuencia hablamos de 'tiempo largo' o 'tiempo corto' para referirnos al pasado o al futuro (decimos por ejemplo, 'hace mucho que tal y tal cosa' o 'hasta dentro de mucho tal y tal otra', etc.). Sin embargo, si el pasado ya no existe y el futuro aún no es, ¿cómo puede ser largo o corto algo que no existe? Luego, tendremos que decir -hablando más estrictamente- el pasado 'fue largo' y el futuro 'será largo'. Pero si el pasado 'fue largo' ¿lo fue cuando era pasado o cuando seguía siendo presente? No pudo serlo cuando era pasado, pues como el pasado ya no es, entonces no es susceptible de ser largo; luego, sólo tenemos derecho a decir que «largo fue aquel tiempo mientras fue presente» (*Confesiones*, XI, 15) pues sólo en el presente no había pasado aun y no había dejado de ser; aún era y podía ser largo. Pero examinemos más detenidamente si el tiempo presente puede ser largo. ¿Un año presente, por ejemplo, es un tiempo largo? Si estamos en el primer día de ese año, ese día está presente y los 364 restantes son futuro y no existen aún. Si estamos en el segundo día del año, tenemos un día pasado, uno presente y 363 futuros y así cualquier día del año será presente, los anteriores a él, pasados, y los que vienen después futuros. Luego un año no puede ser presente. Pero ni aún de un día podemos decir que es presente, pues el día consta de 24 horas. La primera de éstas tiene como futuras a todas las demás y la última a todas las anteriores como pasadas. Cualquiera de las horas intermedias entre la primera y la última tendrá detrás de ella las horas pasadas y delante las futuras. Igualmente, las horas se componen de instantes fugaces; los idos son pasado y los que quedan futuro. Entonces, ¿dónde está el tiempo al que podemos llamar presente? El presente, de existir, no ha de tener duración ni extensión: «De hecho, el único tiempo que se



puede llamar presente es un instante, si por tal concebimos lo que no se puede dividir en fracciones por pequeñas que sean. Y un instante tan corto como éste pasa tan rápidamente del futuro al pasado que su duración es apenas imperceptible. Si su duración se prolongara podría dividirse en pasado y futuro. Cuando es presente no tiene duración o extensión» (*Confesiones*, XI, 15).

Sigue siendo inquietante, sin embargo, que seamos capaces de medir el tiempo. Comparamos intervalos de tiempo y los juzgamos iguales o desiguales. ¿Qué son entonces el pasado y el futuro? Lo único claro hasta ahora es que sean lo que sean no existen sino en cuanto presentes (pues el pasado *ya* no es y el futuro *aun* no existe). Respecto a las cosas pasadas obsérvese- razona Agustín- que no son las cosas mismas las que se sacan de la memoria, sino que más bien son «las palabras que provocan sus imágenes que dejaron impresa su huella en el alma al pasar a través de los sentidos» (*Confesiones*, XI, 18). Así por ejemplo, mi niñez ya no existe (podríamos decir que existe en el pasado pero éste ya no existe). Sin embargo, cuando quiero recordar la imagen de mi niñez la 'veo' en el presente, gracias a que está aún en mi memoria. De igual forma mi vejez aún no existe (existe de cierta forma en el futuro pero éste aún no es). Sin embargo, dadas mis condiciones actuales, puedo hacerme una imagen de cómo será mi vejez o cómo espero que sea. Pero esta imagen la percibo en el presente. Luego, para hablar con propiedad diremos que los tiempos no son pasado, presente y futuro, sino más bien un presente de las cosas pasadas (memoria), un presente de las cosas presentes (percepción o visión) y un presente de las cosas futuras (la espera). Es así como el alma espera, atiende y recuerda: «El futuro que espera, pasa por el presente -al que está atento- hacia el pasado que recuerda» (*Confesiones*, XI,28). El futuro aún no existe, pero existe en el alma la expectación del futuro; el pasado ya no existe, pero hay en el alma la memoria del pasado; y a pesar de que el presente carece de extensión, la atención y percepción están en él.

Luego, no es el futuro lo que es largo: larga es la expectación por el futuro; igual, el pasado tampoco: largo es el recuerdo o la memoria del pasado(Cfr. *Confesiones*, XI,28).

En conclusión, es en el alma donde se mide el tiempo (el alma espera, atiende y recuerda), y lo que se mide es la «sensación impresa por las cosas que pasan y se queda impresa [en el alma] después que han pasado» (*Confesiones*, XI,27). Tenemos entonces, que el tiempo no es la medida del movimiento, sino una cierta función del alma. Plotino igualmente define al tiempo como «la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro» (*Enéadas III*, 7. 11, 44-45). El tiempo no existe independientemente del alma, pues sólo en el alma se da la memoria del pasado, la atención del presente y la expectativa del futuro. Y del tiempo, lo único real a pesar de su inextensión, es el presente (A esta misma conclusión de que lo único real es el presente, había va arribado el filósofo oriental Nâgârjuna)(Cfr. Fatone, 1963, p. 29). De negarlo, negaremos también la esencia del alma misma, pues sin presente no hay memoria (entendida como referencia del pasado al presente o del presente al pasado) ni esperanza (referencia del futuro al presente o del presente al futuro).

Si el tiempo le es inherente al alma, abordar el problema del tiempo implica abordar el problema del alma, de la multiplicidad y la unidad(Cfr. Fatone, 1963, p. 26). En la tradición mística tanto oriental como occidental, el problema del origen del tiempo está indisolublemente ligado al problema de la multiplicidad de la existencia frente a la unidad del ser. Para Plotino, por ejemplo, el tiempo nace cuando cierta



'naturaleza afanosa' o 'potencia desasosegada' (el Alma inferior) presente en el Ser Uno y Eterno, opta por «buscar más que lo presente» y ponerse en movimiento, pues se negaba a que todo el Ser Inteligible le fuese presente de golpe y decide pluralizarse (Cfr. *Enéadas III*, 7. 15-25). En algunas doctrinas orientales, se habla del Ser que tuvo miedo de su soledad y quiso ser dos (Cfr. Fatone, 1963, p.26). También se dice en textos religiosos orientales que la revelación de los himnos sagrados de la religión védica era demasiado para un solo vidente y por esta razón fue necesario multiplicar su número con el fin de que la revelación fuera soportable.

Independientemente de las similitudes entre diversas corrientes místicas, lo fundamental es el contraste: A la dispersión del alma que se multiplica en su querer, percibir y recordar, se opone lo Eterno, lo Absoluto, que nada quiere, que no piensa y que no tiene nada que recordar (Dios es eternamente joven, se dirá en la tradición mística cristiana) (Cfr. Fatone, 1963, p. 27).

La experiencia mística, tiene por objeto precisamente romper con dicha oposición. El místico en su experiencia busca ser uno con el Uno: «En esta desaparición de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto consiste la gran realización mística» (James, 1960, p.321). Sin embargo, nuestra alma se halla inmersa en la temporalidad; entonces, ¿en lo temporal, dónde encontramos el acceso a lo eterno? ¿Dónde coinciden tiempo y eternidad?

Responder a esta pregunta requiere de un breve resumen de lo que hasta ahora hemos establecido. En primer lugar, señalemos que el análisis del tiempo en San Agustín reveló que de lo temporal lo único real es el presente, pues el pasado ya no existe y el futuro aún no existe; luego, la realidad del tiempo consiste en el presente. ¿Y en qué consiste la realidad de lo eterno? En su presente, pues recordemos que para Plotino al ser de la eternidad no le corresponder el 'fue' ni el 'será' sino sólo el 'es'. Por tanto, tiempo y eternidad coinciden en el presente: el místico, quien -para usar los términos de James- busca romper las barreras usuales entre su alma y Dios, acude a la *vida en el presente* para lograrlo.

Para algunos místicos contemporáneos, que sin duda han sido influenciados por la tradición precedente, este 'acceso' a lo eterno no ha pasado desapercibido. Wittgenstein por ejemplo, escribe: «Vive eternamente quien vive en el presente» (*Tractatus*, 6.4311). Para el místico, la eternidad está en todo presente y todo presente está en la eternidad (Cfr. Fatone, 1963, p. 30). La mística entonces, se erige como glorificación de la eternidad (Cfr. *Ibidem*), pero de la eternidad entendida como presente y no como duración temporal infinita: «Si por eternidad» -leemos también en el *Tractatus*- «se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente» (*Tractatus*, 6.4311). Esperar que nuestra vida se prolongue «hasta el infinito en dirección por siempre a lo consecutivo» (*Eneadas III*, 7. 11, 54-55) en vez de ser «lo infinito en acto y entero» (*Eneadas*, III, 7. 11, 53) (Lo infinito en potencia es el tiempo. Lo infinito en acto es la eternidad, el presente), en vez de ser lo infinito *ya*, lo eterno, es una función más del alma, que se ha puesto en movimiento gracias a esa «potencia desasosegada» que la ha llevado a «buscar más que lo presente» (*Eneadas III*, 7, 11, 16). Y cuando el Alma se vuelve a lo eterno a través del presente del tiempo, cesa su actividad y se queda quieta, pues en tal caso «¿Qué quedaría va a continuación de la eternidad? ¿Qué sucesión de una cosa tras otra si todas las cosas se habrían quedado quietas en unidad? ¿Qué habría ya de anterior? ¿Qué de posterior o venidero?» (*Enéadas III*, 7. 12, 11-14) Wittgenstein, en

el *Diario Filosófico* escribe: «Pero, ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿que se viva en lo eterno y no en el tiempo?» (*Diario Filosófico*, 1982, p. 127). Vivir en el presente, en lo eterno, implica vivir de modo tal que la vida deje de ser un problema (en términos plotinianos, vivir de tal forma que el Alma cese su actividad y se quede quieta). Pero, ¿Por qué la vida en el presente deja de ser problemática? ¿Por qué -como señala Wittgenstein en el *Diario filosófico* (página 129)- «sólo quien no vive en el tiempo haciéndolo en el presente, es feliz»? Porque sólo «quien vive en el presente, vive sin temor ni esperanza» (*Diario Filosófico*, 1982, p. 131).

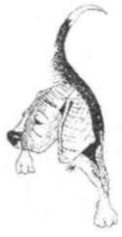
Vivir en el presente implica un sacrificio del pasado y del futuro. Ya Agustín, por ejemplo, escribía: «Miraré hacia adelante, olvidándome de todo lo pasado, sin extender mi deseo a las cosas futuras y transitorias, sino estando atento a las que están delante de nosotros. No es la distracción sino la atención la que me lleva en este camino hacia la palma de la vocación de lo alto, donde oiré la voz de tu alabanza y contemplaré tu gozo, que no viene ni pasa.» (*Confesiones*, XI, 29). Wittgenstein sin embargo, parece dar más énfasis a la necesidad de abrogar el futuro: vivir en el presente es esencialmente vivir sin esperanzas, sin más finalidad que la vida misma¹.

Esperar algo de los hechos es arriesgarnos a ver defraudadas nuestras esperanzas. La esperanza de que nuestra vida se prolongue infinitamente en el tiempo, por ejemplo, puede verse defraudada por la muerte. Quien espera algo de los hechos, teme que éstos no sean benignos con su esperanza. Por eso, quien es feliz, quien no espera, no debe sentir temor ni aún ante la muerte (Cfr. Wittgenstein, 1982, p. 128), porque precisamente es el temor a la muerte «el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala» (*Diario Filosófico*, 1982, p-129) o valga decir, basada en la esperanza (en la inquietud del alma).

El aforismo 6.4311 del *Tractatus* empieza así: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.» Esta idea wittgensteiniana es muy epicúrea. Epicuro en carta a Meneceo escribe: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son.» (Epicuro, 1995, p.24 y ss) No se vive la muerte, porque cuando ésta es, nosotros ya no somos. La muerte en sí no aflige; lo que aflige es su espera. Pero para quien vive en el presente no hay espera (Cfr. Wittgenstein, 1982, p. 131) ni ansia de inmortalidad, luego para quien vive en el presente la muerte nada es: no hay muerte para la vida en el presente.



¹ En *Diario Filosófico* página 127. Wittgenstein apoya la afirmación de Dostoiewski, según la cual, es feliz quien satisface la necesidad de la existencia, es decir, quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma



BIBLIOGRAFÍA

Epicuro (1995)

Sobre la felicidad, Norma, Bogotá.

Plotino (1985)

Las Eneadas, Gredos, Madrid.

San Agustín (1993)

Las Confesiones, Aitava, Barcelona.

Wittgenstein, Ludwig

(1994) *Tractatus Logico Philosophicus*, Aitava, Barcelona.

(1982) *Diario Filosófico*, Ariel, Barcelona.

Fatone, Vicente (1963)

Temas de mística y religión, Bahía, Buenos Aires.

James, Williams (1960)

The Varieties of Religions Experience, The New American library, U.S.A.