

TIEMPO LINEAL Y TIEMPO DE LA CONCIENCIA

CARLOS SAGOT MUÑOZ

INTRODUCCION

El presente trabajo se propone explorar las consideraciones que sobre el problema del tiempo trató el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941). Este pensador ha sido uno de los pocos que arrojó algunas luces en la profundidad del problema. Por otra parte, confrontaremos las ideas de Bergson con la manera en que se habla del tiempo en la ciencia, para ver como ésta maneja conceptos sobre los que muchas veces no se cuestiona pero con los cuales opera de una manera supuesta.

Al final del trabajo, señalaremos cómo la concepción del tiempo, en forma lineal, obedece no sólo a la confusión entre espacio y tiempo, que es la

tesis de Bergson, sino que esta percepción temporal se inscribe dentro de una mentalidad lineal característica de la cultura occidental y como expresión de ciertas condiciones tecnológicas que alteran la percepción.

Explicarse el problema del tiempo ha sido una de las más difíciles tareas para muchos filósofos. Baste recordar a San Agustín, entre los primeros filósofos de la interioridad, con sus preocupaciones por resolver ese enigma del tiempo. Sin embargo, casi todos llegaban a una explicación no radical, es decir a una resolución satisfactoria. Ello se debe a la esencia misma del problema: el tiempo forma parte de nuestro ser, lo vivimos, suponemos un pasado y un futuro y decimos: “el tiempo pasa”, como un medio donde se da el acontecer. Pero no se nos presenta el objeto concreto, frente al cual nos situemos desligándolo del yo interno. Bergson señala que se trata de un dato inmediato de la conciencia.

El problema se agravó en el pasado porque los anteriores pensadores y científicos concibieron el tiempo como algo absoluto, usando esta palabra para significar algo único tanto de la realidad externa como del yo interno: como un *fluir*, una dimensión de la totalidad en un sentido diferente del espacio, en la que se consideraban incluidos tanto las cosas reales como el sujeto. Algo así como una faja por la cual atraviesa el espacio, o dicho de otro modo, un medio homogéneo en relación con otro de naturaleza diferente (espacio y tiempo).

EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN BERGSON

Antes de exponer el desarrollo del asunto, situémonos en la concepción temporal del sentido común, o sea, como un medio homogéneo. Se nos presentan las cosas y los hechos transcurriendo “hacia adelante”, de un futuro que se actualiza constantemente en instantes, y que dejan de ser para constituirse en pasado. O bien, se tiene la idea de que los hechos atraviesan un instante actual constante y eternamente diferente. Algo así como que los hechos se dan y pasan al pasado colándose por el instante presente. De esta manera, se le da un carácter longitudinal al tiempo.

Aquí se presenta el problema: ¿Qué son esos instantes del pasado para nosotros? No son tiempo, en realidad, pues ya no existen esos instantes; se han esfumado, por así decirlo. Tenemos memoria de lo que ocurrió, es decir, de los acontecimientos ordenados en la línea del pasado. Quiere decir que del pasado sólo quedaría el recuerdo o memoria de los hechos ordenados sucesivamente en un espacio imaginario, pues la enumeración sucesiva siempre ocurre en el espacio, por una necesidad de nuestra mente. El auténtico tiempo sólo lo vivimos como presente, y en su realidad primera no tiene pasado. Lo mismo podría decirse con respecto al futuro. Esta manera lineal de concebir el tiempo, como vemos, ocurre gracias al apoyo de la memoria y la imaginación proyectiva.

Con respecto al problema señalado, de ese espacio lineal imaginario en que ubicamos el pasado y el futuro, Bergson llama la atención diciendo que acabaríamos por reducir el tiempo a espacio:

“...porque si el tiempo, tal como se lo representa la conciencia reflexiva, es un medio en el cual se suceden distintamente los

hechos, de manera que pueden contarse, y si, por otra parte, nuestra concepción del número concluye esparciendo en el espacio todo lo que se cuenta directamente, hay que presumir que el tiempo, entendido en un medio en el que se distingue y se cuenta, no es otra cosa que el espacio... es necesario pues, que la duración sea otra cosa”¹¹.

Antes de hacer esta afirmación, Bergson había procedido a considerar la *naturaleza del número y su carácter espacial*. Y esta última conclusión la obtuvo de lo siguiente: cuando contamos unidades, lo que hacemos es un agregado del anterior número al inmediato superior, es decir, se trata de una adición de términos. Y para poder concebir la adición, es necesario captarlos simultáneamente (los anteriores y los que añadido), pues de otra manera no se percibiría la operación. Entonces, para que ocurra la adición, es necesaria la permanencia de los términos en orden sucesivo. Esta permanencia no sería posible en un tiempo puro, pues los instantes se “esfumán”, dijimos, por lo que cabe afirmar una localización de los términos en un espacio imaginario y así, no se cuenta sólo el tiempo, sino que éste condiciona la enumeración de términos, con carácter de “puntos espaciales”. De allí que, si hablamos de que el tiempo se constituye por un orden de instantes, como unidades sumadas, no hay tal tiempo, pues esos instantes se han desvanecido para siempre, y lo que queda de ellos es la huella del espacio, es decir, lo que lo material tuvo que ver con cada instante, lo que hace posible la eternización de un momento que vivimos y que no queremos olvidar atrapado en el recuerdo. Así explicado, podemos ver por qué el tiempo se entiende como un medio homogéneo, donde se sitúan los hechos sucesivamente. Se trata de que las cosas ocupan para nosotros dos medios: el espacio real, y el que la conciencia crea atribuyéndole un carácter temporal; es algo así como que creamos una cuarta dimensión de los seres espaciales, como dice Bergson.

Y, ¿entonces en qué consiste el tiempo, qué es lo que posibilita los hechos representados en esa dimensión espacial, pero de origen diferente al espacial, pero de origen diferente al espacio puro?

Viene aquí la necesidad de tratar el problema de la multiplicidad, en relación con ese dualismo en intersección. Los objetos materiales los situamos en el espacio, y, teniendo el principio lógico de la impenetrabilidad de la materia, valga la expresión: de la “diferenciación cuantitativa”, nos es posible concebir una multiplicidad distinta, una enumeración de los objetos extensos. En esta representación, los objetos se aíslan exteriorizándose unos a otros, y para poderlos concebir, hay necesidad de su yuxtaposición, en una simultaneidad discontinua. En este sentido hemos entendido siempre la palabra “multiplicidad”: un pluralismo de objetos diferentes unos de otros, y colocados separadamente. Frente a esta multiplicidad cuantitativa, Bergson habla de una de carácter opuesto: la multiplicidad de los estados de conciencia, cualitativa. Si bien se trata de “varios” elementos, no pertenecen al orden de lo extenso, de lo delimitable espacialmente, como probó Bergson en el primer capítulo de su obra **Los datos inmediatos de la conciencia** y “varios” significa delimitar objetos. Pero en lo puramente cualitativo, sin nada de extenso, aparecen estados diferentes en una penetración mutua, sin

límites, lo que niega su yuxtaposición y enumeración para poder ser concebidos en lo originario, a no ser que la conciencia se los represente simbólicamente por mediación del espacio.

“...estos términos están pues, afectados de un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque clara para un pensamiento que penetra en ella y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del sentido común”².

Ahora podríamos comprender, y ojalá intuir, lo que es el tiempo en su origen. Con estas palabras nos lo dice Bergson:

“Hay en efecto, ... dos concepciones posibles de la duración, la una pura de toda mezcla, la otra en la que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. No hay necesidad, para ello, de absorberse enteramente en la sensación o en la idea que pasa, porque entonces, por el contrario, cesaría de durar. No hay necesidad tampoco de olvidarse de los estados anteriores: basta que al recordarse de ellos no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro, sino que los organice con él, como ocurre cuando recordamos, fundidas por así decirlo en el todo, las notas de una melodía”³.

Nótese la dificultad que experimentamos de traducir en palabras la intuición de la duración; de ahí que Bergson no la define, sino que la ‘metaforiza’, indicándonos e instándonos a captarla en esa forma. Pero eso precisamente es la duración: la conciencia de estar siendo, de abrirse a la totalidad del proceso; en una palabra: la temporalidad que percibimos en nuestro ser. Somos un mundo de cualidad interior, nuestros estados psíquicos; pero hay otro plano en el que nos hallamos inmiscuidos: el de lo extensible, el plano de la cantidad, de lo mensurable. Ya había dicho Bergson de lo inextenso del psiquismo y sus estados, y su contraste frente al mundo de lo cuantitativo, de lo numerable. Para poder captar nuestro yo fundamental, habría que vivir en este plano cualitativo, percibiendo lo originario del tiempo, y desligarse en lo posible del marco de lo extenso, de los moldes que, inevitablemente, cuajan el tiempo. Pues nuestra conciencia es siempre conciencia *de*, es decir, ligada a algo diferente de sí, a lo que impone el aspecto geométrico a la totalidad.

Consideremos de nuevo el contenido de la última cita: Bergson habla de organizar los estados anteriores con los actuales, fundidos en el todo, de no separarlos por mediación del espacio. Entonces así llegamos a lo que es el tiempo originario: el fenómeno de conciencia que nos permite percibir y sentirnos en el fluir, en el cambio. La temporalidad viene a ser como una conciencia del acontecer, de ver el ‘pasado’ en el ‘presente’, no en el sentido

de superponer ‘tiempos diferentes’ (concepción de la homogeneidad), sino en el sentido de su actualidad en el proceso, de una organización cambiante. Cada estado exterior como un producto en el progreso de la evolución. Al respecto dice Bergson: “La duración es el proceso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar”. Ya no se hablará, en el tiempo originario, de instantes sucesivos; esto es obra de las distinciones tajantes que pretende la conciencia en todo lo que analiza, dice Bergson. Los instantes, en la duración, se convierten en estados del mundo y de mi psiquismo, que se organizan en el todo, sin referencia a pasado, presente o futuro, sino como el ejemplo de las notas de una melodía: realmente no las captamos yuxtapuestas y separadas, pues entonces no se obtendría el efecto melódico del conjunto, si no ‘todas en una’, organización, penetración, sin participación de lo que congela el fluido generoso de la existencia, y exige el orden sucesivo.

Ahí está la acción de lo espacial en lo temporal, la mezcla de lo cualitativo y lo cuantitativo: la duración, pura cualidad, proyectada en el espacio, nos hace creer en el tiempo como un medio homogéneo. Si no tuviésemos la conciencia “espacializadora”, digámoslo así, no retendríamos los momentos para formar la sucesión (en el recuerdo), creando esa cuarta dimensión de lo espacial. Por ello la expresión “ser es relación”, es fundante, hay, diríamos, una síntesis dialéctica. No sería posible percibir la duración en su pureza total, pues sufre la intrusión del espacio.

“La duración toma así la forma dilusoria de un medio homogéneo, y el lazo de unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la *simultaneidad*, que podría definirse como la intersección del tiempo con el espacio”⁴.

El tiempo, tal como lo concebimos, en forma lineal-espacial, es una representación simbólica de la duración.

Si pudiésemos realizar una introspección, sin ninguna referencia a lo extenso y mensurable, ciertamente viviríamos la duración, pues estas ideas son sólo medios del lenguaje, que obligan a la actualización de la intuición que tuvo Bergson. En resumen: el espacio extiende a la duración, y se pierde así lo originario del tiempo.

EL TIEMPO EN LA CIENCIA

Es así como se nota que Aristóteles había especulado sobre el tiempo, pero no en éste propiamente dicho, sino en lo que tiene de espacializado. Cito unas palabras de su **Física**, para examinar lo dicho anteriormente:

“y como el móvil se mueve de un punto a otro, y toda magnitud es continua..., por ser continua la magnitud, también el movimiento es continuo, y en virtud del movimiento, también el tiempo... Y tal como en la magnitud se halla lo anterior y lo posterior, en relación con aquellos de allá... Y cuando experimentamos lo anterior, decimos entonces que existe el tiempo, porque esto es el tiempo: el número

del movimiento por relación al antes y al después. De modo que el tiempo no es movimiento, sino movimiento en cuanto tiene número”⁵.

Nótese cómo Aristóteles concibe la continuidad del tiempo, a partir del movimiento, y la continuidad de éste, partiendo de la magnitud. Esa magnitud es espacial, afirma Bergson. El movimiento propiamente dicho no es medible, en cuanto es síntesis mental de posiciones en el espacio, realizada por una conciencia espectadora. El movimiento pues, es cualitativo, no cuantitativo. Lo que se mide es la participación del espacio en éste. Por ello, la continuidad es de lo psíquico, es cualitativa. Pero en cuanto la duración se proyecta en el espacio, más bien es discontinuidad, por la yuxtaposición de estados exteriores unos a otros. Es por eso que Aristóteles habla de lo anterior y de lo posterior, de cantidad: ese anterior y posterior es visto en cuanto retenemos los fenómenos en su cuarta dimensión, es atribución del espacio antes que del tiempo, más bien de la intersección del espacio con el tiempo. Hay que observar lo que dice Aristóteles: “el móvil se mueve de un punto a otro y toda magnitud es continua”. Quiere decir que retiene del movimiento sólo la inmovilidad, esto es, lo espacial, pues habla de la magnitud del movimiento en cuanto se da de un punto a otro: es lo extenso, lo medible del movimiento. Y el número de ese movimiento son las simultaneidades que se dan en relación con las diferentes posiciones del móvil. Esto es lo cuantitativo del tiempo (cronología): el número con relación al antes y al después, lo enumerable, las simultaneidades espaciales. Pero en cuanto al movimiento y al tiempo en su propio ser, no se dice nada, pues son cualitativos. El movimiento lo captamos en un proceso psíquico inextenso, y lo mismo que el tiempo, escapa al espacio cuando se le quiere “cazar” para darle cantidad.

“Más precisamente por esta razón, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo —del tiempo, la duración y del movimiento—. la movilidad”⁶.

Este es el punto de partida para hablar de tiempo de la ciencia y tiempo de la conciencia. La ciencia en ningún momento se acerca al tiempo real, la duración, sino que opera sobre su proyección en el espacio, sobre el contenido cuantitativo, y esto último, porque podríamos hacer una analogía de continente a contenido, la duración y el ‘tiempo espacial’. El continente: cualitativo, originario de nuestra interioridad. Pero no es realmente tal, sino por su filiación con el espacio que es el verdadero continente: del contenido medible, lo numerable, donde se hace la apreciación matemática del tiempo transcurrido.

Bergson llama la atención sobre los enunciados de la ciencia con respecto al tiempo, el movimiento y la velocidad (al final del capítulo II de **Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia**) y patentiza lo no-temporal y no-móvil del objeto científico.

Tomemos este enunciado frecuente en la ciencia natural, por ejemplo: “Si establecemos las mismas condiciones, el fenómeno se desarrollará de igual manera en un lapso de tiempo idéntico”. ¿Qué es ese lapso de tiempo idéntico? Es considerar que ocurrirá igual número de simultaneidades, en uno y otro experimento, esto es: se habla de las relaciones cuantitativas de simultaneidades. Otro caso: si dijéramos que el movimiento de la tierra sobre su mismo eje se altera en velocidad, ¿qué criterio habría para afianzar la alteración? Se recurrirá a comparar con otro movimiento que se decreta como regular, es decir: se verá el número de simultaneidades entre uno y otro movimiento, por ejemplo: en relación al movimiento lunar. ¿Y si la luna también alterara su cuasi-regular movimiento, lo mismo que todo objeto espacial, hasta el mecanismo de los relojes, todos irregularmente variados? No habría medición del tiempo, a pesar de que sigamos percibiéndolo. Pues en la ciencia se recurre a lo espacial y a las simultaneidades. En cambio, como ejemplifica Bergson:

“Lo que prueba ciertamente que el intervalo mismo no cuenta desde el punto de vista de la ciencia, es que, si todos los movimientos del Universo se produjesen con una velocidad dos o tres veces mayor, nada tendríamos que modificar, ni en nuestras fórmulas, ni en los números que hacemos entrar en ella”⁷.

Esto es: la exacta relación de las simultaneidades no se alteraría, y el tiempo no se haría “ni largo ni corto”, desde el punto de vista de la ciencia, en cuanto a afectar procesos. En una palabra: no habría tal cambio en el tiempo de la ciencia, por el igual número de simultaneidades. Pero la conciencia sí percibiría una extraña sensación de alteración, cualitativa, como supone Bergson.

“Ello nos autoriza pues a decir que si la mecánica no retiene del tiempo más que la simultaneidad, no retiene del movimiento más que la inmovilidad”⁸.

Con esto, Bergson delimita el campo de la ciencia con respecto al tiempo originario (duración) y el movimiento. Se habla de retener la inmovilidad, en cuanto sólo es la relación de las diferentes posiciones del móvil, con un movimiento patrón. (Recordar el ejemplo de Bergson en que se erige como movimiento patrón la caída regular de una piedra). Así pues, la ciencia continúa operando sobre lo espacial, lo extenso, discontinuo.

Es por eso que Bergson atribuye un valor relativo a la consideración de Einstein con respecto al problema del espacio-tiempo. Este hablaba de una dislocación, ya que el orden de tiempo dependerá de la situación del observador y de las propiedades de la luz. Dice G. Whitrow con respecto a eso:

“Por tanto, los conceptos de espacio y tiempo, que antes se tenían por aspectos fundamentales del universo, están hoy considerados relativos...”⁹.

Bergson contestaría a eso que sólo desde el punto de vista de la ciencia se tiene derecho a afirmar. Ciertamente, la relatividad no opera sobre la duración o el tiempo originario, pues este no admite comparaciones, ya que es “uno solo”, no dimensionable, cualidad pura. La relatividad sólo registra los hechos del cosmos, sus simultaneidades en relación con un determinado observador. Habla de relación de instantes, pero de éstos sólo se toma en cuenta lo material; en suma: está en el plano de la concepción científica del tiempo como espacio. Podríamos afirmar que la duración se presenta en otro plano que escapa al control cuantitativo y pertenece a la percepción interior.

Dice Meyerson:

“La conciencia que tenemos del transcurso del tiempo, descansa sobre la diferencia que vemos entre el antecedente y el consecuente, es decir, sobre la irreversibilidad de los fenómenos”¹⁰.

Así es como atribuimos un fluir al tiempo. Por la irreversibilidad de los fenómenos; pero no se habla más que del proceso cósmico; el tiempo tiene una “unicidad” (en cierto sentido), y no hay tal paso de un futuro a un pasado, en lo que realmente es el tiempo. Por ello, no cabría hablar nunca de un eterno “retorno del tiempo”, o de su reversibilidad, pues es más bien papel de los fenómenos, aunque sabemos bien que no se trata de los mismos, y todo esto influencia del principio de Carnot y Clausius. Recordemos una afirmación de Clausius: “De él resulta (del principio) que el estado del mundo debe cambiar progresivamente, en un sentido determinado”.

Así visto, podemos considerar que la noción de tiempo como un medio homogéneo se originó de la experiencia, por los cambios percibidos sensitivamente, y como el pensamiento, para entender necesitaba delinear, los yuxtaponía en un espacio ideal, no pudiéndolos percibir como una multiplicidad de momentos organizados en la totalidad de la evolución, sino con referencia a un pasado y a un presente. Pero esa cuarta dimensión, aparte de nuestra manera de ver, no tiene realidad más que en nuestra imaginación; los anteriores fenómenos no están ya.

Este encajonamiento de los fenómenos por el cual congelamos la duración, en el sentido bergsonianos del término, es una necesidad de nuestra inteligencia analítica y lineal. Para concebir la originariedad del tiempo, hay que ver los diferentes estados del mundo como altos y bajos del proceso, como un todo organizado de penetración y no separación y de lo presente y lo pasado en diferentes planos (la duración proyectada en el espacio).

MONOLOGO INTERIOR

EL TIEMPO Y LO INCONSCIENTE

Un intento de superación de este tiempo lineal o “cronológico”, medido, han realizado algunos literatos de este siglo con lo que llaman el “discurso interior” o “monólogo interior”, atribuyéndole un “tiempo psicológico” (Joyce, por ejemplo). Sin embargo, aun en este caso, la literatura no puede comunicarnos la duración tal como la experimenta el sujeto, sino que es necesario un esfuerzo intuitivo por parte del lector, pues

la narración, aun en el desorden de los datos del monólogo interior, tiene un carácter sucesivo, lineal, por la misma naturaleza del medio que utiliza: el lenguaje de la escritura alfabética.

En otro campo, el del psicoanálisis, Freud hizo notar la dislocación o no existencia de las categorías normales de espacio y tiempo en un nivel más profundo de la conciencia. Los sueños, que constituyen uno de los lenguajes del inconsciente, no presentan los hechos ordenados en forma lineal. En los estados de semi-inconsciencia y a través de los sueños podemos vislumbrar algo de lo que es el tiempo originario, sin la ordenación homogénea que le confiere el espacio de la conciencia exterior.

LOS "ENTORNOS INVISIBLES"

EL CONTEXTO TECNICO DE LA PERCEPCION LINEAL

Con respecto al problema que señalábamos más arriba, del lenguaje que se vuelve escritura alfabética, Marshall Mc Luhan, pensador canadiense de nuestra época, ha llamado a la atención precisamente sobre el papel de la escritura alfabética en el desarrollo de la linealidad del pensamiento y el carácter general de la cultura occidental¹. El alfabeto, y más aún su "intensificador", la imprenta, condicionaron una percepción ordenada con carácter lineal tanto de lo espacial como de lo temporal. Al surgir ese prodigioso arte de pintar el lenguaje y hablar a los ojos, la vista se sometió en la lectura al orden de lo sucesivo. El alfabeto, más abstracto y lineal que las formas anteriores de escritura, marcaron poco a poco el paso del mito a la concepción racional-ordenada del mundo. De allí que las personas de la cultura "letrada" desarrollen una percepción visual más interna, a expensas de los otros sentidos. Los pueblos primitivos, en los cuales no ha penetrado aún la cultura alfabética, tenían y tienen precisamente una percepción del mundo no sólo visual, sino más táctil y acústica. Producto de esto son el tiempo mítico, cíclico, o del eterno retorno. Es una visión sintética del cosmos, en oposición al carácter analítico de la nuestra.

El hombre occidental, acostumbrado al entornamiento de la vista por sobre los demás sentidos, mediante la lectura, percibe los datos y los ordena en forma lineal. Esto conforma una especie de "entorno invisible", que podría ser el origen de nuestra estructuración del tiempo en forma espacial (por cuanto la vista percibe básicamente lo extenso). Recordemos al respecto la manera tan distinta, inexacta o poco ordenada como nuestros campesinos no "letrados" (no acostumbrados a leer) se refieren a las dimensiones del espacio y el tiempo, por ejemplo, cuando explican una dirección o tratan de ordenar sucesivamente un relato.

Podríamos rechazar los postulados generales de este pensador canadiense tan alabado y por otros lados criticado como un mitólogo de las tecnologías, sobre todo por los resultados a que llega tan sospechosos de ideología, en el campo de lo político y social² (Mc Luhan convierte a los medios técnicos en pseudoactores de la historia, y tanto de los procesos políticos como de las manifestaciones artísticas, etc., realiza observaciones en las que todo queda sometido al determinismo de los "mass media"). Pero no por eso debemos soslayar estas interesantes observaciones, pues como sabemos, en toda ideología se encuentra parte de la verdad en proceso.

Las observaciones de Mac Luhan nos permiten ubicar el pensamiento de Bergson como un intento de rescatar esa concepción originaria del tiempo, para distinguirla de la espacialización visual-lineal en que acostumbramos ordenar los hechos. Esto es algo que resulta difícil para nosotros, acostumbrados durante siglos de tradición alfabética y su recurso técnico repetidor, la imprenta, al punto de vista lineal-visual. El profundizar en estas consideraciones sobre el papel de las tecnologías en la conformación de las superestructuras, aunque muy importantes, rebosan sin embargo el propósito de esta exposición.

Henri Bergson vino a deslindar en el campo del tiempo, partiendo de las dos dimensiones que vivimos: la cuantitativa, del mundo exterior, y la cualitativa, de los procesos psíquicos internos. Ambas se cruzan, podríamos decir, en forma dialéctica, para originar el tiempo espacializado como un medio homogéneo. Estos problemas desbordan la conciencia por ser datos inmediatos de ésta. La pretensión de la conciencia reflexiva queda burlada, con su intento de delimitar lo que es pura cualidad, intensidad y no extensión, y a la vez proceso. Nosotros tan solo podemos tener una sospecha, a través del lenguaje, de lo que es en realidad el tiempo. Pero la racionalidad occidental lo mismo que los intereses prácticos, obligan a la concepción lineal del tiempo para poder ordenar los hechos y las percepciones en el enfoque analítico.

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional
Heredia

NOTAS

1. BERGSON, H. **Obras escogidas**. Aguilar. Méjico. 1959. P. 111.
2. *Idem*. Pp. 128-129.
3. *Idem*. P. 114.
4. *Idem*. Pp. 120-121.
5. ARISTOTELES. **Física**. IV, 17, 219.
6. BERGSON, H. *Op. cit.* P. 124.
7. *Idem*. P. 125.
8. *Idem*. P. 127.
9. WHITROW, G. **La estructura del Universo. Introducción a la cosmología**. P. 69. Méjico. Fondo de Cultura Económica. 1973.
10. MEYERSON, Emile. **Identidad y realidad**. Ed. Reus. Madrid. 1929. P. 319.
11. McLUHAN, Marshall. **La galaxia de Gutenberg. Génesis del "Homo Zypográfico"**. Aguilar. Madrid. 1969. **La comprensión de los medios como extensiones del hombre**. Diana. Méjico. 1969. **El medio es el masaje**. Paidós. Buenos Aires. 1969.
12. La lista de obras sobre McLuhan es muy extensa. Para una valoración y comentario crítico sobre su forma de argumentar, véase: ECO, Umberto. *El cogito interruptus*, en **Apocalípticos e integrados**, quinta edición. Lumen. Barcelona. 1977.

Sobre la obra de McLuhan, en general: FINKELSTEIN, Sadney. **Pros y contras de McLuhan**. Grijalbo. Méjico. 1973.