

Tiempo, Mundo, Vida y Muerte en el Tractatus

I) *Presentación*

En este ensayo quisiera recoger algunas líneas de pensamiento en torno al tiempo, ideas sembradas por Ludwig Wittgenstein en primer lugar en su *Tractatus Logico-Philosophicus* y posteriormente desarrolladas en conexión con diversos tópicos en otras obras, especialmente en las *Observaciones Filosóficas*. Pienso que son dos los conceptos de tiempo que él articula, explica y aplica, dos conceptos independientes que no sólo no son mutuamente excluyentes sino que se complementan para dar lugar, en sus grandes lineamientos, a una concepción bastante completa del tema. En efecto, por una parte él delinea lo que podríamos caracterizar como una ‘idea solipsista del tiempo’, una idea aprovechada en las *Observaciones* pero ya presente en el *Tractatus* y, por la otra, esboza también lo que podríamos llamar una ‘concepción instrumentalista’ del tiempo. Pienso que, conjugadas, estas dos ideas representan un devastador ataque en contra de toda concepción realista del tiempo. Me propongo mostrar que si bien los pensamientos de Wittgenstein sobre el tiempo requieren de la expansión que recibirán en obras posteriores para quedar casi como una posición acabada y definitiva sobre el tema¹, de todos modos las dos nociones de tiempo que encontramos en el *Tractatus* tomados de manera conjunta constituyen una concepción del tiempo no sólo bien estructurada y argumentada, sino convincente. Aprovecharé, por otra parte, la oportunidad para tocar en diversos momentos, aunque sea *en passant*, algunas facetas interesantes de la problemática general del tiempo, tratando tanto de hacer ver que lo que Wittgenstein sostiene es relevante para su esclarecimiento definitivo como dando expresión a algunos puntos de vista propios.

II) *Notas preliminares*

Sin duda uno de los primeros problemas que tenemos que enfrentar al asomarnos al tema general del tiempo es que de entrada se abre ante nosotros una amplia gama de métodos y de enfoques para abordarlo y estudiarlo. El tema del tiempo, por ejemplo, puede ser considerado lo mismo desde la perspectiva de la metafísica que de la religión, de la ciencia o de la experiencia inmediata. De igual modo, es claro que el tiempo puede ser examinado en relación con múltiples temas, lo cual de inmediato hace pensar que la elección del tema (o de los temas) a través del cual (o de los

¹ A este respecto, véase el ensayo “Philosophy” en *Wittgenstein’s Lectures. Cambridge 1932-1935*. Edited by Alice Ambrose (Oxford: Basil Blackwell, 1979).

cuales) se intenta dilucidar o echar luz sobre la naturaleza del tiempo es a final de cuentas arbitrario.

Que las conexiones del concepto de tiempo son numerosas y de lo más variado es algo que salta a la vista y automáticamente da una idea de la complejidad del tema. En efecto, el concepto de tiempo está obvia y directamente vinculado, *inter alia*, con conceptos como los de espacio, matemáticas, realidad, números, cambio, causalidad, orden, movimiento, experiencia y conocimiento, por no citar más que algunos de los más importantes. Podría entonces suponerse que hay un orden *a priori* de relaciones conceptuales, es decir, que hay algunas que son más importantes que otras, y que desviarse de dicho orden sería errar el camino desde el inicio. Una de las ventajas del enfoque por el que abogo y del cual me sirvo es que de inmediato permite ver que **no** hay tal orden y que las jerarquizaciones son en última instancia caprichosas o arbitrarias, o por lo menos que dependen de los objetivos que se persigan. Por ejemplo, si lo que queremos es examinar los conceptos científicos de tiempo, entonces las relaciones entre la noción de tiempo y las estructuras matemáticas, las teorías científicas, las clases de ecuaciones a las que se recurre, etc., serán prioritarias. Empero, si lo que queremos es estudiar el rol del tiempo en el funcionamiento de la mente humana, entonces examinaremos primero las relaciones que se dan entre, digamos, el concepto de tiempo y conceptos como los de experiencia, memoria, recuerdo, pasado, identidad personal, y así indefinidamente. Si lo que nos importa es comprender el tiempo desde la perspectiva de la divinidad, entonces los conceptos más relevantes serán conceptos como “Dios”, “creación”, “infinito” y otros como esos. Parte de la complejidad del tema es precisamente que el concepto de tiempo se infiltra, por así decirlo, en múltiples áreas de nuestro pensamiento, lo cual sugiere con fuerza que no tenemos un único concepto de tiempo, sino toda una variedad de ellos. Así, puede sostenerse, según yo, que el concepto de tiempo de la física relativista **no** es el mismo que el concepto de tiempo que se maneja en, *e.g.*, biología o en psicología o el de la vida cotidiana (o inclusive el de la física newtoniana). Una vez más, nos encontramos con el ya conocido fenómeno, fuente de incontables confusiones, consistente en toparnos con un mismo término en diversos contextos lingüísticos y explicativos, sólo que con usos claramente diferenciados. O sea, tenemos una variedad de conceptos diferentes de tiempo.

Lo que para los objetivos de esta sencilla exposición me propongo será hacer girar mi análisis del concepto del tiempo básicamente en torno a los conceptos de mundo, vida, sujeto de la experiencia y muerte. Es desde la perspectiva constituida por **estos** conceptos que quisiera comprender lo que es el tiempo. Como ya anuncié, lo que simultáneamente será mi punto de partida y el marco al interior del cual intentaré verter algunas reflexiones propias lo constituyen algunos pensamientos cruciales y complementarios que encontramos en las obras de Wittgenstein ya aludidas. Una de mis metas es dejar en claro que sólo si hacemos nuestra la

concepción lógica de la realidad presentada en el *Tractatus* y el análisis de la experiencia esbozado en las *Observaciones*, estaremos en posición de comprender cómo y por qué el concepto de tiempo es un concepto secundario, en el sentido de subordinado a otros, si bien muy probablemente indispensable. Esto en sí mismo no es particularmente novedoso. Ya en su *Física* y con la penetración y la profundidad que lo hicieron pasar a la historia, Aristóteles había llegado a lo que es básicamente el mismo resultado, si bien por otras vías y con otros objetivos en mente. Como se sabe, para el Estagirita lo fundamental eran las sustancias y el movimiento y el tiempo no era más que una forma de cuantificar el cambio o de medirlo y por ello en última instancia el tiempo era un número. A mí en lo personal la posición de Aristóteles me parece atinada aunque incompleta. Me propongo, pues, hacer ver en lo que sigue que el tratamiento wittgensteiniano es, aunque orientado en la misma dirección, todavía más profundo y esclarecedor.

III) *Prolegómenos tácticos*

No creo que sea incongruente sostener simultáneamente la idea de que el concepto de tiempo es tanto un elemento primordial de nuestro mapa de conceptos, puesto que está de uno u otro modo vinculado a muchísimos otros, como un concepto dependiente de otros en lo que a su aplicación concierne. Este hecho, sin embargo, merece ser apreciado con cuidado, porque de no hacerlo puede muy fácilmente hacernos caer en trampas o errores lógicos en los que de hecho a menudo la gente incurre. Aquí quiero señalar de inmediato dos. Está en primer lugar el error de pensar que porque un concepto es útil, es decir, tiene aplicación, entonces forzosamente tiene un referente, esto es, apunta a algo real, objetivo, independiente de todo lo demás. La segunda falacia que quisiera denunciar consiste en suponer que porque podemos trazar distinciones, separar lógicamente unos conceptos de otros y luego estudiarlos por lo menos hasta cierto punto en forma aislada, entonces podemos tanto explicarlos como examinar su aplicación también en forma aislada, es decir, sin asumir el entramado conceptual que constituye su trasfondo natural. Dicho de otro modo: es ciertamente factible detectar o discernir toda una gama de rasgos del concepto que nos interesa y que nos dan, por así decirlo, su perfil. No hay duda de que cierta aprehensión del concepto es de esta manera asequible. Pero de ello no se sigue que, por así decirlo, *qua* concepto vivo, el concepto en cuestión opere en la realidad del mismo modo, es decir, aisladamente. En mi opinión ambos errores se han cometido a menudo con el concepto de tiempo. Empero, lo importante es observar que es sólo si distinguimos entre mera abstracción conceptual y lo que sería la descripción fidedigna del uso o aplicación del concepto que podremos colocarnos en la posición adecuada para dar cuenta del concepto de tiempo y, por consiguiente, de lo que el tiempo mismo es.

En concordancia con lo anterior, quisiera ahora rápidamente enunciar mi punto de vista. La idea en favor de la cual quiero argumentar es la siguiente: cualquier intento por construir una concepción mínimamente interesante del tiempo, tendrá que decirnos algo acerca tanto de la realidad como de la experiencia. Por ello, si bien podemos lógicamente y semánticamente distinguir entre los conceptos de tiempo y, *e.g.*, el de fenómeno o el de realidad, de eso no se sigue que el concepto de tiempo pueda ser estudiado al margen de ellos. El concepto de tiempo, como cualquier otro, es siempre empleado en conexión con otros; presupone su propia (por así llamarla) ‘red conceptual’. O sea, sólo podemos hablar con sentido del tiempo si nuestro discurso acerca de él presupone, significa o implica que hablamos también de la realidad, de las cosas, del cambio y del sujeto. Se sigue entonces que no tiene el menor sentido tratar de especular sobre el tiempo a secas. Esto es importante, porque permite apreciar mejor algo que ya dije, a saber, que el concepto de tiempo es un concepto subalterno o subordinado a otros: aunque empíricamente aparezca al mismo tiempo que otros, lógicamente aparece sólo cuando otros conceptos ya están siendo empleados. Ahora, cuáles sean esos conceptos es algo que variará según el concepto de tiempo que nos interese. En mi caso, como ya dije, el conjunto mínimo de nociones que requeriré para efectuar mi examen del tiempo está constituido por los conceptos de realidad, de vida, de sujeto de las experiencias (o “yo”) y de muerte. Es en relación con **estos** conceptos o desde la perspectiva por ellos conformada que quisiera tratar de echar luz sobre el concepto de tiempo. Siendo esto así, entonces, naturalmente, lo primero que tengo que hacer es introducirlos y extraer y enunciar sus respectivos contenidos.

IV) *La plataforma conceptual wittgensteiniana*

En concordancia con lo que he venido diciendo, el primer concepto que quisiera introducir es el de realidad. Retomo, claro está, la idea tractariana de realidad, la cual es perfectamente neutral frente a cualquier concepción de la misma que se pretenda construir. Esto es así porque lo que Wittgenstein ofrece en el *Tractatus* es “simplemente” la concepción lógica de la realidad y ésta es compatible prácticamente con cualquier visión de la realidad que se proponga: con el materialismo, el idealismo, el interaccionismo, el monismo, etc. Hay un sentido en el que podemos afirmar que la idea de realidad del *Tractatus* carece de contenido y, por lo tanto, es más abstracta que cualquier otra y por ende compatible con todas. Por eso, la realidad en el *Tractatus* no es otra cosa que el mundo entendido como una totalidad estructurada y acabada de objetos que se combinan en función de sus respectivas formas para constituir hechos que son lo que encontramos en lo que Wittgenstein llama el ‘espacio lógico’. Dos proposiciones del *Tractatus* nos serán aquí útiles. Está primero el pronunciamiento de acuerdo con el cual “La existencia y

la no existencia de los hechos simples es la realidad”.² Y una manera de sintetizar eso es decir, como lo dice Wittgenstein, que “La realidad total es el mundo”.³ Para ejemplificar: es parte del mundo el hecho de que estamos ahora en Buenos Aires y es parte del mundo el hecho de que no estamos ahora en México. La realidad incluye tanto los hechos que efectivamente se dan como el no darse de los hechos que no se dan. El mundo contiene objetos, que son simplemente las referencias de los nombres, por lo que es imposible decir *a priori* qué son. Lo importante es que los objetos que pueblan el mundo, sean lo que sean y se les caracterice como se les caracterice, se combinan con otros para constituir el material de la realidad, esto es, los hechos positivos y negativos del mundo.

El concepto de mundo, sin embargo, tiene una faceta que es de primera importancia destacar. El mundo del que se habla en el *Tractatus* no una mera abstracción, un “constructo” aderezado exclusivamente para la sutil discusión ontológica. El concepto de mundo que interesa a Wittgenstein es el de eso que genera o causa mi experiencia. Yo (segundo concepto importante) con lo que me topo es con el mundo y al toparme con él lo hago mío. Aunque por completo independiente de mí, el mundo es aquello con lo que interactúo, dentro de lo cual actúo, aquello que no me es indiferente y que adquiere un determinado valor precisamente porque me topo con él, es decir, porque es “para mí”. En todo este cuadro no aparecen más que dos factores: el mundo, que es lo evaluado, y quien lo piensa, conoce y evalúa (y en alguna medida (mínima) transforma), esto es, yo. Puedo entonces afirmar que el mundo es la realidad, la totalidad de los hechos, acotada desde una cierta perspectiva. Desde este punto de vista, es claro que yo, esto es, el sujeto de las experiencias, simplemente no puedo ser un objeto más del mundo; no puedo ser otra cosa, por lo tanto, que un límite del mundo, constituido al acotarlo desde una perspectiva determinada y única.

Pasemos ahora a una identificación fundamental. En el *Tractatus* se dice que “Mundo y vida son una y la misma cosa”.⁴ Esto podría *prima facie* parecer una declaración absurda. No obstante, no sólo no lo es, sino que es una consecuencia lógica de ciertas proposiciones previamente establecidas. El mundo del cual hablo es, como ya dije, **mi** mundo. ¿Qué significa esto? Simplemente que yo hablo del mundo con el que interactúo y que es el que queda atrapado en las redes de **mi** lenguaje, en el sentido de ser el lenguaje que da expresión a **mi** punto de vista. Éste es único, puesto que es lógicamente imposible que lo comparta con alguien más, y el lenguaje que sirve para expresarlo es un lenguaje que, por lo tanto, sólo yo puedo, estrictamente hablando, comprender. Naturalmente, el carácter único de mi mundo no le hace perder objetividad a la realidad ni a nada que ésta entrañe, entre otras razones porque lo que pasa conmigo pasa con todos los demás hablantes: el mundo

² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 2.06 (a).

³ *Ibid.*, 2.063.

⁴ *Ibid.*, 5.621.

es el mundo de cada hablante, siendo la realidad la misma para todos. La diferencia está en que todos la acotan desde perspectivas diferentes. Algo de esto queda recogido cuando, tras enunciar el *dictum* de acuerdo con el cual “Yo soy mi mundo”, Wittgenstein añade entre paréntesis: ‘El microcosmos’.⁵ En otras palabras, yo no soy más un caso más de lo que pasa con cualquier otro hablante. Pero si efectivamente el mundo es mi mundo (en el sentido explicado), entonces no hay problema para aceptar que el mundo, es decir, el mundo en el que pienso, del cual hablo, en el actúo y que evaluo, no es otra cosa que mi vida. Esto es relativamente claro: al hablar del mundo hablo del mundo tal como éste es para mí, es decir, hablo del mundo como mío, tal como lo vivo, no de un mundo abstracto e impersonal. Y hablar del mundo en ese sentido es hablar de mi vida.

Ahora bien, si hablamos de la vida habremos también de hablar de la muerte. Al igual que el concepto de sujeto de la experiencia, el concepto de muerte tampoco es un concepto de experiencia. Wittgenstein expresa esto diciendo que “La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive”.⁶ Morir no es transformarse o transmutarse, no consiste en tener una nueva clase de experiencias. Morir es pura y llanamente dejar de tener experiencias. Tautológicamente: morir es dejar de vivir. Con la muerte la vida termina y por lo tanto, y esto es muy importante, el mundo se acaba. En palabras de Wittgenstein, “Así, pues, con la muerte el mundo no cambia, sino que termina”.⁷ Es natural pensar que si lo que se acaba es el mundo, se acaba con él todo lo que éste contiene o involucra o acarrea, el tiempo por ejemplo. Pero antes de abordar este tema, necesitamos completar el cuadro que emana, si no he errado el camino, de la meditación wittgensteiniana.

Disponemos de una plataforma conceptual básica para poder enfrentar de manera fructífera el tema del tiempo, pero todavía faltan algunos elementos. Continuando con la línea de pensamiento extraída del *Tractatus* y que hemos meramente delineado, en lo que desembocamos es en algunas reflexiones de las *Observaciones Filosóficas*. En esta brillante y audaz colección de pensamientos, Wittgenstein recurre a una metáfora para completar su idea de sujeto, de mundo y de las relaciones que los unen. Me refiero a la metáfora, asombrosamente parecida al Mito de la Caverna, del espectador y la pantalla en donde se proyecta una cierta película, *viz.*, la película de la realidad o de los contenidos de la realidad. En ella sin duda alguna aparece el concepto de tiempo. Tenemos entonces lo siguiente: en primer lugar, está el tiempo **en** el mundo, es decir, en la película. En la realidad pasan cosas, se van sucediendo eventos, hechos, situaciones, etc., y un cierto orden los rige en sus cambios. Así, por ejemplo, lo que es futuro en un momento será pasado después, pero en cambio lo que sucedió antes de otra cosa no podrá nunca ser visto como algo sucedido posteriormente a ella. Podemos, por lo tanto, hablar de

⁵ *Ibid.*, 5.63.

⁶ *Ibid.*, 6.4311 (a).

⁷ *Ibid.*, 6.431.

un orden temporal complejo, constituido básicamente por los dos famosos ejes o series temporales, esto es, el eje “antes-ahora-después” y la serie “pasado-presente-futuro”. Como he tratado de hacer ver en otra parte,⁸ las dos series son indispensables para poder ubicar con éxito cualquier evento o acontecimiento, o sea, es relativamente fácil de mostrar que con una sola serie no se podría decir gran cosa.⁹

Ahora bien, no debería haber mayores problemas con la idea de que para el sujeto de las experiencias, para el yo que se enfrenta al mundo y lo dota de valor, hay un sentido en el que ambas series temporales son irrelevantes. Quizá nos resulte más fácil comprender esto si apelamos a una tendencia muy fuerte en nosotros, una tendencia metafísica, instintiva quizá, a tratar de decir algo que obviamente no se puede decir a pesar de lo cual una y otra vez lo intentamos. Me refiero a la tendencia a afirmar que lo real o, si se me permite un barbarismo, lo realmente real, es el presente, esto que estoy viviendo **ahora**. Expresado a manera de trivialidades lingüísticas, puedo afirmar que yo sé que hubo algo que en su momento fue real, pero que dejó de serlo, y sé que hay cosas que serán reales, en el sentido de actuales o presentes, pero que todavía no lo son. Esto lo sé no en el sentido de que pueda especificar qué es lo que va a pasar sino simplemente en el sentido de que sé *a priori* que **tiene** que haber un futuro, puesto que la realidad no tiene más límite que yo. Por consiguiente, uno de los instrumentos de medición de lo real, *viz.*, el tiempo, tiene también que ser infinito. Concedamos, pues, en aras de la argumentación, que tanto el pasado como el futuro son reales. De todos modos, parecería que sigue habiendo un sentido de acuerdo con el cual la realidad del pasado y la de futuro (ésta más discutible aún) **no son** como la realidad del presente fijo o inmutable. Ahora bien, es claro que desde **este** punto de vista, es decir, desde el punto de vista del presente, que es precisamente la dimensión en la que se encuentra el sujeto de las experiencias y límite del mundo, no tiene mucho sentido hablar de “tiempo”, puesto que de lo único que podríamos hablar sería de un presente permanente o eterno. Esto lo expresa Wittgenstein ya desde el *Tractatus* diciendo que “Si por eternidad se entiende no duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente”.¹⁰ Estamos, pues, frente a una paradoja: por una parte, hay un sentido en el que en relación con el sujeto podemos hablar de un presente permanente e inmutable pero, por la otra, difícilmente podríamos considerar dicho “presente” como tiempo real. Es sólo como un rebuscado juego de palabras que podríamos querer decir que la atemporalidad es una forma de temporalidad. Nuestra única excusa para seguir usando el concepto de tiempo es que

⁸ Véase mi ensayo “Consideraciones Wittgensteinianas en torno al Tiempo” en *Estudios sobre las Filosofías de Wittgenstein* (México: Plaza y Valdés, 2003).

⁹ Quizá deba decir de paso que no creo que las paradojas que McTaggart plantea en relación con dichas series y por las cuales él sostiene que el tiempo es irreal sean realmente tales, pero no ahondaré aquí en esa problemática particular.

¹⁰ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.4311 (b).

lo necesitamos para tratar de expresar lo que, estrictamente hablando, no se deja decir, sino que se muestra.

Tenemos, pues, elementos para afirmar que poseemos no uno sino dos conceptos de tiempo: el concepto normal o funcional de tiempo, operante dentro del mundo, y el concepto solipsista de tiempo, ligado al yo como límite último de la realidad. El primero no puede incorporar al segundo puesto que, como acabo de decir, el eterno “ahora” del sujeto de las experiencias más que tiempo es atemporalidad y ésta no es parte constitutiva del tiempo. Pero además, el que pudiera incorporarlo significaría la extinción o disolución del sujeto y por lo tanto de toda experiencia posible. Quizá precisamente eso sea (salvo para pensadores como Bernard Williams¹¹) lo que nadie quiere. De hecho podríamos afirmar que así como el sujeto es un límite del mundo, la atemporalidad es un límite del tiempo. Lo que se quiere decir es básicamente que cuando nuestro tema es el sujeto de las experiencias, las nociones temporales usuales simplemente dejan de tener aplicación. Por otra parte, es evidente que el concepto solipsista de tiempo es completamente superfluo o inútil para toda reflexión o consideración de lo que pasa **en** el mundo. Estamos, pues, efectivamente frente a dos nociones irreductibles de temporalidad, ambas dependientes de otras nociones. Es el análisis de las relaciones que se dan entre el concepto de tiempo y las nociones que nos sirven de marco de referencia que tenemos ahora que intentar efectuar.

V) *Tiempo, mundo y muerte*

Ya dije que cualquier pensamiento que podamos construir acerca del tiempo dependerá lógicamente y conceptualmente de lo que sostengamos en relación con otros tópicos. Es sólo teniendo claridad respecto al sistema de conexiones conceptuales de “tiempo” que podremos avanzar en nuestro esfuerzo por dar cuenta de él. Hemos dado algunos pasos en esta dirección con lo que hemos dicho, pero es obvio que nuestra labor está todavía sumamente incompleta. Ahora bien, quizá antes de seguir adelante con nuestro examen debemos intentar primero desmitificar la temática. Lo que quiero decir es que se debe poder tratar el tema del tiempo sin dejarse subyugar por las imágenes y los símiles normalmente asociados con él: el túnel, el gran contenedor, el río de instantes que fluyen sin fin, etc., etc. Desde mi perspectiva, la comprensión del tiempo es una función de la representación perspicua de la gramática de ‘tiempo’, es decir, dependerá en magnitud y en profundidad de la claridad con que aprehendamos las reglas de uso del término. Los conceptos de tiempo y de perro, por ejemplo, tienen el mismo *status*, es decir, son lo mismo, a saber, conceptos, y aparte de sus respectivos contenidos por lo que se diferencian es

¹¹ Véase su artículo “The Makropulos case; reflections on the tedium of immortality” en su libro *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

por los niveles de complejidad de sus respectivos sistemas de reglas de gramática. Pero el concepto de tiempo no acarrea consigo ningún misterio especial. Lo que sucede es simplemente que sus reglas de uso son más complejas, más enredadas, etc., que las de “perro”, las cuales son relativamente más simples. Ello, sin embargo, no impide que la investigación filosófica del tiempo sea otra cosa que una investigación gramatical y, por lo tanto, en algún sentido muy laxo de la expresión, una investigación de corte lingüístico. Con esto en mente, lo que ahora tenemos que hacer es indagar las conexiones que se dan entre “tiempo” y los conceptos que previamente introdujimos. Me interesan en particular los de mundo y muerte. Al final intentaremos hacer una presentación sinóptica de los resultados del análisis.

A) *Tiempo y mundo*. Debería ser obvio que el que el mundo sea para mí no significa que el mundo dependa de mí o sea, en algún sentido inteligible, creación mía. Wittgenstein mismo enfatiza en el *Tractatus* la objetividad del mundo cuando afirma que “El mundo es independiente de mi voluntad”.¹² No hay, pues, el más mínimo rastro de idealismo en el libro que es nuestro texto guía. Lo que en cambio sí podemos afirmar es que el mundo tiene una estructura espacio-temporal, pues como dice Wittgenstein “Espacio, tiempo y color (cromaticidad) son formas de los objetos”.¹³ En otras palabras, no es concebible, no es pensable y por ende no es describable un mundo en el que haya objetos para los cuales no se puedan dar sus coordenadas espacio-temporales. No hay tal mundo o, si se prefiere, no tenemos ni la más remota idea de cómo sería un mundo así. Aquí se da una pálida coincidencia con Kant, digna de ser mencionada si bien de inmediato habría también que señalar los límites del paralelismo que se podría trazar. La posición de Wittgenstein, obviamente, no tiene nada que ver con el idealismo trascendental. Es sólo la idea de que no podríamos pensar en los objetos (fenómenos, para Kant) más que bajo la modalidad del espacio y el tiempo lo que Wittgenstein y Kant parecen compartir. Por otra parte, dado que las posibilidades de combinación de los objetos son infinitas, sería perfectamente incongruente pensar que el tiempo podría tener o haber tenido un principio o un fin: es justamente porque no podemos fijarle *a priori* límites a la realidad, que no podemos decir ‘el mundo empieza aquí y termina allá’, que tampoco podemos ponerle límites al tiempo y es por eso que hablamos del tiempo como infinito. En otras palabras, la infinitud del tiempo se deriva de la de la realidad y no es independiente de ella. Ahora bien, de esto no se sigue que entonces cuando hablemos del tiempo aludamos a algo real, a algo perteneciente a la realidad, a un rasgo de lo real. Más bien, lo que podemos aseverar sobre bases estrictamente empíricas es lo contrario, a saber, que el concepto mundano de tiempo **no** es un concepto de carácter referencial. Como cuestión de verdad empírica, así como nunca encontramos en la introspección un “yo” que piensa, así también es un hecho que no tenemos algo que podamos llamar la ‘experiencia del tiempo’: “No podemos

¹² *Ibid.*, 6.373.

¹³ *Ibid.*, 2.0251.

comparar ningún proceso con el ‘paso del tiempo’ – no hay tal cosa – sino sólo con algún otro proceso (como el funcionamiento de un cronómetro)”.¹⁴ En este punto, la coincidencia de Wittgenstein con Aristóteles es realmente sorprendente. Aunque muy probablemente no sea la mejor formulación de la posición común, tentativamente una buena forma de expresarla sería decir que para ambos el tiempo es algo así como la medida del cambio. Para ambos lo realmente existente son las sustancias, las cosas, los objetos (independientemente de que sus ontologías sean radicalmente diferentes). El concepto usual de tiempo, esto es, el empírico o, dado que la física para Aristóteles es la filosofía de la naturaleza, el natural, que corresponde a lo que posteriormente Wittgenstein llamaría el concepto informativo de tiempo, es una especie de métrica para la explicación de los cambios operados en el mundo y, por ende, para la explicación de los fenómenos o de los hechos. El concepto de tiempo es, por lo tanto, indispensable para poder decir lo que sea acerca del mundo, pero la palabra misma ‘tiempo’ no es un nombre, es decir, no denota nada. No existe tal cosa como el tiempo real.

En este punto quisiera permitirme una veloz digresión. Hubo un pensador de primer nivel para el cual era de vital importancia conciliar dos ideas aparentemente incompatibles, a saber, la idea del carácter infinito del tiempo y la idea de creación del mundo. Me refiero a San Agustín. El problema para éste es que parecería que si queremos sostener que el mundo fue creado, entonces tendremos que aceptar también que hubo un primer momento en el tiempo, pero si ello es así entonces tendríamos que hablar de un tiempo en el que no hubo mundo y eso es altamente contraintuitivo y, peor aún, anti-teístico. Por otra parte, si se rechazara la idea de creación, ciertamente se resolvería problema de la eternidad del mundo, pero entonces nos olvidamos de Dios. Para Agustín, naturalmente, esto último no era una opción y el problema era angustiante. Para él, los conceptos de mundo y tiempo, si bien lógicamente independientes, no podían serlo factualmente, es decir, el examen filosófico tenía que mostrar que era conceptual y factualmente imposible pensar en uno sin hacer intervenir al otro. Por ello, la respuesta de Agustín al problema planteado, expresada en el modo material de hablar, no podía ser más que la siguiente: el mundo fue creado y es eterno, porque al crearlo Dios simultáneamente creó con él el tiempo y dado que el tiempo no tiene ni principio ni fin, entonces podemos afirmar que el mundo a la vez fue creado y es eterno. O sea, siempre que hubo mundo hubo tiempo y a la inversa. Es así como San Agustín concilia “creación” y “eternidad”. Si esta respuesta es inmune o no a toda clase de crítica es algo en lo que no entraré. Lo que ciertamente no se puede negar es que es una respuesta de una profundidad inusual y fácil de echar por tierra sólo si no se comparte todo el trasfondo teológico y filosófico de Agustín.

¹⁴ *Ibid.*, 6.3611 (a).

Cuando normalmente hablamos de tiempo no podemos estar hablando de otra cosa que de las series temporales ya mencionadas. Es obvio a estas alturas, supongo, que no tiene el menor sentido decir que esas series temporales podrían existir o que serían objetivamente reales si no hubiera un mundo, es decir, objetos en combinación o concatenación. Decir algo así sería simplemente absurdo, yo creo que de las dos series. En efecto, sería simplemente insensato pretender hablar de pasado o de antes si no hubiera nada que clasificar de esos modos. Las relaciones temporales son simplemente inexistentes si no hay un mundo poblado de objetos, porque ¿qué estarían relacionando? Adelantándome a una posible objeción, diré que la respuesta en términos de instantes es inservible, pero daré mis razones más abajo. La segunda condición para poder hablar con sensatez del tiempo es precisamente la existencia del sujeto pensante, del “yo” filosófico. En realidad, tiene sentido hablar de un orden objetivo entre los sucesos sólo porque los ponemos en relación con alguien que los juzga, es decir, con el hablante cognoscente. Dado que no estamos hablando desde la perspectiva de una comunidad de hablantes ni del lenguaje en general, lo que se puede decir es que es porque están puestos en relación conmigo que tiene sentido decir de los fenómenos o de los hechos (o de aquello que de lo que se componga nuestra ontología) que ya pasaron o que uno fue posterior a otro. De un mundo en donde la conciencia esté ausente no tiene el menor sentido ni afirmar ni negar que sus componentes están ordenados temporalmente. La realidad y la objetividad del tiempo, por lo tanto, no tienen que ver con que el concepto de tiempo sea un concepto denotativo o no. La realidad y la objetividad del tiempo se derivan y están garantizadas por la existencia del mundo objetivo y de un sujeto que lo encara o enfrenta, puesto que el mundo del cual hablamos es el mundo del cual tenemos un concepto, esto es, el mundo que es **para** el sujeto de las experiencias y pensado por él. Esto es así porque hablar del tiempo no es sino hablar de relaciones temporales y éstas no son otra cosa que un sistema de ordenamiento y clasificación de hechos o fenómenos estructurado desde la perspectiva del hablante. Al menos intuitivamente, a mí me parece innegable que no hay un sistema natural de ordenamiento o clasificación de objetos. Dicho sistema lo pone el usuario del lenguaje. Mundo y sujeto, por consiguiente, son presuposiciones *sine qua non* del tiempo, es decir, son condiciones de existencia tales que, si no se cumplen o satisfacen, entonces no tiene el menor sentido hablar de él.

El problema que ahora nos abruma podría ser planteado del siguiente modo: el tiempo depende del mundo, pero éste es claramente indestructible. Por eso también es que hay un sentido en el que el tiempo es eterno. Desde el punto de vista de la realidad, el tiempo tiene, por así decirlo, garantizada su existencia. Sin embargo, es evidente que la otra condición del tiempo de la que he hablado, esto es, el sujeto, ciertamente no es indestructible. ¿Qué pasa entonces con el tiempo cuando el mundo llega a su término, cuando se acaba o, quizá mejor, cuando el mundo se le acaba al sujeto? La respuesta, me parece a mí, se deduce solita de nuestras premisas,

pero antes de exponerla tenemos que hacer un esfuerzo por rastrear al menos algunas de las conexiones que se dan entre los conceptos de tiempo y muerte.

B) *Tiempo y muerte*. Quisiera, para empezar, tratar de hacer ver por qué uno de los mecanismos más socorridos al discutir el tema de la objetividad del mundo y del tiempo es totalmente inválido. Me refiero a lo siguiente. Por razones que habría que ofrecer, lo cierto es que a menudo nos vemos inducidos a hacer afirmaciones metafísicas, que por consiguiente son radicalmente inverificables, lo cual a su vez hace poner en duda su significatividad. Por ejemplo, nos sentimos tentados a decir cosas como: “Bueno, esté yo o no esté yo, el mundo seguirá allí cuando yo me muera”. Pero eso ¿cómo puedo **yo** saberlo? Yo **no sé** ni si el mundo sigue allí ni si no sigue allí una vez que **yo** me extinga. Sé que hay gente que muere, pero eso no es un dato para mi pregunta. Lo que en todo caso sí es claro es que en esa forma de expresarse está involucrado un movimiento de pensamiento totalmente inválido, el cual consiste más o menos en lo siguiente: yo aquí y ahora simulo que estoy colocado simultáneamente en dos posiciones diferentes. Por una parte hablo aquí y ahora, es decir, estoy vivo y como la realidad es objetiva afirmo que el tiempo lo es igualmente, con todo lo que eso entraña; sin embargo, por otra parte, intento hablar de mí aquí y ahora como si yo estuviera muerto y me estuviera viendo a mí mismo desde el otro lado de la vida. O sea, yo vivo afirmo que estando yo muerto el mundo de todos modos seguiría allí, puesto que si me viera “desde allá” yo vería que hay un mundo y, por lo tanto, tiempo también. Pero es obvio que eso es un experimento de pensamiento incongruente y totalmente fallido. Yo no puedo ocupar simultáneamente las dos posiciones que dicho experimento requiere, es decir, una de las condiciones del experimento es lógicamente imposible de satisfacer. Lo único que yo puedo afirmar es que si yo muero el mundo cesa y, por consiguiente, el tiempo también. Lo que esto significa es simplemente que **no tiene sentido** hablar de mundo (y por ende de tiempo) desde la perspectiva del sujeto cuando éste, que es lo que lo limita, dejó de existir. Una vez muerto, el tiempo deja de importar (y de correr), por lo cual ya no tiene el menor sentido seguir hablando de él y de su realidad objetiva. Nuestros conceptos, como lo advertí al principio, se aplican en grupos, no aisladamente, si bien pueden hasta cierto punto al menos ser examinados en forma aislada. Pero si el entramado conceptual sobre el cual se erige desaparece, el concepto en cuestión simplemente deja de operar. Por lo tanto, afirmar que aunque yo no esté vivo de todos modos seguirá habiendo tiempo es una aseveración carente por completo de sentido. Es casi analíticamente verdadero sostener que desde el punto de vista del sujeto de las experiencias no sirve ningún propósito tratar de operar lingüísticamente cuando de lo que se habla es de una realidad no vivida.

Hay ciertos datos que ayudan a poner de relieve algunas de las implicaciones semánticas que valen entre los conceptos de muerte y de tiempo. Es innegable que si bien para nosotros, los vivos, hay una diferencia entre vivir 50 años y vivir 80, en tanto que muertos nos da exactamente lo mismo estar muertos un año que estar

muertos un siglo. Esta asimetría tiene que estar indicándonos algo y a mi modo de ver lo que indica es que el tiempo es indiferente para el muerto o, expresado metafóricamente, la muerte mata al tiempo. Nosotros ya conocemos la razón de ello: cuando el sujeto muere el mundo se acaba y con éste todo lo que contiene, el tiempo incluido. En otras palabras, con la muerte el tiempo desaparece, es decir, su realidad se desvanece. Hay por lo tanto, en relación con esto último, dos nociones de miedo a la muerte, una genuina y una espuria. Por una parte, el miedo a la muerte es un miedo empírico, es decir, es un miedo genuino, que se puede tener aquí y ahora, y que emerge de la conciencia de que el mundo se tiene que terminar; por otra parte, sin embargo, hay lo que podríamos denominar un ‘miedo trascendental’, el cual sería el miedo a o de estar muerto. Este segundo miedo tiene que ser el resultado de una confusión. El miedo a morir no es lo mismo que el miedo a la muerte o a estar muerto. No puede haber tal miedo, por la simple razón de que en ese estado ya no hay nada que temer, puesto que lo que ya no hay son experiencias. El miedo no es a la experiencia de la muerte, puesto que no hay tal cosa, sino al fin de las experiencias. Yo me atrevería inclusive a ir un poco más lejos: qué terrible sería que yo pudiera afirmar que puedo morirme y que sé que no obstante tiene sentido seguir hablando de mundo y de tiempo. Sería como imaginar que hubiera una vida sin vida, desde la cual lo único que puedo hacer es contemplar a distancia la verdadera vida, una vida en la que yo ya no participo. En verdad, no es descabellado pensar que es más reconfortante que una idea así la idea de la extinción total. En todo caso, lo que queda claro es que es por completo fallido el intento por hacer pasar como significativo el esfuerzo por hablar del tiempo como algo real una vez que el sujeto fallece.

VI) *La realidad del tiempo*

No han faltado en la historia de la filosofía quienes, imbuidos del optimismo propio del realismo científico, nos hayan querido convencer de que el tiempo en sí mismo es tan real como, *e.g.*, las sillas, los tigres o los planetas, si no es que más. Desde la perspectiva newtoniana, por ejemplo, el tiempo es el gran contenedor, una dimensión a la vez estática y dinámica que es independiente de la totalidad de las cosas, a la cual envuelve. Pero esto no es una explicación de nada, porque aparte de no ser otra cosa que una imagen poética y sugerente lo que aquí tenemos es una imagen sumamente engañosa, que además presupone toda una serie de puntos de vista que están lejos de haber quedado establecidos. Hay quienes han argumentado en favor de la realidad objetiva del tiempo alegando que éste se compone de elementos, como lo son los instantes, que son perfectamente objetivos en sí mismos. Pero una tesis así tiene que ser el resultado de una confusión. Desde luego que podemos definir ‘tiempo’ como ‘serie infinita de instantes’, pero ¿quién estaría dispuesto a sostener que las unidades mínimas de tiempo, *i.e.*, los instantes, son reales? En primer lugar, si los instantes son reales, entonces son atemporales y

¿cómo podría la temporalidad brotar de lo no temporal? Y, en segundo lugar, la tesis de que los instantes de los que se supone que se compone el tiempo son reales nos compromete con la idea absurda de que dado que los instantes son al tiempo lo que los puntos al espacio, entonces también los puntos de los que se supone que se compone una línea recta son reales. Pero ¿quién alguien en sus cabales querría aceptar la realidad (supongo que física) de los puntos geométricos, definidos como la intersección de dos líneas rectas, a su vez definidas como series infinitas de puntos? En realidad, un instante no es otra cosa que un número real investido de temporalidad, pero ¿a quién se le ocurriría pensar que los números reales son reales? Yo pienso que es mucho más sensato pensar que la realidad de puntos e instantes es en última instancia la de muy útiles ficciones lógicas. En todo caso, puede argumentarse que si es en esta caracterización del tiempo como constituido por instantes que se funda la pretensión de su realidad objetiva, la pretensión en cuestión dista mucho de haber quedado firmemente establecida. De hecho, como bien señala Russell en su estupenda discusión de las aporías Zenón, es precisamente por creer que el tiempo de hecho se compone de un número infinito de instantes y el espacio de un número infinito puntos que Zenón pensaba que se generan sus célebres aporías. Mucho me temo que Zenón haya visto algo que muchos pensadores simplemente han dejado pasar.

Otra vía para desarticular la creencia en la existencia objetiva del tiempo como algo independiente de la realidad es la de tratar de hacer ver que es simplemente absurdo hablar de “el tiempo”, como si nada más tuviéramos un concepto de tiempo. Pienso que puede sostenerse con un alto grado de plausibilidad no sólo que no tenemos únicamente uno sino que tenemos varios, por no decir muchos. Así vistas las cosas, lo realmente difícil e interesante es mostrar cómo se conectan unos con otros o se derivan unos de otros. Aquí mismo hemos reconocido de entrada dos, a saber, el tiempo del sujeto, el tiempo del eterno “ahora” en el que yo vivo (que cada quien vive), que es un tiempo trascendental y, en segundo lugar, el tiempo empírico, en el sentido de ser una estructura, un sistema de relaciones entre hechos o sucesos que permite acomodarlos en dos series, a saber, la serie “pasado-presente-futuro” y la serie “antes-ahora-después”. La realidad del tiempo en este segundo sentido no es más que la realidad de un sistema de coordenadas para ubicar y ordenar los hechos del mundo. Lo decisivo en este punto es que esta colocación ordenada de hechos o sucesos se tiene que hacer desde una perspectiva particular. Ésta la pone el sujeto. De otro modo no se entiende para qué se hablaría de relaciones temporales en lo absoluto.

Consideremos entonces las series de relaciones temporales que constituyen lo que llamamos ‘tiempo’. La serie “antes-ahora-después” es asimétrica y por medio de una relación asimétrica lo que se introduce son nociones como las de orden y de dirección. Es debatible si esta noción de tiempo podría bastar para las necesidades de la vida cotidiana, cosa que dudo, pero en todo caso lo que es claro es que es por

completo insuficiente para los requerimientos de las diversas ciencias. Es obvio que si no se dispone de la otra serie temporal también, nociones como las de predicción o inducción pierden totalmente su interés y su sentido. Por lo tanto, en las ciencias y en particular en la física se incorpora el concepto normal de tiempo en, por así decirlo, toda su dualidad. Sin embargo, el que en física entren en juego estructuras matemáticas y conceptos teóricos altera el cuadro, por lo que el concepto de tiempo no puede ser totalmente el mismo que el del sentido común. Lo que entonces pasa es que el concepto original se redefine y lo que se desarrolla es un concepto teórico de tiempo. Lo que en física se hace es construir un nuevo concepto de tiempo. Lo mismo pasa o puede pasar con las demás ciencias. Lo que entonces tenemos son conceptos teóricos de tiempo y, a menos de que seamos realistas irredentos, no pretenderemos ver en los instrumentos conceptuales de las teorías nombres propios o nombres de especies naturales o, más en general, expresiones denotativas. Los conceptos teóricos de tiempo, obviamente, incorporan modificaciones en el concepto original, en función de los conceptos teóricos involucrados y de los requerimientos específicos de las teorías. Lo que pasa con las nociones espaciales pasa también con las temporales: así como ‘línea recta’ en un espacio euclidiano no significa lo mismo que ‘línea recta’ en un espacio curvo (por más que en ambos casos representen los caminos más cortos entre dos puntos), así también ‘simultaneidad’ en la teoría general de la relatividad, por ejemplo, no significa lo mismo que en su uso ‘cotidiano’. Para las matemáticas que se manejan en esa área de la física, esto es, para la clase de ecuaciones que se utilizan y por medio de las cuales se resuelven problemas teóricos, sólo un concepto como el de espacio-tiempo es viable. Pero ello ni mucho menos implica que entonces haya algo así como “el espacio-tiempo”, aquí y ahora, en el cual estamos todos inmersos!

En algún otro trabajo argumenté en contra de la idea, defendida por no pocos insignes pensadores, de que no hay nada problemático en la idea de un espacio vacío. Lo que hace a una idea así *prima facie* viable es la metáfora del contenedor, una metáfora que posteriormente se toma literalmente. En todo caso, confieso que sigo pensando que la idea de espacio vacío es una idea incongruente, pero lo que ahora quisiera sostener es que también la idea de un tiempo vacío, de un mero fluir eterno de instantes, es una idea ininteligible. También esta idea se funda en una mera metáfora, a la que después subrepticamente se le da el tratamiento de tesis. Pero examinemos rápidamente la idea de la realidad objetiva e independiente del tiempo en relación con los conceptos que nos han servido de trasfondo. Tenemos básicamente dos, a saber, el concepto de sujeto de experiencias y el concepto de realidad o mundo. Preguntémonos: ¿qué sería intentar concebir el tiempo, primero, sin mundo y, segundo, sin el “yo” filosófico? Si el mundo no contuviera objetos, entonces no se darían relaciones temporales entre éstos: no tendría el menor sentido hablar de ser anterior a o posterior a, puesto que no hay cosas que pudieran ser anteriores o posteriores a otras. Pero es obvio que si suprimimos la serie “antes-ahora-después” suprimimos el tiempo mismo. No tiene, pues, el menor sentido

hablar de tiempo en un mundo vacío. Consideremos ahora el tiempo en relación con el sujeto. La importancia del tiempo en este segundo caso está obviamente conectada con la memoria y la función de ésta es la de permitirle al sujeto posicionarse temporalmente *vis à vis* los hechos del mundo. Éstos son para él básicamente pasados, presentes (con la laxitud que la sensatez confiere) o futuros. Si no hubiera sujeto, las ideas mismas de preteridad, de presente o actualidad y de lo que está por venir automáticamente perderían su sentido. Pero entonces sin el sujeto la serie ‘pasado-presente-futuro’ simplemente desaparece del escenario y lo que esto quiere decir es que ya no podemos seguir hablando significativamente de tiempo.

VII) Conclusiones

Con base en lo que hasta aquí hemos afirmado, creo que podemos empezar a extraer algunas conclusiones de importancia no desdeñable. En primer lugar, creo que queda claro que el concepto de tiempo no es una categoría ontológica, sino en todo caso una epistemológica. Los diversos conceptos de tiempo sirven para organizar datos, para generar información, para coordinar actividades, hacer deducciones, predicciones, etc., pero **no** para referir a un algo especial que sería “el tiempo”. Se sigue de lo anterior que el concepto de tiempo es un concepto derivado o, quizá mejor, subalterno. Ahora bien, el que sea subalterno, en el sentido de que su aplicación presupone la aplicación previa de otros conceptos, no significa ni implica que entonces sea prescindible. De ahí que nuestra reconstrucción de ciertas ideas de Wittgenstein, aunadas a las aclaraciones que aquí hayamos podido hacer, efectivamente nos permiten dar cuenta de las locuciones usuales acerca del tiempo, como ‘*per secula seculorum*’ o ‘el río infinito de instantes’, así como satisfacer ciertas tendencias inducidas por el lenguaje natural que nos llevan a decir cosas como ‘sólo lo vivido ahora es real’.