

# Rougés, el tiempo y la eternidad<sup>1</sup>

Rougés. Time and Eternity

Samuel Schkolnik

*Lo hondo, visto con hondura, es superficie.*

— ANTONIO PORCHIA

La obra filosófica de Alberto Rougés no es voluminosa, y la prosa que la compone discurre con la lisura de una corriente no entorpecida de meandros ni turbulencias. Sin embargo, quien transita sus párrafos percibe en ellos una *radiación de fondo* cuyo registro es el mismo al que pertenecen las enseñanzas de los filósofos más ilustres, y es mérito de Rougés, entonces, no solo haber tocado en ese registro de máxima profundidad, sino también el haberlo hecho con una poca acostumbrada transparencia.

Cuesta poco, por eso, traer a la superficie la idea fundamental que recorre y articula el entero cuerpo de su filosofía, idea que cabe formular así: *La eternidad, lejos de excluir el tiempo, está hecha de su misma substancia, y, en la medida que nuestro ser está urdido en la trama del tiempo, participamos de la eternidad.*

Ahora bien, una formulación como esa puede sonar a paradoja, porque conjuga términos que no solo cierta tradición filosófica, sino también el sentido común, considera opuestos. ¿Ser en el tiempo no es precisamente lo contrario de ser en la eternidad? Cuando decimos que algo es eterno, por ejemplo, una verdad matemática, ¿no queremos decir con eso que se encuentra *fuera* del tiempo? Y si afirmamos que algo es temporal, por ejemplo, una efímera flor, ¿no significamos con ello su

---

<sup>1</sup> Este ensayo inédito de Samuel Schkolnik fue un pedido especial que María Eugenia Valentié hizo al autor en el año 2002. Iba a integrar un proyecto editorial en torno a la obra filosófica de Alberto Rougés, que finalmente no vio la luz. Actualmente forma parte del acervo documental del Centro Cultural Alberto Rougés (Fundación Miguel Lillo, San Miguel de Tucumán, Argentina).

carácter perecedero, ajeno a la eternidad? ¿Cómo postular entonces que el tiempo y la eternidad comparten la misma substancia, sin incurrir en una flagrante contradicción? Solo, tal vez, si lo que se quiere decir es que la eternidad envuelve *todo* el tiempo, y que por ende nada pertenece al tiempo sin pertenecer también a la eternidad. En tal caso, ciertamente, la paradoja se desvanece, pero al precio de convertirse en una trivialidad: aunque ayer lozana y hoy marchita, la flor de un día habrá vivido *siempre* un día; ese día no será omitido en la suma del tiempo, y formará parte entonces de la eternidad.

Pero ni aquella paradoja ni esta trivialidad se encuentran en el pensamiento de Rougés, sino más bien en los hábitos mentales que, forjados en nosotros por el trato con las cosas, nos descaminan cuando debemos tratar con el espíritu, del que el tiempo y la eternidad no son sino diferentes nombres.

A tal punto es así, que buena parte de la breve obra filosófica de Rougés se dirige a inhabilitar esos hábitos mentales, o –para decirlo mejor– a exhibir sus límites y a señalar su necesaria subordinación a las formas superiores del conocimiento. Tendemos a desterrar el tiempo de la eternidad cuando lo imaginamos compuesto de instantes puntuales, que se suceden de tal modo que el acontecer de uno de ellos conlleva la aniquilación de su antecesor. En semejante imagen, el pasado se esfuma, el presente no dura sino un instante y del futuro cabe decir con Manrique: “No se engañe nadie, no / pensando que ha de durar / lo que espera / más que duró lo que vio / pues que todo ha de pasar / por tal manera.”

Ahora bien, esa imagen está forjada no sobre nuestra experiencia íntima del tiempo, sino sobre la del movimiento de los objetos en el espacio, movimiento del que acaso esa figura no sea sino el modelo elemental. Si el tiempo se reduce a ese suceder carente de ser, postular su parentesco con la eternidad ciertamente sería —más que una paradoja— un desatino.

Igualmente excluimos el tiempo de la eternidad cuando lo concebimos no ya como aquel movimiento sino como su trayectoria, esto es, no ya como un punto que corriera sobre una línea, sino como la línea de esa manera recorrida, formada por una infinidad de puntos que querría hacerse corresponder biunívocamente con una infinidad de instantes. Pero es claro que tal correspondencia no podría establecerse, porque es propio de los instantes *transcurrir*, mientras los puntos del caso son inmutables, como lo es la línea que componen. Tanto la una como los otros comportan un ser carente de suceder, que, si no es apto para representar el tiempo, no lo es porque represente la eternidad, sino porque figura el espacio, ajeno a todos los modos de la duración (La simultaneidad, que es la forma de existencia del espacio, no es uno de aquellos modos).

Como se ve, de una manera o de otra, lo que nos trae y nos lleva entre la paradoja y la banalidad es la confusión entre el modo de ser propio del tiempo y el modo de ser propio del espacio.

Esa confusión es comprensible, porque sobre la mayor parte de nuestros actos gravita la espacialidad de que nos valemos para articular el conjunto de las cosas, que constituye el ámbito habitual de nuestras vidas; y nuestras representaciones, que de ordinario son función de nuestros actos, resultan por ende sensibles a aquella gravitación, de suerte que propenden naturalmente a proyectar todos sus contenidos en el espacio.

Pero tal propensión se manifiesta no solo en aquellas representaciones ligadas con los objetos materiales, sino también en aquellas que se refieren a objetos abstractos que alcanzamos mediante ideas y conceptos. Tanto el conocimiento vulgar cuanto el conocimiento científico obedecen a una común inspiración pragmática, siendo el segundo solo una variedad más precisa, rigurosa y sistemática del primero. Es esa común orientación hacia la espacialidad lo que incapacita a ambos para una genuina percepción del tiempo y para una verdadera comprensión de su significado.

Cada cual lleva consigo, sin embargo, una disposición cognoscitiva orientada hacia otra dimensión —precisamente la dimensión temporal— no menos habitualmente ejercida que la orientada hacia el espacio, pero que, por constituir la esencia más entrañable de nuestra persona, solemos no percibir.

El más típico de los actos que emanan de esa disposición íntima es el de *recordar*, que, como todo acto, acontece en el presente, no obstante lo cual, lejos de anular el pasado, consiste justamente en su *re-representación*.

Pero recordar no consiste solo ni generalmente en evocar de modo explícito hechos del pasado; cuando leemos, comprendemos el sentido de la última palabra leída gracias a que perduran en nuestra memoria las palabras anteriores, de suerte que el *tempo* de la lectura no parece estar hecho de instantes puntuales, discontinuos e independientes, sino de momentos ligados por una comunicación orgánica, esto es, por una comunicación que, sin suprimir las diferencias, sabe sostener una continuidad.

Del mismo modo, es esa posibilidad de perdurar en el instante presente el conjunto de los instantes pasados, lo que nos permite escuchar una melodía como melodía y no como una sucesión de notas inconexas.

En tal grado está constituida de esa manera nuestra temporalidad interior que ella no solo conserva el pasado en el presente, sino que desde el presente puede conferir sentido al pasado, hasta llegar a modificar el que este hubiere recibido en un momento anterior. Semejante operación retrospectiva no solo es común en la lectura (piénsese en las novelas que abundan en episodios cuyo significado solo se revela a la

luz de otros que les son muy posteriores), sino también en el recuerdo de nuestra propia vida: ¿cuántas veces un hecho pretérito es reinterpretado por nosotros desde las evidencias del presente, al punto que nos extrañamos de no haber percibido antes su *verdadero* significado?

Pero, y esto no es menos esencialmente propio de nuestra temporalidad interior, semejante continuidad de lo heterogéneo no solo discurre desde y hacia el pasado, sino también hacia y desde el futuro: no es consubstancial, por eso, una capacidad de *anticipación*, en virtud de la cual presentimos el mañana como de alguna manera involucrado en el hoy.

Conviene destacar que el tiempo al que esa capacidad se vincula no consiste ni en un suceder azaroso —que tornaría imposible toda anticipación— ni en un devenir determinado según leyes —que reduciría toda anticipación a mero cálculo—. El acaso disgrega el tiempo tanto como la necesidad lo solidifica, pero ni el estado granular ni el estado sólido corresponden a nuestra experiencia del tiempo, que es más bien la de un *estado viviente* en el que resuena todavía lo que ha sido y palpita ya lo que será, de suerte que a nosotros nos cumple tanto el asignar el sentido de lo pasado cuanto decidir el rumbo de lo por venir. Ni lo uno ni lo otro sería posible en el marco de las hipótesis opuestas pero complementarias que se disputan la explicación del mundo físico y cuyas cifras son el azar y la necesidad.

Y es que el tiempo que es memoria y anticipación no es el de la materia: a diferencia de este, posee un espesor, una profundidad capaz por un lado de contraerse hasta el límite del instante puntiforme, pero no menos capaz por otro lado de dilatarse hasta abarcar duraciones sin término. El tiempo que vivimos, el que nos constituye, no está hecho pues de partes que se suceden excluyéndose, ni de una totalidad inerte compuesta de partes simultáneas; si cabe discernir *partes* en él, son tales que, sucediéndose, cada una recapitula las anteriores y las consume en una totalidad grávida de lo que advendrá.

Así caracterizado, en términos de *totalidades sucesivas*, el tiempo no es sino el modo de existencia del espíritu, y permite establecer una jerarquía de los seres según se inclinen hacia la temporalidad evanescente propia de la materia inanimada, o bien hacia la temporalidad infinitamente perdurable propia de Dios.

Ahora bien, si toda jerarquía comporta diferencias, no es menos verdad que tales diferencias solo pueden definirse en un medio común. Ese *medio* puede ser separable de los peldaños en él contruidos —como lo es el espacio respecto de una escalera— o puede ser consustancial con ellos —como lo es el tiempo respecto de lo viviente—. En este último caso, cuanto más alto es el lugar que a un ser le corresponde, tanto más claramente manifiesta la substancia común de que está hecha la jerarquía a que pertenece, porque dicha substancia procede de la cúspide, donde existe en estado de máxima concentración.

El tiempo sería, entonces, para Rougés, una *imagen degradada de la eternidad*; cuanto más tiempo fuere capaz de albergar en sí un ser, menor distancia le separaría del más alto peldaño de la escala, y más nítidamente trasuntaría su participación en la substancia que mana de él, esto es, en el *medio espiritual* en que está tramada la entera jerarquía de lo existente.

En este prieto resumen del pensamiento de Rougés, dirigido a extraer su nota fundamental, seguramente se han oído resonar las voces de Platón, de Plotino, de San Agustín, de Bergson, de Marcel. No se trata, por cierto, de una ilusión acústica: todos ellos acompañaron a Rougés en su filosófica jornada, todos ellos —por diferentes caminos— enseñaron para siempre que el espíritu es irreductible a la materia, y que sin embargo, si se asciende lo suficiente por la escarpada senda que a él conduce, la unidad de lo real se recupera.

No es extraño entonces, que el discurso de Rougés suscite un efecto polifónico. Pero nunca deja de percibirse en él aquella nota fundamental, que es también la nota de su originalidad, y que impide con eficacia ejercer, a propósito de su obra, la costumbre académica de considerar un texto filosófico como una paráfrasis, más o menos lograda, de antecesores consagrados.

Al comienzo de este comentario, para que esa nota dominante sonara, dijimos: el tiempo y la eternidad son consubstanciales. Ahora, habiendo desenvuelto —siquiera sucintamente— los acordes que ella conllevaba, percibimos que un sentimiento la anima: el del que el tiempo, cuando se pliega sobre las cosas con que nos las tenemos en nuestros menesteres de cada día, cobra la forma de ser de tales cosas y se convierte entonces en el espacio de una *dispersión*. Redimir el tiempo de su diáspora es devolverle su condición espiritual, aquella por cuya virtud nos es dada una íntima unidad con nosotros mismos, que nos conserva como personas en medio de la inevitable fuga de los instantes y de la no menos inevitable suma de los años.

Operar esta transfiguración del devenir mediante el *recogimiento* es el propósito de Rougés, y ese talante existencial es el hontanar de su filosofía.