

enseña, si se dice la verdad, sólo aquel que, mientras hablaba desde fuera, nos ha advertido que habita en la interioridad. Con su gracia tanto más lo amaré, cuanto más progrese en aprender”⁴⁵.

5. — Algunas conclusiones

A — El diálogo tiene una notable estructuración interna, lógica y organizada. El hecho de que no resulte fácil advertir todo esto inmediatamente no hace más que aumentar el mérito de Agustín, quien conduce con mano segura la conversación, sin nunca perder de vista la meta final.

B — Se observa que existe una estrecha relación entre el tema del lenguaje y el de la educación. Ambos aspectos son complementarios, de forma que no es conveniente separarlos produciendo una división entre las dos partes del diálogo. Conviene abordar *el De Magistro* en una *lectura unitaria*.

C — La experiencia personal de Agustín y sus ideas más profundas aparecen una y otra vez a lo largo de la conversación. Aún cuando pueda aceptarse la fuerte influencia de la filosofía, sobre todo neoplatónica, en sus desarrollos, la tesis fundamental está claramente fundada sobre datos bíblicos y de fe.

D — La fe, por medio de la Sagrada Escritura, le dice que hay un solo Maestro que está en los cielos. Sin embargo, la razón no solamente se ve obligada a aceptar el dato de fe, sino que también puede comprenderlo: “No debemos tener sólo fe, sino comenzar a tener también comprensión de la verdad”⁴⁶.

E — Es cierto que Agustín termina reduciendo el lenguaje a su materialidad y exterioridad, pero no lo hace para probar la imposibilidad de la palabra o la enseñanza, sino sus condiciones de posibilidad. Se quiere poner de relieve la interioridad y profundidad del espíritu del hombre.

F — En obras sucesivas, como por ejemplo en el *De Trinitate*, Agustín desarrollará todas las posibilidades latentes en la tesis del Maestro interior.

⁴⁵ 14, 46 (p. 794).

⁴⁶ 14, 46 (p. 792).

MOVIMIENTO APARENTE Y MOVIMIENTO REAL

por Guillermo HAHN — Silvia S. BAKIRDJIAN de HAHN (San Miguel)

“¿No será la ilusión de este movimiento producto de un movimiento interno de nuestra conciencia?”¹

Filosóficamente hablando, en el Occidente de los últimos dos siglos estamos signados por algo así como “la revancha de Heráclito”. Predominan los esfuerzos por comprender y explicitar el difícil “panta rei” que se esconde bajo la impasible máscara del ente consolidado por la “ratio”. De la monumental construcción hegeliana rescatamos como el mensaje más valioso la idea de que el Ser es proceso, el hombre libertad y la libertad autocreación. Es decir, movimiento del Ser a la Nada y de la Nada al Ser, movimiento que se mantiene así mismo cuando se devela el cambio aparente. Y si algo criticamos al viejo genio, con o sin fundamento, es la sombra de “continuismo” encapsulada en una Razón aparentemente sustancializada.

El mensaje se patentiza cuando Husserl proclama que el hombre es tiempo, y se radicaliza con Heidegger, que hace Tiempo al mismo Ser, de modo que en adelante sólo podemos hablar de “siendo”: “el Todo haciéndose”, diría Bergson, o “un cambio de dirección en estado naciente”. Parecería que no es posible torturar más a las pétreas palabras para permitir que a través de ellas se muestre la evanescencia del Movimiento puro.

Pero si esta “revancha” nos devuelve a Heráclito, en líneas generales el gran derrotado de los anteriores veinte siglos, el precio es muy alto. Porque los “grandes” que heredaron a Parménides son muy coherentes, en sí mismos y entre ellos, como quien sabe claramente que “lo que es, es”. Y resulta imposible expurgarlos de su “parmenidismo” sin perder toda su riqueza vital.

Por supuesto, sabemos que Platón está vivo: leemos, conocemos, comentamos a Platón. Y al hacerlo *sentimos*, tenemos convicción interna, de que hay en él algo vivo ahora. Pero si no aceptamos más que como una curiosidad histórica sus “esencias inmutables” hiperuránicas ¿podemos *con-cordar* (corazón a corazón) con él? Y sin esa concordancia ¿podemos hacer crecer a partir de él algo *vivo hoy*, algo de vida y muerte, en nuestra propia filosofía?

Sin el “motor inmóvil” o la “sustancia fiel a sí misma”, ¿podemos tomar de Aristóteles y Santo Tomás algo más que textos fuera de contexto? Es imprescindible, en un filosofar serio, la tarea crítica, y con ello resultan ineludibles las discusiones sobre la interpretación

¹ Ouspensky, P. D., *Tertium Organum*, 1911; trad. cast. H. Flores Sánchez, Bs. As., Kier, 1977.

de la interpretación. Pero no sólo eso. Porque la comunidad que nos confió el oficio filosófico, espera de nosotros la búsqueda de una sabiduría de y para la vida.

Necesitamos *una clave* para poder incorporar en esa búsqueda la palabra de los grandes maestros que privilegiaron la quietud, de modo que, con toda su riqueza, nos hable aún en esta época que privilegia o redescubre el movimiento.

Contradicción entre movimiento y quietud

Vamos a tratar de establecer la contradicción del modo más inmediato o "ingenuo" posible:

- por una parte, *nada puede ser si no es*, o sea, si no está establecido de algún modo en el ser. Esto implica "prima facie" algún modo de quietud, bajo la forma de *permanencia*;
- pero, por otra parte, la afirmación "nada puede ser si..." ya está postulando una condicionada prevalencia del ser sobre la nada, una activa superación de una pasiva inexistencia. Esto presupone una nada previa², aceptada la cual, sólo *hay* aquello que *está saliendo* de esa nada, que *se mueve siendo*. Este presupuesto es criticable³, pero si no se acepta algún modo de oscilación radical entre el ser y la nada, de la manera más absoluta que se pueda concebir, todo movimiento se reduce a fantasma o juego de palabras.

Ambas posiciones parecen desde siempre irreductibles.

Muy simplemente podríamos formular "*nada puede estar quieto y moverse al mismo tiempo y al mismo respecto*". Como la contradicción paralizante es lo que buscamos resolver, centramos nuestra atención en las condiciones que la ponen: criticaremos el "mismo tiempo" y el "mismo respecto" desde la experiencia de la conciencia; esta es la acotación metodológica.

Hay fórmulas que podrían concitar aceptación bastante amplia, como las de Bergson: "hay cambio, pero no hay cosa que cambie"⁴, o "el cambio... es la substancia misma de las cosas"⁵. Pero estas fór-

² Como expone Bachelard en *La dialéctica de la duración*, cuanto más nos adentramos en la estructura íntima del universo, más se impone la imagen de un abismal océano de nada del cual emergen como islas accidentales e improbables los existentes. El existencialismo es la actitud que responde a esta intuición.

³ Implica el peligro de una "entificación" de la nada: cf. B. Russell, *El conocimiento del mundo exterior*; H. Bergson, *La evolución creadora*.

⁴ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvement*, Paris, PUF (Édition du Centenaire), 1970, pág. 1381.

⁵ Id., pág. 1390.

⁶ J. Maritain, en "La filosofía bergsoniana" y otros escritos, critica la metafísica de la "durée" como camino inconcluso que no alcanza la idea de "substancia", y por ello naufraga en la evanescencia del movimiento

mulas suscitaron críticas, paradójicamente, desde las posiciones más encontradas del pensamiento⁶, porque falta explicitar aún el ámbito lógico y fenomenológico en que la posibilidad vislumbrada se realiza en concreto. Esta explicitación es posible, partiendo del análisis del "tiempo" y el "respecto" de nuestra contradicción. Si nos movemos en el ámbito fenomenológico, el "respecto" de que hablamos es la conciencia. Esto determina también el "tiempo" al que nos referiremos, que no puede ser otro que la temporalidad de la conciencia⁷. No podemos reducir el problema del movimiento a la temporalidad, pero aún considerando al tiempo algo más que "numerus motus", es obvio que ambos temas se iluminan mutuamente.

La relativización del tiempo y de la conciencia

Es posible que en la base de la rígida alternativa entre movimiento y quietud se encuentre un presupuesto no suficientemente explicitado en el sentido de que la conciencia, siendo una realidad simple y primordial, es homogénea y unívoca. Consecuentemente, el tiempo de la conciencia es también simple, homogéneo y universalmente determinado, netamente diferenciable de la realidad espacial o "res extensa".

Si tuviéramos acceso a un tiempo-conciencia cualitativamente heterogéneo, más dinámicamente relacionable con la totalidad del universo-fenómeno, quizá los términos contradictorios de movimiento y quietud podrían ponerse en fecunda circulación dialéctica.

Para ello sería útil, *analógicamente*, considerar una de las consecuencias de la mecánica relativista, en el sentido de que, cambiando de sistema de referencia, un conjunto de eventos sucesivos, puede hacerse simultáneo, y viceversa. Es decir que el observador, cambiando de sistema de referencia, puede hacer del movimiento, quietud, y de la quietud, movimiento, *respecto del mismo conjunto*.

Para que la analogía resulta aplicable, sería necesario que exista para la conciencia la posibilidad de tal "cambio de sistema de referencia". Según veremos, esa posibilidad existe, y está dada por la posibilidad de la conciencia de trasladar su "centro de gravedad" de una a otra de las dimensiones del tiempo.

puro, tránsito sin destino. La misma interpretación proviene de otros autores de orientación tomista, como E. Rideau, Roland-Gosselin, etc.

Sin embargo, por parte de autores más "dinamistas", se considera que la continuidad indivisa de la *duración*, oculta un substancialismo disimulado. Tal la denuncia de G. Bachelard (*La intuición del instante y La dialéctica de la duración*, principalmente), y H. Barreau ("Bergson et Zénon d'Elée", en *Rev. Phil. de Louvain*, 1969).

⁷ No nos referimos a una experiencia psicológica particular, sino, en el sentido de Husserl, a la "temporalidad inmanente a mi ser bajo la forma de una infinitud abierta de corriente de la conciencia...", y también "bajo la forma de una constitución constante de sus propios estados temporales en el interior de un tiempo universal" (*Meditaciones Cartesianas*, nº 46).

Las “dimensiones” del tiempo

La idea relativista de un universo tetradimensional (3 + 1)D, tres dimensiones del espacio y una del tiempo, trascendió pronto el campo de la ciencia matemática y proveyó de un nuevo lenguaje a diversas manifestaciones de la cultura y del pensamiento. En el campo de la filosofía suscitó polémicas, especialmente por el peligro de entenderlo como una cosificación del tiempo. Pero hubo que esperar algunas décadas el siguiente paso lógico: de considerar al tiempo como una dimensión más de la realidad total a preguntarse por las posibles dimensiones propias a la específica realidad temporal. Tenemos un sugestivo llamado de atención de Heidegger en *Tiempo y Ser*⁸ sobre las “dimensiones” del tiempo, tema que no ha sido desarrollado detenidamente sino hasta una obra reciente de Elliott Jaques: *La forma del tiempo*⁹ Este autor propone una comprensión del tiempo en dos dimensiones análogas a las tres del espacio, conformando un universo pentadimensional (3 + 2)D. Las dimensiones temporales quedan netamente caracterizadas como “sucesión” e “intención”. Coexisten y se complementan sin contradicciones, permitiendo armonizar el tiempo de las ciencias naturales, especialmente de la física, con el tiempo irreductible de la libertad humana, de la decisión, el proyecto y la meta voluntaria, parámetros ineludibles de las ciencias sociales

Curiosamente, un autor de principios de siglo, P. D. Ouspensky, expuso detalladamente en dos obras: *Tertium Organum* y *Un nuevo modelo del universo*, editadas en Inglaterra en 1911 y 1931, respectivamente, una concepción hexadimensional del universo (3 + 3)D, donde las tres dimensiones del tiempo son la expresión de propiedades o modalidades de la existencia consciente que encierran cierta dificultad en armonizarse dentro del estrecho marco habitual del tiempo de una dimensión. Estas obras, que no tuvieron eco en el ámbito filosófico debido a un lenguaje poco riguroso y a la mezcla de temas menos académicos, esperan una interpretación que permita aprovechar sus valiosas intuiciones básicas. Cuando esa tarea se realice, probablemente reencontraremos aspectos importantes de las tres “dimensiones” del tiempo que nos hablan desde el origen de nuestra cultura: “*chronos, eón y kairós*”.

No vamos a explayarnos más, en este trabajo, sobre la posible pluridimensionalidad del tiempo, sino que vamos a servirnos de las someras indicaciones vistas, como guía para explorar un ámbito en el cual el problema del movimiento se libere de estériles contradicciones.

La idea sería la siguiente: si el fenómeno que llamamos “tiempo” implica varias dimensiones, todas ellas deberán estar presentes o no habrá “tiempo” de ningún modo. No obstante, puede haber acentuaciones o predominancias cualitativas. Una catedral gótica es más vertical que un templo románico, aún cuando ambos son, obviamente, tridimen-

⁸ H. Heidegger, “*Temps et être*”, trad. fr. de J. Beaufret et al., en: *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 33.

⁹ E. Jaques, *The Form of Time*, New York, Crane Russak, 1982; trad. esp. J. L. Etcheverry, *La forma del tiempo*, Bs. As., Paidós, 1984.

sionales. Análogamente, la conciencia podría abrirse al movimiento desde modos o cualidades temporales que se manifiestan como uno u otro de esos aspectos que llamaríamos “dimensiones”. Volviendo a la analogía relativista: vamos a cambiar entre “sistemas de referencia” para comprender mejor la dialéctica del movimiento y la quietud.

Distintos niveles de tiempo-movimiento

La idea de relatividad puede ayudar a la apertura de un planteo menos rígido de nuestro problema si concebimos una *diversidad de niveles* de temporalidad consciente, o sea de conciencia de movimiento. Esta conciencia sería un “sistema de referencia” móvil, dependiendo de su situación el modo de fenómeno “tiempo” que origine. Veamos muy someramente tres posibles de esos “niveles”.

A) Una conciencia que se moviera reactivamente por las influencias externas, y que fuera tridimensional, es decir, predominantemente de comprensión representativa, objetivamente, reificante, con un débil componente temporal, ella misma se sentirá quieta en el centro de un separado mundo-cosa, y todo a su alrededor estará en movimiento caótico e imprevisible, “animado” y mágico. Como no se ve a sí misma ni a su propio movimiento, de ningún modo puede entender los movimientos que percibe a su alrededor y su mutua relación. Está en la posición del que viaja en auto pero no lo sabe, y no puede distinguir el movimiento de los otros vehículos, o de animales y personas, del “movimiento” de los postes de teléfono. Mientras se pensó que la Tierra estaba quieta en el centro, era imposible comprender las leyes mecánicas que rigen el curso de los cuerpos celestes; por lo tanto, era obvio que estaban “vivos”.

B) Para una conciencia de comprensión tetradimensional, es decir, capaz de verse a sí misma en el espacio moviéndose (fluyendo temporalmente) junto con todo y por las mismas leyes, conciencia para la cual habrá caído mucho de la ilusión de un omnipotente “libre albedrío”, el movimiento será universal y necesario, pero no caótico ni mágico, y la racionalidad de sus leyes, causas y efectos, se verá como el elemento permanente o quieto.

C) Veamos ahora el caso de una conciencia que comenzara a “aquietarse”. Que por un esfuerzo intenso y prolongado de condensación temporal, de memoria óptica, de unificación interior de los procesos y su sentido, fuera reduciendo poco a poco su dispersión. Sería una conciencia crecientemente capaz, como dice Bergson, de “tensarse” sobre sí misma, enrollando su propio tiempo como la cuerda de un reloj¹⁰, concentrando en sí la historia *sin perder la originalidad de cada evento particular*, pero haciendo patente lo que en ellos está sólo latente:

¹⁰ Cf. H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, Puf, 1970. La Energía Espiritual, pág. 837 (la conciencia “enrolla” el tiempo sobre sí misma); *Materia y Memoria*, pp. 342 ss. (grados de tensión de duración); *Ensayo...*, p. 61 (la duración es un esfuerzo); *La Energ...*, p. 818 ss. (la conciencia es unificación de tiempo); *Materia...*, p. 351-55 (espíritu es memoria: tiempo en tensión creciente).

que cada instante condensa y proyecta la totalidad del proceso, de principio a fin, mientras que la separación en momentos diferentes es sólo una manipulación utilitaria.

Para una conciencia así, el espacio entero contendría además plenamente la historia que se desarrolló en él, conformando un todo penta-dimensional, susceptible al tiempo bajo la forma de sucesión y también bajo la forma de copresencia, de “presentificación”, de “eterno ahora”.

¿Y cómo vería al movimiento?

En una primera instancia parecería que nos enfrentamos a una *supresión* del movimiento: lo ya sido, lo siendo y lo por ser *son* ahora. Los aparentes cambios superficiales sólo responden a la limitación de quien no puede ver el mundo sino a través de una ranura¹¹, estando obligado por ello a recorrerlo paulatinamente con su ranura-punto-de-vista, lo que produce la ilusión de movimiento. Lo real está quieto. Para la conciencia quieta el mundo se habría detenido. Pero esto es un malentendido.

El movimiento de la quietud

Dado que en el mundo mecánico la quietud se da de suyo y el movimiento exige un esfuerzo especial, se traslada linealmente esta experiencia al campo de la conciencia, interpretando la quietud como cesación de acción. Sin embargo, el caso es diametralmente lo opuesto: *la quietud del mundo mecánico es entrópica y la quietud de la conciencia es anti-entrópica*, ya que implica una “información” adicional: la resistencia al movimiento mecánico¹² que es el necesario y permanente “no vivientes”, p. 216.

¹¹ Ouspensky, *Tertium Organum*, p. 38. La misma idea de la “ranura” o intersticio en el mecanismo bloqueante y filtrante de nuestra percepción es expresada por Bergson utilizando la imagen del vértice de un cono invertido: ese punto único es el contacto entre el viviente y el mundo circundante aquí y ahora. La limitación, que reduce el punto de contacto a lo inmediatamente útil para los intereses vitales, mantiene en la sombra todo el resto del cono: la masa total de las experiencias anteriores y la percepción virtual, una relación más integradora con un universo más totalizado, que se abstrae por “anti-práctica” (ver *Materia y Memoria*, ed. cit., pp. 292-3).

¹² Aludimos aquí a la interpretación del segundo principio de la termodinámica desde el punto de vista de la cantidad de información, considerando el sentido entrópico de un proceso en la dirección de la menor cantidad de información o de mayor desorden. Sobre la aplicación de la entropía al estudio del fenómeno temporal, cf. H. Reichenbach, *The Direction of Time*, cap. IV, nº 20. Nosotros utilizamos este lenguaje considerando el hecho evidente de que se manifiesta mayor información (u orden) en el estado de quietud consciente, dado que es en sí más complejo e improbable (y de hecho menos frecuente). De todos modos hay que tener en cuenta las críticas posibles a la identificación de entropía con desorden, como en el caso de D. Bohm: “Algunas observaciones sobre la noción de orden”, en: C. H. Waddington y otros, *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza, 1976, p. 229. Mencionamos este artículo porque el autor considera estas nociones como “factor básico que unifique mente y materia, seres vivientes

nente soporte biológico de su manifestación. Esta detención surge y se mantiene sólo por un esfuerzo activo, y la interrupción de ese esfuerzo aparece inmediatamente el recomienzo del movimiento anterior, sentido como cambio de sí mismo y del mundo entorno¹³. Cualquiera puede experimentar esto tratando de detener el flujo de sus propios pensamientos.

Pero hay algo más: dijimos que la quietud consciente implica un *esfuerzo intencional*, una *tensión dirigida en un sentido*. Ese sentido es nuevo, no preexistía en el fenómeno ingenuamente móvil. *Ese sentido* es el que se inscribe ahora en la historia de los eventos internos y externos, reemplazando paulatinamente su significado inmediato aparente, primariamente utilitario para la vida, en la dirección de un significado más arquetípico. Al debilitarse la impresión perspectiva producida por el tiempo lineal sucesivo, se diluye la interpretación causa-efecto que le es propia, dando lugar a otro orden de precesión que aflora desde la “signatura” o sentido intrínseco de cada realidad. Padre precede a Hijo, no ya porque uno sea causa y el otro efecto, sino porque el significado Padre *precede* al significado Hijo, y éste *procede* de aquél sin que haya anterioridad o posterioridad temporal en el “eterno ahora”.

Entonces, aunque los eventos que constituyen el movimiento primitivo tiendan a concentrarse en quietud, simultáneamente y en proporción inversa se perfecciona su sentido intencional, evoluciona, se ilumina, crece cualitativamente, todo lo cual implica otro aspecto del *nuevo movimiento*, otra forma de *cambio* heterogénea e inconmensurable respecto de la que reemplaza.

El origen de la confusión

Dado que el nuevo movimiento abarca de algún modo la totalidad del anterior y pone esa totalidad en marcha transversalmente, en la dirección del sentido, es de suponer que se vivencia como “realísimo”, como ópticamente pleno, frente al cual toda forma anterior de movimiento aparece como pura ilusión¹⁴.

Así se expresa la experiencia y así comienza el problema. El lenguaje “proviene de y se dirige a” el mundo del movimiento ordinario, del cambio fenoménico. Ese cambio debe ser denunciado como inexistente si se quiere abrir un posible camino de comprensión al movimiento del sentido que, visto desde el cambio fenoménico, es la pura quietud de sí mismo.

Además, para el que persigue intensamente una meta, no hay otra realidad óptica que esa búsqueda, lo demás es fantasma; para el que ha vislumbrado el sentido, no existen las cosas sino su sentido: un árbol significa a El Arbol, una piedra a La Piedra, un charco

¹³ La extensión es una tensión que se interrumpe: la conciencia puede ser considerada una causa cuya detención *no suprime sino invierte el efecto*. (Bergson, *La Evolución Creadora*, p. 696).

¹⁴ Por eso la expresión antonomástica del “sentido”, los mitos y leyendas, escapan a toda cronología y se desarrollan “in illo tempore”.

a El Agua, todas las montañas del mundo serán apenas la imagen de La Montaña, y aún en su aparente quietud, confrontadas con La Quietud, se verán sin duda como “imagen móvil”.

Antes de intentar una explicación sobre el “movimiento transversal” (si es que cabe ese intento) el filósofo trata de expresar lo mejor posible la irrealidad del movimiento ordinario, irrealidad relativa a una conciencia capaz de percibir el “*tiempo transversal*”.

Después viene la decadencia de la idea primigenia: retomada la expresión por quienes no tienen acceso a la *experiencia* original, se *literaliza la denuncia de la falsedad del movimiento y de la supremacía de la quietud*. Esta interpretación prevalece, en el olvido del movimiento que engendró la quietud, olvido que se acentúa porque la tradición se inscribe en una organización social, y en toda organización social, quienes detentan el poder de decisión tienen interés en demostrar la superioridad óptica de la permanencia por sobre el cambio.

Lo que un hombre “despierto” vislumbró como sutil vibración entre el Ser y la Nada, otros hombres “dormidos” nos retransmiten como sombra chata de quietud inerte. Esta distinción nos viene desde antiguo, como veremos.

Heráclito y Platón

“Muerte es lo que vemos cuando estamos despiertos, mas lo que vemos cuando estamos dormidos, es sueño”.

HERÁCLITO, Frag. 1

El pensador de filiación eleática optaría por divulgar parcialmente la primera mitad de la sentencia de Heráclito. ¿Siguiendo qué designio? Que la antorcha de lo permanente pueda hacerse signo universal accesible al heredero común: la humanidad entera.

Y lo haría aún sacrificando a sabiendas una adecuada concepción de “vigilia”. “Vigilia” no es desde la antigüedad un término unívoco, como veremos. Un ejemplo de esto lo podemos rastrear en la más clásica disquisición sobre la naturaleza del tiempo: la de Platón en el *Timeo*.

Siempre pareció problemático el tránsito platónico del mundo inteligible, eterno, al devenir temporal, lo cual no es otra cosa que la dificultad de explicar la creación.

Los mitos que irrumpen en sus diálogos, molestos para algunos eruditos que practican la autocensura hermenéutica, tienen el mérito, según lo advirtió el mismo Plotino, de presentarse como un recurso que permite expresar lo que en verdad y en sí mismo está unido, bajo la figura de lo separado: eternidad-tiempo; inmutabilidad-movimiento; etcétera.

Pero la posibilidad de instalarse ya en otro ámbito de discurso ¿no alude a una pluralidad de niveles de percepción, de “vigilias”, de comprensión y de conciencia? En el caso de Platón creemos ver aludidos por lo menos *dos* niveles.

En el *Timeo*, sobre el final del relato acerca del nacimiento del Tiempo (38 b), Platón abandona el estilo un tanto épico del pasaje y, a propósito de ciertas expresiones referidas al movimiento (“lo que

deviene *ha* devenido”, “lo que deviene *está* en trance de devenir”, “el futuro *es* futuro”) confiesa la imprecisión de las mismas, imprecisión obviada por el uso, y uso convalidado porque “no ha llegado aún la ocasión oportuna”.

A nuestro juicio la advertencia admite por lo menos dos lecturas relacionadas con el tema que nos ocupa.

La primera y la más asequible es la intención de separar el Tiempo-Génesis de la “Ousía”—Ser verdadero. Esta primera interpretación fielmente parmenídea, no se ofrece a la conciencia ordinaria en este caso, porque el mensaje se dimensiona en el plano del lenguaje, mostrando la insuficiencia de éste último, paralizándolo. Y entonces, si la “ocasión oportuna” no ha llegado, o al menos una cierta “iniciación” en la dialéctica, en lugar de permitir a la conciencia dar un paso más allá, se la sume en la perplejidad. Distinto es el caso cuando se echa mano de jerarquizaciones que afirman la superioridad de lo que no cambia frente a lo efímero haciendo eco de sentimientos ético-religiosos o de valoraciones metafísicas culturalmente vigentes.

Una segunda lectura se hace posible si tenemos en cuenta que en el conocido pasaje del *Timeo* (38) ya no se habla del tiempo como equiparable y al mismo nivel de la generación, sino del Tiempo con mayúscula, como “imagen móvil de la eternidad” (37 d). Esta última expresión ha sido rescatada no pocas veces para reivindicar la noción de tiempo en Platón. Pero nuestro análisis apunta más a mostrar que la redención del tiempo alude a un tiempo cualitativamente diferente del tiempo ordinario espacializado y que la naturaleza de este tiempo sublimado permitiría, en su condición de “imagen móvil” de la eternidad, plantear la hipótesis de las condiciones bajo las cuales podría admitirse un movimiento y un tiempo en el seno de lo Inmutable-Absoluto.

Las expresiones equívocas a las que alude Platón (“lo que deviene *ha* devenido”, etc.) conllevan cierta unidireccionalidad espacializada que congela, haciéndolos mutuamente excluyentes, los momentos del Todo. Pero “los accidentes son variedades del Tiempo que imita la eternidad y se desarrolla en círculo siguiendo el Número”. O sea que *por encima del transcurrir distendido hay para Platón un Tiempo superior, celestial Mediador entre el mundo inteligible y el mundo sensible, cuyo movimiento se esfuerza en reflejar la “sustancia eterna”*. De allí su *carácter circular*, esto es, *la co-presencia de todos sus momentos, la integración en una unidad viviente de sus tres éxtasis* (pasado, presente y futuro).

Nos parece adecuado resaltar esta dimensión especial del Tiempo así divinizado porque ella responde al designio por el cual el Tiempo mismo fue creado: no contener las cosas que ya habían sido “engendradas por el Padre”, sino ganar para ellas una imagen lo más fiel posible de la eternidad del Viviente eterno. O sea que el Tiempo fue creado para conquistar la eternidad en beneficio de los fenómenos: “salvar las apariencias”.

¿Puede una creatura subalterna conquistar siquiera la imagen de la eternidad? Sólo si es móvil, esto es, capaz de ir expresando y desplegando toda la riqueza y plenitud de la Única Sustancia, en forma progresiva y crecientemente expansiva.

Pero esa movilidad mira hacia lo Alto, hacia el Modelo, al que en todo momento se menciona como *Viviente* y Quien desde el reposo de su inmutabilidad podría *participar el secreto de una oscilación absoluta* a la que “Chronos” reproducirá luego en forma circular para unir el fin con el principio¹⁵.

Desde el punto de vista de la conciencia esto último puede entenderse como progresivo recogimiento sobre sí, interiorización y unificación de los procesos históricos. Y si, parafraseando a Kant, “hipostasiamos” estos movimientos, podríamos llegar a concebir un instante perfecto, la eternidad, que, de tan sutilmente móvil, aparece inmóvil para la conciencia dispersa ordinaria.

Plotino y Heráclito

Veamos otro ejemplo de posible distinción entre *dos niveles*. Para el Alma (única hipóstasis que implica tiempo además de un movimiento imperfecto o “kinesis”) según Plotino¹⁶ el término de su “eros”, de su deseo convergente hacia el Principio, se le aparece como un estado irreductible a su actividad propia: es una “stásis”, un reposo ya sin peregrinajes ni titilaciones afanosas; es una asimilación relativa al mundo del “Nous”, de la Inteligencia, de la pura contemplación. Allí queda superada la sucesión cronológico-lineal, en Plotino esencialmente vinculada a la distinción “sujeto-objeto” propia de un nivel menos desarrollado de conciencia¹⁷. Allí se entra en una circularidad¹⁸ de sentido “procesión-conversión” que también se expresa como eternidad¹⁹ o como presente pleno: identidad entre el que contempla y el que es contemplado²⁰, autotransparencia, autointuición de cada inteligible-inteligente que *ve* en sí mismo y sin salir de sí la totalidad reunida de lo que *es*, sosteniendo en un solo haz el “fue” y el “será” y que en esa totalidad se ve también a sí mismo.

La marcha genética y el transcurrir de “Chronos” quedan entonces abrazados, comprendidos, sublimados en el *acto*²¹ propio de la segunda hipóstasis plotiniana: la contemplación.

Por ello podemos decir que lo que “quoad nos” se visualiza como inmovilidad, “per se” en cambio es el resultado de una suprema tensión de vida consciente²², capaz de sostenerse, poseerse y permanecer en esta autoposición.

¹⁵ Sobre la problemática del “anudamiento” del fin con el principio como desafío desgarrador y contradictorio para el individuo existente, cf. Gadamer, H. G.: “El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger”, en *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, UNESCO-Sígueme, 1979, pp. 43-44.

¹⁶ *Enéadas*, II, 14, 1; III, 7, 11 (Bréhier, Belles Lettres, 1963).

¹⁷ *Id.*: III, 8, 6.

¹⁸ *Id.*: I, 8, 2.

¹⁹ *Id.*: III, 7, 4-5-11.

²⁰ *Id.*: III, 8, 8.

²¹ *Id.*: III, 7, 8.

²² *Id.*: III, 7, 5.

Hablando en términos de movimiento señalamos que la vibración y oscilación de la vida no han muerto, sino que su frecuencia se ha intensificado hasta hacerse extremadamente sutil para el alma que no ha completado su “reditio”.

El mismo Plotino se cuida de no definir la eternidad por el reposo: “¿...cómo podría la noción de reposo, ‘stásis’, contener la noción de perpetuidad?”²³.

Quien se atuviera a una concepción espacializada del tiempo y del movimiento no vería dificultad en ello: algo quieto que permanece a través del tiempo que transcurre. Pero Plotino lo desconcertaría una línea más abajo con este paréntesis: “yo no hablo de la sucesión sin fin en el tiempo, sino de aquello en lo que pensamos cuando pronunciamos la palabra perpetuo” (“to aion”). Bréhier traduce por “persistir” la permanencia “menei”) que Plotino atribuye a lo “augusto”, ya se trate del “Nous” o del Uno. El sentido que se deja ver es el de retener la *iniciativa* de afirmarse en la unidad (“en eni”), en la identidad (“en to auto”) y en la autopresencia totalizante (“aei parón to pan éjousan”).

O sea que también aquí, lejos de una inmovilidad inerte estaríamos en presencia de la más *pura acción*.

Quizás podría esta noción echar nueva luz sobre la concepción del Absoluto como Acto Puro en otras tradiciones filosóficas. Pero no es nuestro objeto continuar ahora indefinidamente este análisis cuya intención sólo fue proporcionar cierta clave para volver sobre la frase de Heráclito:

“Muerte es lo que vemos cuando estamos despiertos,
mas lo que vemos cuando estamos dormidos, es sueño”.

Esto podría interpretarse ahora de esta manera: “dormidos” y “despiertos” sería alusión a dos posibles niveles de conciencia: el nivel fenoménico del tiempo ordinario, del cambio sucesorio de los eventos, y el nivel del tiempo transversal, en que se desarrolla el movimiento condensado o cualitativo interior al Ser.

En el primer nivel se presencia el cambio caótico, azaroso, reversible e insustancial, similar a la fantasía onírica. Sólo en el segundo nivel se tiene acceso al único cambio real y esencial para el viviente: el paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, ya no circunscritos al plano de la cotidianidad, sino referidos a la palpitación arquetípica de la vida divina.

La idea “relativista” de la conciencia temporal, que distingue *niveles* de movimiento, podría ser la modalidad de un método hermenéutico que nos permitiera incorporar plenamente y con toda su riqueza, tanto a las filosofías generalmente consideradas “movilistas” como a las “quietistas”, sin apelar a forzados términos medios de transición. Transición imposible, por otra parte, dado que, si bien hay *niveles de movimiento*, no hay grados entre el movimiento y la quietud:

²³ *Id.*: III, 7, 12.

“Il en est de l'amour comme du mouvement: pour le trouver il faut se le donner d'abord, et *tout d'un coup*. Le repos n'est pas un moindre mouvement. Le mouvement n'est pas le comble du repos. Cela est vrai de toutes choses, et, par exemple, de l'amour des femmes...” (V. Jan-kévitch, *H. Bergson*, p. 186).

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. C. Scannone (Editor), *Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1984, 222 págs.

Con *Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía* editada por J. C. Scannone nos llega una singular obra filosófica nacida y elaborada en el ámbito latinoamericano y en íntima vinculación con las expresiones más auténticas del pueblo, y articulada al nivel filosófico por un grupo de pensadores argentinos puesto en diálogo con colegas europeos. Diálogo no común pues lo habitual es que los latinoamericanos discutan cuestiones con los europeos puestas por ellos mismos. Ahora la situación era la inversa. Sin embargo debe decirse que los intereses eran semejantes, ya que ambos grupos estaban interesados por un pensar filosófico que diera al menos un principio de respuesta a los graves problemas que afligen por igual a la conciencia humana, tanto en Europa como en América. El coloquio tuvo lugar en París del 26 al 28 de marzo de 1981. El grupo argentino estuvo constituido por C. Cullen, E. Mareque, J. P. Martín, E. Sinott y J. C. Scannone. El grupo europeo por B. Casper, H.-J. Görtz, P. Hünermann, K. Kienzler, O. Laffoucriere, E. Levinas, E. Martínez de Guereñu, S. Müller, M. M. Olivetti, A. Peperzak, J. Reiter, G. Sauter, B. Trocholepczy y F. Ulrich. El grupo argentino presentó como temario en el coloquio de París su propio trabajo que venía realizando desde hace años en la Argentina en orden a articular un pensar filosófico a partir de la sabiduría popular de nuestros pueblos. El libro que aquí presentamos recoge las exposiciones y discusiones habidas en ese coloquio de París. Comprende dos partes. La primera presenta seis trabajos del grupo argentino junto a una contribución de uno de los representantes europeos. La segunda parte trae el aporte posterior al coloquio de otros dos representantes europeos. El libro trae además un texto abreviado de las discusiones mantenidas por argentinos y europeos en ese coloquio y que son de lo más interesantes, donde pueden observarse al vivo los problemas surgidos en el intercambio de ideas con motivo de diversos temas suscitados, a saber, el del concepto de pueblo y el del sujeto histórico de la historia, la vinculación entre sabiduría popular y ciencia, el tema del cambio de paradigma del “nosotros” ético-histórico que sobrepasa al mero “yo” sin negarlo, pero que tampoco se confunde con un sujeto colectivo apersonalizado, y que aparece en esencial religación con la experiencia simbólica, de la que lo especulativo no es más que una de sus dimensiones. Es aquí donde la referencia al “estar” como instancia pre-ontológica viene a discutir desde un ámbito americano el paso de la modernidad a la postmodernidad, como superación de la escisión de sujeto y objeto y del recurso a la violencia como el único rostro del poder, que engendra esa escisión. Del mayor interés resulta la cuestión planteada por Levinas sobre la prioridad ontológica de la unicidad frente a la libertad y la justicia en la experiencia de la disimetría del yo y del otro, en lo que también quedó mostrado la influencia que ese pensador ha ejercido sobre el grupo argentino en lo que respecta al plantea ético, aunque es verdad decirlo superándose la posición del mismo Levinas al extender la relación ética del yo-tú y hacerla llegar hasta el “nosotros” histórico que tiene su cumplimiento en un pueblo. En suma un libro abierto al diálogo, enriquecedor por la problemática que despierta y que muestra la vitalidad de un pensar que