

UN ACERCAMIENTO AL TIEMPO DESDE LA PERSPECTIVA DE MERLEAU-PONTY

Antonio Sánchez
Profesor Agregado de Instituto

1. IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE «TIEMPO» EN LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

«Analizar el tiempo, no es derivar las consecuencias de una concepción preestablecida de la subjetividad, es acceder a través del tiempo a su estructura concreta. Si conseguimos comprender el sujeto, no será en su pura forma, sino buscándolo en la intersección de sus dimensiones. Precisamos, pues, considerar el tiempo en sí mismo, y es siguiendo su dialéctica interna que se nos llevará a refundir nuestra idea del sujeto»¹. Esta búsqueda de una idea de sujeto que surja desde el análisis de la temporalidad es el propósito que guía la investigación del filósofo francés Merleau-Ponty en los capítulos finales de su *Fenomenología de la Percepción*, de tal manera que la reflexión sobre el tiempo viene a iluminar los caracteres del sujeto que la investigación fenomenológica había descubierto en momentos anteriores, en concreto, la corporeidad y la proyección del sujeto en un mundo. Tal objetivo es posible, según el mencionado autor, en cuanto nos instalamos en una perspectiva para la cual tiempo y sujeto se comunican esencialmente: «Estamos invitados a hacernos del sujeto y el tiempo una concepción tal que comuniquen desde dentro»².

Según Merleau-Ponty, el triple presente de Agustín no es sino una forma de expresar la atemporalidad del mundo objetivo y la

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pg. 418.

² Ibid., pg. 418.

necesidad de traer al discurso una instancia a la que se sepa capaz de proponer otras formas de presencia: «San Agustín pedía, para constituir el tiempo, además de la presencia del presente, una presencia del pasado y una presencia del futuro»³. Se entiende que desde el planteamiento estrictamente *físico* no se puede alcanzar la comprensión del tiempo, porque en ese ámbito el tiempo ni siquiera se nos presenta. En el mundo *físico* —en el caso de que pudiese ser entendido tal y como lo concibe la perspectiva 'objetivista', esto es, independientemente de una conciencia— el tiempo se daría como continua 'presencia' indiferenciada, una 'presencia' del todo presente, en la totalidad indivisible del Ser. El mundo, en este sentido, sería a-temporal, o mejor dicho, ajeno a lo temporal. Y la teoría que lo intentase pensar tendría que acabar considerando esa imposible y paradójica «sucesión de horas» que se quiere sea un hecho plenamente físico y, además, la misma determinación del transcurso temporal. Sin embargo, la «sucesión de horas» falsea y destruye la misma noción de «ahora» y de sucesión, pues los «ahoras», en cuanto se definen como momentos objetivos independientes de cualquier perspectiva, al no estar presentes a nadie, pierden su carácter temporal y la posibilidad de constituir un transcurso. El flujo del tiempo, su movimiento trascendental-imaginativo según lo define Conrad-Martius⁴, requiere una conciencia que se sitúe en el presente de la enunciación. Por una parte y como apunta Heidegger en *Ser y Tiempo*, por mucho que se intente, este «tiempo de los horas» nunca logra perder la dependencia que tiene con el Ser-ahí, nunca se concibe estrictamente mundano, sino como consecuencia de la posibilidad que el *Dasein* tiene de ser-con-las-cosas, el contar-con, una forma inevita-

³ Ibid., pg. 420.

⁴ CONRAD-MARTIUS, H., *El tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pg. 21.

ble pero degenerada de hacer presente la temporalidad⁵; por otra parte, la equiparación (nivelación) que se produce en la idea de «tiempo de los ahora» constituye en opinión de Merleau-Ponty no sólo una desfiguración de la temporalidad constitutiva, sino más bien la misma negación de la temporalidad, pues por dicha nivelación el tiempo se vuelve incomprensible. ¿Cómo poder pensar un «ahora de mundo» que ya no es? Sin embargo, ¿no es el tiempo la posibilidad de pensar el mundo como no siendo todavía o ya no siendo? ¿Dónde está en el mundo lo no presente? ¿Para quién está lo presente? Hasta la misma idea de «presencia» se disuelve: «Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que dan al mismo y lo proponemos en sí, no podemos encontrar en él, por todas partes, más que «ahoras». Mas, estos «ahoras», al no estar presentes a nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse. La definición del tiempo, implícita en las comparaciones del sentido común y que podría formularse como una «sucesión de ahora», no solamente comete el error de tratar el pasado y el futuro como presentes: es inconsistente, porque destruye la noción misma del «ahora» y la de sucesión»⁶.

Merleau-Ponty observa el error de interpretar el tiempo como una «sucesión de ahora» en las explicaciones que los psicólogos dan de la memoria y de la imaginación. Entendiendo la consciencia del pasado como un almacén de recuerdos conservados ya sea mediante dispositivos corpóreos (vestigios cerebrales, engramas) o mediante huellas psicológicas «inconscientes», no se llega nunca a captar el justo alcance de lo que significa 'tener consciencia del pasado'. Tanto la memoria fisiológica de los teóricos de la memoria

⁵ «Si la temporalidad constituye el sentido original del ser del 'ser ahí', mas a este ente *le va* en su ser *este mismo*, entonces tiene la cura que emplear 'tiempo' y por tanto que contar con 'el tiempo» (HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, pg. 257).

⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, pg. 420.

multi-almacén como la intuición «inconsciente» de Bergson sólo expresan vestigios que permanecen en el presente y que en ningún caso por sí mismos pueden remitir al pasado.

De cualquiera de las maneras, una percepción conservada es una percepción que continúa existiendo y si vuelve a producirse lo hace en el presente. Todavía de forma más obvia ocurre otro tanto con la consciencia del futuro, pues es imposible que pudiera haber una percepción verdaderamente futura, esto es, de algo que todavía no ha ocurrido; de mantener la teoría nos vemos obligados a sostener que suponemos el futuro una vez que éste ya se ha hecho pasado, y que es por una retrospectión anticipada por lo que el futuro deviene a la conciencia. Pero la dificultad es la misma que en el caso anterior, pues, ¿qué nos incita a pensar como futuro lo que sólo es una huella presente que tampoco sabemos por qué razón la entendemos referida al pasado y, por tanto, en una dimensión de fuga y de ausencia?

Se trata, pues, de intentar pensar el tiempo —y con él la conciencia— como una forma peculiar de no-ser, una posibilidad de existencia que no es la actualidad y que, por consiguiente, no se halla clausurada en un presente desde el que no tendría ya sentido ni sería posible la apertura hacia las dimensiones temporales. El pasado y el futuro, de acuerdo con esto, no pueden ser hechos psíquicos a los que denominásemos de tal forma conforme a su situación con respecto a un punto fijo de la conciencia que se situaría en la actualidad, en el «ahora», ni tampoco pueden ser hechos objetivos, materiales físicos almacenados que, en sí mismos, como si se tratase de la etiqueta, llevasen la fecha que señalase la disposición de su acontecer. El pasado y el futuro tienen que ser determinaciones propias de la conciencia anteriores a toda ocurrencia que se diga pasada o futura. Por esta razón Merleau-Ponty puede afirmar que el tiempo no es un «dato de la conciencia», un hecho que la conciencia constatase, sino que cualquier hecho es determinado por una conciencia que en su despliegue constituye el tiempo. Todavía más: por una conciencia que tiene

como rasgo definitorio la temporalidad, esto es, el exteriorizarse hacia sus objetos disponiéndolos según la trama del tiempo.

Si la «sucesión de horas» no puede dar cuenta del fenómeno temporal se hace entonces necesario buscar una explicación más adecuada. El tiempo retenido en la conciencia y convertido en un despliegue de momentos del cual se puede tener noticia, porque está perfectamente constituido y delimitado en su extensión, no es el tiempo que Merleau-Ponty pretende encontrar. Pues este tiempo del que ha tomado posesión la conciencia, al igual que la serie física de «ahoras», es un producto final que no posee ya la indeterminación propia del tiempo que ocurre como transcurso siempre inasible e imprevisible. Si bien es necesario que la conciencia se haga una idea de la sucesión temporal y la piense en su integridad, y por tanto opere una síntesis en la que aparezca el acontecer como una serie de hechos delimitados y definitivamente dispuestos según el sentido del antes y el después, esto es, que piense el tiempo como un Todo (como una Idea), y por ello inmediatamente desaparezca la posibilidad de estar tratando con el transcurso temporal, también es necesario que el pensamiento insista en no dar por agotada nunca tal síntesis, pues la intuición de su inacabamiento no deja nunca de estar presente a la conciencia. Es la sensación de fugacidad que, en inevitable queja, de tantas formas expresa el sentido común cuando considera el tiempo como destino incierto y pasajera vida que se pierde en cada instante. Se da el hecho de una clara intención por parte de los filósofos de reducir el tiempo a la «idea de tiempo», y con esto creer suprimir, en la paz de una eternidad ajena al cambio, los inconvenientes que conlleva enfrentarse al tiempo sin destruirlo ni evitarlo. Según Merleau-Ponty, la noción de reposo y de atemporalidad sólo puede surgir en el interior del tiempo, pues de otra forma aquélla no constituiría más que un subterfugio, una escapatoria que no podría anular la conciencia íntima de la realidad temporal, que permanecería aún efectiva e inexplicable.

Pero entonces, si se da la paradoja de que la 'idea del tiempo' anule cualquier acercamiento al fenómeno del tiempo en su radicalidad, ¿hay algún tipo de conocimiento, y, por tanto, de realidad, en la que el tiempo se muestre sin perder lo más propio de su carácter? Este tiempo que buscamos, tiempo constitutivo, fenómeno primordial presupuesto en cualquiera de nuestros discursos sobre la noción de tiempo, no es tanto un objeto de conocimiento como una dimensión de la misma subjetividad.

Es preciso, por consiguiente, imaginar una subjetividad capaz de introducir en el mundo el no-ser desde el que sea posible hablar de ausencia (pasado) y porvenir (futuro), y gracias a cuya presencia podamos considerar presentes a los objetos del mundo. En suma, una subjetividad que traiga con ella el tiempo, que al ponerse ponga el tiempo. «Si el mundo objetivo es incapaz de llevar al tiempo, no es porque sea de algún modo demasiado angosto, que debamos añadirle un pliegue de futuro y uno de pasado. El pasado y el futuro no existen más que en el mundo, existen en el presente, y lo que le falta al Ser para ser temporal es el no-ser del en-otra-parte, del antaño y del mañana. El mundo objetivo está demasiado lleno para que en él quepa el tiempo»⁷. El tiempo se nos presentaba tradicionalmente como una falta de perfección, consistiendo ésta en la permanencia y la identidad consigo mismo que debía poseer el Ser, ya fuera Dios o el simulacro de eternidad que se insinuaba en el giro constante de las órbitas celestes. Frente al Cosmos o al Dios creador, el tiempo y los seres temporales no eran sino defectos. Sin embargo, la ausencia de tiempo del Ser, que va a ser también ausencia de «posibilidad», se nos presenta ahora como un defecto del propio Ser. Al Ser le falta el no-ser, con lo cual tiene que carecer de tiempo; es decir, ser *imposible*. Cerrado en sí mismo, inmóvil, incapaz de escapar del «ahora», Uno absoluto, el Ser que no posee tiempo no es objeto

⁷ Ibid., pg. 420.

posible. No hay discurso que lo pueda atrapar, ni predicado que se le pueda aplicar, ni existe conocimiento ni relación alguna que con él se pueda establecer. Desde esta perspectiva ser *tiempo*, en cuanto ser *posible*, es una categoría de la realidad. Si el mundo objetivo, la cosa, puede constituir un mundo posible, tendrá que ser gracias a una subjetividad que sea capaz de introducir el tiempo del que carece el mundo objetivo como objeto encerrado en sí. De otra forma quedaría oculto en el ser y no alcanzaría la realidad. En la reflexión de Jean-Paul Sartre, gracias a constituirse como tiempo se salva el Para-sí del vacío que le rodea y que no es más que la oscuridad atemporal del En-sí, una oscuridad que, como muerte y cosificación, está siempre al acecho del sujeto intentando devolverle al territorio de lo consumado.

La subjetividad es temporal no porque esté en el tiempo, sino porque el tiempo es su misma forma. La subjetividad es, ante todo, temporalización. El modo en el que manifiesta el sujeto la temporalidad, la tensión que se crea entre la dispersión de las tres dimensiones y la unificación que se produce en la acción —pues para el simple hecho de encender un cigarrillo han de sintetizarse las tres dimensiones del tiempo en un único acto— nos remite de nuevo a la dualidad *intentio-distentio* que representaba la clave del tiempo para San Agustín: el alma sólo se puede saber en la fractura, en el despliegue, en lo Otro, siendo tiempo; pero, al unísono, el alma se repliega en sí misma porque en el tiempo (como despliegue) toma conciencia de sí. Merleau-Ponty afina todavía más cuando vislumbra en las dimensiones temporales la unidad del sujeto: «No decimos que el tiempo es para alguien: ello equivaldría a exhibirlo e inmovilizarlo de nuevo. Decimos que el tiempo es alguien, o sea, que las dimensiones temporales, en cuanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que en cada una estaba implicado, expresan todas una explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad. *Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo.* Es evidente que esta temporalidad origina-

ria no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores, porque es el *poder que los mantiene conjuntamente alejándolos uno de otro*⁸. ¿Cómo se traduce, pues, la temporalidad original en el fenómeno de «paso del tiempo»? Esta es la pregunta que ahora parece acuciarnos, ya que estamos pensando la temporalidad como estructura propia del sujeto. Y en esta línea todavía hay que afrontar una dificultad más, pues no resulta suficiente interpretar el «paso del tiempo» como si se tratase de un suceso arbitrario sin valor objetivo alguno. Por el contrario, deberemos intentar representarnos al sujeto en el modo de «ser abierto al mundo»; la subjetividad que hay que proponer tiene que ser tal que no pueda pensarse sin una continua y esencial proyección desde sí hacia el objeto. Es más, esta subjetividad también se entenderá a sí misma como objeto, y se interpretará en el tiempo de la duración al igual que lo hace con el resto de lo existente. Por lo tanto, el fenómeno del «paso del tiempo» sólo podrá ser pensado como un fenómeno necesario de la temporalidad, mediante el cual se hace patente la originaria apertura hacia el mundo del sujeto. Para distinguir esta faceta de la temporalidad que se plantea la duración del tiempo Sartre habla de «dinámica de la Temporalidad», frente a una «estática» que se ocuparía únicamente de la estructura dimensional de la temporalidad en el sujeto. Maurice Merleau-Ponty plantea el estudio a partir de una análisis de la teoría husserliana del transcurso temporal⁹.

2. LA NOCIÓN DE «PASO DEL TIEMPO»

La forma en la que el sujeto experimenta el transcurso de su acción en el tiempo no consiste en representarse los acontecimientos dispuestos en una línea de sucesión de manera tal que el suceso

⁸ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., pg. 430.

⁹ El autor francés anota en su *Fenomenología de la percepción* (pg. 424), que la teoría de Husserl sobre el tiempo que comenta es la que se expone en HÜSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, pgs. 390 ss.

presente transcurriese convirtiéndose irrevocablemente en un suceso pasado que quedase a espaldas ya de cualquier acción posterior y en una lejanía insalvable. Se trata, más bien, de un fenómeno de «retención y proyección intencional» que permite tener 'a la mano' sucesos que se consideran desposeídos de la inmediatez que habitualmente se atribuye a lo que se halla en el presente. «El tiempo no es una línea —dice Merleau-Ponty— sino una red de intencionalidades»¹⁰. Se trata, pues, de intentar describir con detalle cómo es posible que la conciencia establezca este género de relaciones entre sus objetos e incluso se incluya a sí misma y a sus estados en la red de la temporalidad.

La experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen de forma inmediata ante el sujeto es el 'tener «aún a la mano» en el campo de presencia'. El 'campo de presencia' constituye el contexto donde mis acciones se desenvuelven y donde todo acontecimiento debe ingresar para cobrar algún sentido en mi quehacer. Si el pasado más lejano o el futuro más incierto pueden llegar a ser, en algún momento, significativos, tal acontecimiento se produce gracias a que puedo incluir ambos dentro de mi horizonte inmediato de actuación. Ese horizonte, pues, no sólo está integrado por los acontecimientos fugaces y puntuales que parecen escaparse raudos a cada instante, sino por un campo de posibilidades entre las que se encuentran, como en un transfondo, aquéllas provocadas por sucesos pasados que concurren en la acción inmediata y otras futuras que también se encuentran a mi alcance por el hecho de que todo lo que me ocurre está determinado por mis expectativas. No es necesario que la extensión de mi situación presente ocurra mediante el ingreso en mi 'campo de presencia' de acontecimientos concretos; pasado y futuro se disponen en él a modo de dimensiones con las que siempre cuento y que se hallan siempre dispuestas a configurar con su amplitud la extensión de mi horizonte de acción. Husserl

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., pg. 425.

diferencia entre «protensiones» y «retenciones», según ocurra la extensión intencional hacia el futuro o hacia el pasado, respectivamente. El 'campo de presencia', de este modo, está configurado por los actos y por sus dimensiones «intencionales».

No son los sucesos los que constituyen el pasado o el futuro, sino la intencionalidad de la conciencia que arrastra con ella un horizonte de proyecciones. Cada momento que transcurre, la red entera de las intencionalidades sufre una modificación producida por el nuevo presente que desde él proyecta una nueva disposición de los acontecimientos. La trama del tiempo es, de este modo, un tejido que cambia constantemente en cuanto desde mi 'campo de presencia' estoy constantemente reinterpretando la realidad temporal: el nuevo acontecimiento trae consigo la posibilidad de otra extensión del pasado y de otra extensión del futuro, no respecto de sucesos puntuales que se encontrasen dispuestos linealmente de manera tal que sólo pudiesen tomar contacto los más inmediatos, sino respecto del horizonte entero de la proyección. Por tanto, cada presente provoca la aparición de un nuevo tiempo.

Si miramos a la serie congelada de los diversos sucesos pasados que se van acumulando, tendríamos que pensar que, para considerarlos momentos de mi pasado, es necesario operar una síntesis de identificación y reunirlos en una unidad ideal gracias a la cual todos quedarían enlazados en la misma línea del tiempo. Si ésta fuera la única forma posible de representarse la trama del pasado efectivamente no habríamos avanzado ni un paso en la comprensión de la dinámica del tiempo, pues con la identificación perdemos de vista la continua fluencia de la serie temporal; «todos los momentos anteriores del tiempo serán para mí identificables, de alguna manera seré salvado del tiempo que los hace deslizar y los embrolla, pero a la vez habré perdido el sentido del antes y el después, sólo dado por este deslizamiento, y nada distinguiré ya

la serie temporal de una multiplicidad espacial»¹¹. No debemos, pues, entender la extensión de la conciencia hacia el pasado de esta forma; los diversos acontecimientos del pasado, cuando forman parte del tiempo vivencial, no se van disponiendo en un archivo donde quedasen ya colocados definitivamente de manera tal que dicho archivo se fuese ampliando paulatinamente con el ingreso de otros presentes que caen en el pasado. Esta es la concepción errónea de la sucesión temporal que Merleau-Ponty intenta denodadamente evitar. Es cierto que operamos habitualmente este ejercicio de identificación y disposición lineal, pero no debemos confundir su resultado, tiempo congelado, con la corriente del tiempo de la cual se deriva¹². Ese pasado que ya no infiere en mi presente y que se halla fuera de mi 'campo de presencia', inactivo, no está *en* el tiempo. La intuición de San Agustín a este respecto ponía de relieve con precisión lo que Merleau-Ponty quiere decir, a saber, que en el tiempo sólo hay formas de 'presencia', y pasado y futuro únicamente tienen sentido en cuanto se dan en el presente como «presente del pasado» y «presente del futuro». En definitiva el hallazgo agustiniano del «triple presente» es el primer paso para elaborar una «fenomenología del tiempo», pues en tal concepto ya se hacen patentes dos de las precisiones que ahora necesitamos para entender la experiencia del «paso del tiempo»: por una parte, una dinámica temporal que supere la idea de «sucesión de instantes físicos» y se pueda localizar en la extensión de la conciencia, es decir, en esa extensión que ya auguraba la noción de «distentio animi» de San Agustín y que en este momento empieza a precisarse a partir del concepto de «intencionalidad» de la conciencia; por otra parte, una concepción del 'presente' que se desligue de la noción física de

¹¹ Ibid., pg. 425.

¹² «Sí, hay síntesis de identificación, pero solamente en el recuerdo expreso y en la evocación voluntaria del pasado lejano, esto es, en los modos derivados de la consciencia del pasado» (Ibid., pg. 425).

«sentido común», de la noción de «instante», y pueda dar cuenta del horizonte temporal que siempre se abre en la acción y que implica una extensión constante hacia el pasado y hacia el futuro. Habría pues que diferenciar el tiempo como estructura siempre abierta en continua reinterpretación y el tiempo inauténtico, esa «sucesión de instantes» que se amontonan ajenos a la dinámica que implica el transcurso temporal.

En el estudio sobre la temporalidad de Heidegger, los conceptos usuales para designar las dimensiones temporales, que en su opinión han brotado de una comprensión impropia del tiempo¹³, han de ser sustituidos por expresiones que muestren la referencia de la temporalidad a las estructuras existenciales del «ser ahí». Si el «ser ahí», en cuanto totalidad, es un «pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)», la temporalidad original que funda esta unidad se define como un «advenir presentando que va siendo sido», de tal manera que con tal expresión intenta Heidegger poner de relieve la constitución unitaria y activa de la temporalidad. El acontecer del «ser ahí» ocurre en un único frente de apertura, el 'advenir' del «ser ahí» al mundo donde éste arrastra consigo, porque en ella mismo consiste, la estructura entera de la temporalidad. No surge ésta pues del amontonamiento y secuencia de sus diversas determinaciones —*éxtasis*— en una supuesta línea temporal, sino que en cada caso, dice Heidegger «se temporaría de éstos en cuanto son de igual originalidad», esto es, en cada caso se manifiesta como un horizonte temporal dispuesto por tres disposiciones constitutivas: *advenir, presentar, siendo sido*. Se trata de mostrar que la temporalidad implica el darse el fenómeno inmerso en un flujo que lo extiende continuamente ante un campo de presencia según las dimensiones del «pre-ser» y del «ser ya». «Lo que aquí tenemos —señala Merleau-Ponty, no es una multiplicidad de los fenómenos ligados, sino un solo fenómeno de flujo. El tiempo es el único

¹³ HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, op. cit., pg. 354.

movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como un gesto envuelve todas las contracciones musculares necesarias para realizarlo»¹⁴.

Del mismo modo que es necesario acudir a nuevos términos, en ocasiones forzados, para mostrar la temporalidad original y alejarla de los conceptos de sentido común, también nos obliga el análisis a interpretar de forma distinta los actos de conciencia que se producen en el despliegue temporal, esto es, la expectativa, la atención y el recuerdo, pues, por ejemplo, ya no podemos identificar el ejercicio memorístico de los sucesos con la instalación continua de la conciencia en el pasado. El recuerdo sólo se hace temporal cuando ingresa de nuevo en la corriente viva que va disponiendo el fluir constante de mi horizonte de presencia. Si vuelvo al origen del recuerdo es porque éste se sitúa otra vez 'a la mano', porque es reasumido por mí en una recuperación que restaura el sentido y me otorga la posibilidad de volver a poseer vivencialmente *mi* pasado. Entendidos como momentos puntuales, como acontecimientos objetivos, los momentos del pasado no son temporales; para lograr este carácter han de estar vinculados con la trama entera de mi pasado que continuamente fluye y se reinterpreta, de tal manera que, cuando esta inserción se produce, yo me apodero del recuerdo y alcanzo el pasado en el momento actual, desde la vivencia presente. Podríamos utilizar la expresión poética «recuperar el tiempo perdido» en su sentido más literal para referirnos a este volver continuo del recuerdo a la atención presente —el «pre-ser-se-ya-en»—, pues efectivamente no es el pasado lo que se hallaba ausente, sino una trama entera del tiempo que, al no poder venir a la presencia, desterraba de mí una entera posibilidad de vivencia, un sendero por el que pudiera transitar mi conciencia en la temporalidad.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pg. 427.

Por supuesto, este «surgir incesante del tiempo a la presencia» no significa que los acontecimientos pasados o futuros, antes alejados e inalcanzables, se hagan ahora presentes, de manera tal que en ese acto el sujeto pudiese tener la conciencia de la trama conclusa del tiempo, esto es, poseer en el presente, ya inmóvil, unificada, la totalidad del movimiento de lo real. No, sucede todo lo contrario; sucede que, en cada instante, desde un lugar de presencia continuamente móvil, el sujeto se vuelca hacia fuera de sí para referir su situación a lo que no está en él, es decir, hacia lo pasado y lo futuro. Según esto, diríamos que habría que diferenciar el «presente absoluto» (ese presente eterno donde la conciencia, como el Dios que se piensa a sí mismo, encontraría el más inalterable reposo en la unidad de su autocontemplación), del «presente temporal» (la misma forma de darse el sujeto, forma que consiste en multiplicidad y cambio, que se extiende hacia fuera de sí fragmentándose y soportando una constante alteración). Como veremos más adelante, el secreto del sujeto temporal reside en su posibilidad de aceptar esta fractura interna que le hace no estar nunca agotado, no ser nunca un ser concluso. En definitiva, que le hace no ser nunca del todo. La temporalidad vivida recoge, por consiguiente, el doble aspecto de lo «real ahí»: su deseo de unidad en la presencia que ocurre en cada instante (*intentio*) y su despliegue en la multiplicidad fuera de sí misma, hacia lo «otro», hacia lo que no es (*distentio*). El tiempo, pues, muestra la convivencia de la unidad y la diversidad, del ensimismamiento y la alteración. Su ser paradójico no es más que el imposible resultado lógico —conceptual— que se obtiene tras el esfuerzo de pensarlo sin eludir su doble carácter.

Debemos, pues, cambiar el punto de vista y admitir que el pasado no se posee en la memoria como si se tratase de un acontecimiento que en ciertos momentos tuviese la posibilidad de retornar desde el abismo inamovible de lo sido, sino que el pasado brota en la acción de la conciencia en cuanto ésta tiene entre sus estructuras la de estar continuamente volcado hacia él, y en esa proyección,

que es el mismo darse el sujeto, se hace el tiempo. El sujeto temporal, pues, no tiene la posibilidad de eludir el tiempo, porque el tiempo es su propia forma de ser. Cada acto suyo es un volver a afirmarlo, un revivir la temporalidad; no se trata de suprimir en el presente la diversidad que extiende ante sí la temporalidad, sino de promover un nuevo tiempo en cada instante. El sujeto rescata el pasado y proyecta el futuro retornándolos al tiempo, esto es, al movimiento inconcluso y diverso de lo real. «Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos. Si no tuviésemos el pasado más que bajo la forma de recuerdos expresos, a cada instante sentiríamos la tentación de evocarlo para verificar su existencia, como el enfermo del que habla Scheler y que se volvía para asegurarse de que los objetos seguían estando allá de veras... cuando nosotros los sentimos detrás nuestro como una adquisición irrecusable»¹⁵.

El tiempo y sus dimensiones surgen, pues, en el mismo despliegue de la conciencia, de manera tal que, transitando por los diversos senderos que el pensamiento trama, van desvelándose los tiempos que tienen ciertos pasados como seguros e imaginan posibles futuros, los tiempos que difieren de los anteriores e incluso aquéllos otros que los niegan. Infinidad de caminos no recorridos podrían componer cualquier otra figura y hacer surgir con ellos nuevos pasados y nuevos presentes. Con lo cual podemos decir que en cada instante que se abre la conciencia hacia uno de sus horizontes se da un tiempo entero, una completa trama vital, pero nunca se da la totalidad del tiempo. Y la forma que este continuo juego de restituciones nos sugiere no es la línea, sino la imagen del caleidoscopio, multiforme, laberíntica. Si quisiéramos resumirla en un único esfuerzo, en un único relato, tendríamos que transitar en un mismo acto todos los caminos, como el mítico «espíritu

¹⁵ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pg. 426.

absoluto» hegeliano que agota la Historia, o ese narrador borgiano capaz de gestar una obra con todos los desenlaces posibles¹⁶.

3. CONTRAPOSICIÓN ENTRE RAZÓN TEMPORAL Y RAZÓN HEGELIANA

Podemos considerar la contraposición entre la idea de razón que culmina en Hegel y esta razón temporal que ahora intentamos precisar. Efectivamente, si el espíritu sólo llega a ser cuando logra expresarse en su integridad, cuando logra decirse a sí mismo, la conciencia temporal, en cuanto diversidad constantemente renovada e inconclusa, tiene que ser lo contrario del saber absoluto. El análisis no se puede decidir por una de las dos posiciones sino a costa de renunciar a la otra; y las consecuencias ontológicas que se pueden seguir de ellas son tan dispares que quizás estemos ante universos incomunicables. Javier Martínez del Portal estudia esta contraposición apoyándose en el concepto de «relato». Si el ser verdadero tiene que devenir en la Fenomenología puro concepto en sí mismo, su realización coincide con el presente, con la conciencia plena de sí: «el darse junta la totalidad del movimiento de lo real en la unidad que es el espíritu»¹⁷. Conciencia y tiempo parecen excluirse. Si aquélla sólo puede llegar a ser en el presente absoluto, pues sólo en el presente se hace todo lo real concepto de sí, puro contemplarse, completa identidad de ser y pensar, entonces no puede producirse en el tiempo, pues éste es

¹⁶ «La relectura general de la obra confirmó esa teoría. En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên opta —simultáneamente— por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera. En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones» (BORGES, J. L., «El jardín de senderos que se bifurcan» en *Prosa*, op. cit., pg. 122).

¹⁷ MARTÍNEZ DEL PORTAL, J., «Hegel: de la realización o el sueño de la razón» en *Filosofía y cultura*, varios autores, Madrid, Siglo XXI, 1992, pg. 295.

diversidad y cambio, el movimiento nunca consumado del pensarse. En el tiempo la conciencia tiene su ser fuera de sí, se halla desplegada de tal modo que pone más allá de su ser, extáticamente, aquello que ella es. Y este despliegue que es negación de la unidad, desbordamiento de la conciencia hacia el proyecto, hacia lo otro, ocurre en cada momento y de forma diversa. Si lo lógico eterno y lo real presente coinciden, el tiempo es, frente a ellos, el absurdo y la carencia de ser.

Sin embargo, paradójicamente, la conciencia tiene que lograr la perfección de su saberse a sí misma, esto es, la ciencia, desplegándose en el tiempo¹⁸. Si entendemos por «relato» la enunciación de este movimiento de despliegue, el decirse el sujeto en el movimiento de su vida, e intentamos pensar la proposición especulativa hegeliana aproximándola al enunciado narrativo, esto es, al enunciado que recoge reflexivamente la relación entre el sujeto y sus diversas experiencias, entonces podremos afirmar que la identidad entre el ser y el pensar se resuelve en la identidad entre los acontecimientos del vivir y la narración, entre el acontecer y la palabra. «Así —dice Martínez del Portal— el espíritu sólo llega a ser cuando puede decirse en su completud, sólo es tal en el acto mismo de contarse, en ese autorrelato en que reiteradamente se está generando. En esa esencialidad del decirse para el ser y del ser para el decirse, el logos hace posible el vivir y el vivir hace posible el logos, se realiza la absoluta autotransparencia del vivir que es el espíritu»¹⁹. Pero, ¿no está negando continuamente el tiempo la realización plena de este relato que sería, en definitiva,

¹⁸ «Sólo si la realidad está constituida de una forma que corresponda estrictamente al concepto, podrá éste hacerse cargo de ella. Sólo si en el concepto se contempla a la realidad misma, el movimiento de la razón será el conocer lo que hay. La identidad de ser y pensar es entendida por Hegel como movimiento, como un llegar a ser; pero, aún en la modalidad de la oposición entre la conciencia y su objeto, se da ya en cada uno de los momentos o fases del movimiento en que consiste» (Ibid., pg. 279)

¹⁹ Ibid., pg. 290.

la reunificación de la multiplicidad y del movimiento, la supresión de la diversidad que el mismo tiempo sostiene?

Hasta ahora se nos ha manifestado el tiempo como esa posibilidad siempre abierta que se le ofrece al sujeto, y con él al mundo, para extenderse y mostrarse más allá del presente, es decir, del lugar donde sucumbiría el continuo proyectarse en que el vivir consiste. En su despliegue el tiempo pone ante la vista una multiforme diversidad:

—aquella que provoca su disposición dimensional en cada momento, esto es, su extenderse en una red de proyecciones;

—la que se muestra en la alteridad de los instantes, fragmentos en los que se hace momentáneamente presente una posibilidad del mundo, una perspectiva del sujeto, incapaz por sí misma de agotar la totalidad de lo que puede suceder, pues lo que nos dice el tiempo es que en el instante siguiente surgirá otra, y que, por consiguiente, no habrá ningún acto en el que se den todos consumados;

—la que se hace patente en la multiplicidad de las conciencias, y que implica una multiplicidad de tiempos capaces de unirse, juntarse en un instante, o persistir en la lejanía.

El relato hegeliano, la autoconciencia del acontecer, es lucha contra el tiempo en cuanto tiene como condición de posibilidad recuperar lo en el tiempo disperso, en una síntesis que mostrase la totalidad de las perspectivas, la completa extensión del ser dándose en el presente absoluto —no en la 'presencia' temporal que está formada, al cabo, por elementos irreconciliables—.

Si el tiempo es insuperable, si el saberse el sujeto a sí mismo tiene como condición el pensar la realidad como movimiento²⁰, entonces el relato es efectivamente imposible. Con lo cual la

²⁰ «Pensar la realidad como movimiento es pensar simultáneamente su unidad y diversidad, entender la identidad no como algo vacío, como el mero «a=a», sino como identidad que se genera en el despliegue de todas sus propiedades; es entenderla como el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su hacerse otra consigo misma, es decir, como sujeto» (Ibid., pg. 280).

Fenomenología hegeliana, en lugar de poner de manifiesto el sujeto que deviene espíritu absoluto, no estaría sino mostrando su imposibilidad. Si la diversidad que el tiempo continuamente anuncia es tan originaria y fundamental para la constitución de una conciencia como la unidad que reuniría todos los discursos en un saber absoluto, asumido por todas las conciencias, es obvio entonces que la existencia del sujeto, su estar pensándose, requiere el reconocimiento de los otros sujetos, esto es, el discurso en el que unos se digan a los otros. «Entonces —señala Martínez del Portal—, ¿podrá ser unilateralmente recogido alguno de ellos o el decir de cada uno exigirá el recíproco ser dicho por cada uno de los demás? ¿Cómo, entonces, podrá acabarse con el tiempo? La irreductibilidad de la alteridad y el que la alteridad se suceda en el tiempo es la imposibilidad de reducir el antes al ahora, la imposibilidad de ese presente en el que cada sujeto devendría autopresencia en el movimiento de su diversidad junta»²¹.

Por lo tanto, una de dos: o el relato hegeliano es imposible, y con él la superación del tiempo desde el pensamiento, porque no es factible la síntesis que uniría los diversos discursos, las diversas conciencias, los diversos momentos de la temporalidad, o, por el contrario, el relato es posible, pero entonces se produce en una conciencia que no se da en la Historia, que no es la que buscamos en la comunidad de los sujetos, sino una conciencia trascendente y alejada de las condiciones temporales, una especie de Dios narrador, cuya mirada única, ajena a la diversidad, abarcaría el acontecer que se despliega en el tiempo como simples momentos suyos, y no como lo «otro». Esa conciencia para la cual, como decía San Agustín, los años son un día.

¿Existe alguna forma de superar el tiempo desde el tiempo? ¿O por el contrario no se cumple el movimiento de lo lógico hacia su realización sino en un tiempo ya acabado, en la ausencia del tiempo? ¿En qué soledad plena de sí misma podría lograrse esta

²¹ Ibid., pg. 291.

eternidad? «¿Será lo lógico eterno juego solitario —se pregunta Martínez del Portal²²— o su pensarse es el pensarse desde y entre sí la diversidad de posiciones auto-originarias en la que la diversidad real podría saberse, encontrar su lugar lógico?» Tal como plantea Hegel la situación no hay lugar para dudas. Pues la realización del concepto se da en cuanto éste asume la multiplicidad de la realidad, en cuanto la diversidad es suprimida en la totalización y reunificación que es el espíritu. Sin embargo, al ser reconducido a la unidad, lo real perderá lo que le es más esencial, aquello que el tiempo revela, esto es, su movimiento, su despliegue en una multiplicidad de individuos y en una multiplicidad de acontecimientos. La realización del pensamiento, al no aceptar las condiciones en las que discurre el movimiento de lo real, acabaría suprimiéndolo. ¿Y no se le ofrece a la reflexión otro camino? De no haberlo tendríamos que aceptar la Fenomenología hegeliana como el único método que puede transitar la razón, y al hacerlo, aceptar también su fracaso absoluto, la imposibilidad de que el pensamiento salga de sí mismo²³. ¿No podemos concebir otro proyecto de conocimiento racional, alejado de los presupuestos hegelianos, que sea capaz de admitir la temporalidad esencial de lo real?

Un proyecto que así fuera tendría que tomar en cuenta la deficiencia de ser de lo real y, como correlato, su falta de inteligibilidad. Pero no en el sentido agustiniano, como si se tratase de deficiencias consubstanciales al ser de lo existente que hay que intentar superar en la entidad a la que se atribuye la plenitud de la

²² Ibid., pg. 296.

²³ «El tránsito de lo lógico a lo real es para Hegel, en un sentido fundamental, el pasar de lo uno del puro pensar, de la soledad sin vida, a la multiplicidad de la realidad. Se compatibiliza, así, la unidad pura con ese ser la realidad alteridad y diversidad tal como ya es sentida y vivida en el saber instintivo o intuitivo, en primer lugar como alteridad de los demás para cada individuo y también como diversidad dada en lo sensible» (Ibid., pg. 296). Obviamente, desde el momento en que la realización de la razón no puede conservar el carácter más genuino e irreducible de lo real, su pluralidad, su tránsito hacia lo real se convierte en un fracaso. La desgracia parece asediar la trama entera de la filosofía hegeliana.

perfección. Muy al contrario, en este proyecto de razón temporal lo que se intenta es instalarse en la carestía, asumir las deficiencias, y no con el talante de la conciencia desdichada que las siente como las ineludibles limitaciones de su desarrollo, sino con la disposición del ser abierto al mundo, de aquél que reconoce en la «falta de ser» la diversidad del acontecer real y su siempre renovada posibilidad, esto es, el mismo alimento de la vida. Y no se trata de negar con ello el proyecto filosófico; más bien, de pensarlo quizás del único modo en que se pueda concebir, a partir de un sujeto que está en pos de su ser y de una idea de razón que, desembarazada de los presupuestos hegelianos, es capaz de admitir su perentoria situación. Pues no podemos dejar de pensar, al hacer filosofía, que lo inteligible es lo real y lo real es lo inteligible, pero ya no creemos que la realidad ahí en la que estamos y somos sea la perfección de lo real, la realidad perfectamente inteligible, ni que el conocimiento que alcanzamos sea conocimiento de lo plenamente real. «Lo ahí apenas puede ser pensado, porque apenas es ser. Su no inteligibilidad es su nunca ser aquello en lo que efectivamente sería. Y su nunca ser del todo es el siempre truncarse el movimiento de su intelección, el una y otra vez ir a parar a la aporía, en lo sin salida. Es la imposibilidad de la ciencia. Es la misma escisión fáctica entre el pensar y lo real ahí, precisamente en cuanto ni el pensar ni lo real son tales»²⁴.

El prisionero del viejo cuento platónico, quizá hastiado de la divina contemplación, vuelve a la caverna, al reino de la ficción, porque sólo en esa estancia es posible la vida; nada como el tiempo le revela el carácter fantasmagórico de su espacio, porque por el tiempo sabe que es ficción el ayer y el mañana, y más aún, que son ficciones los instantes puntuales donde cree hallar la presencia. También el pensamiento, una vez que atisba la inhabilitabilidad del campo solar, ha de volver a la caverna afrontando las condiciones a que le obliga la realidad múltiple y vanidosa que el

²⁴ Ibid, pg. 297.

tiempo descubre y posibilita. En ese momento deja de ser sujeto-historia hegeliano (porque ya ha advertido la imposibilidad de seguir vivo y acabar con el tiempo) y se convierte en sujeto-delirio cervantino, el sujeto que advierte la imposibilidad de llegar a reconocerse del todo, a saber definitivamente de sí mismo, y todavía tiene arrestos para emprender la tarea del pensamiento²⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *El tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Los juegos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, Méjico, F.C.E., 1984.
- HEIDEGGER, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- MARTÍNEZ DEL PORTAL, J., «Hegel: de la realización o el sueño de la razón» en *Filosofía y cultura*, varios autores, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, (III. «Le temps raconté»), Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y relato*, 2 tomos (I. «Configuración del tiempo en el relato histórico», II. «Configuración del tiempo en el relato de ficción»), Madrid, Cristiandad, 1987.
- SARTRE, Jean—Paul, *El Ser y la Nada*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Aguilar, 1982.

²⁵ Para MARTÍNEZ DEL PORTAL este pensamiento que se decide a pensar con la seguridad de la pérdida es la propia metafísica tal como debe ser entendida: «La filosofía de Hegel ha sido con frecuencia considerada la culminación de la metafísica. Pero si por metafísica se entiende la reflexión en la que la ciencia, el saberse el sujeto, es su buscarse desde la lucidez de su ausencia, ese ser el sujeto su postularse en su mismo vivir y advertir su radical irrealidad, el ser posible la postulación de lo inteligible desde la misma conciencia de su no ser ahí, o, si se quiere, en palabras de Hegel, el amor al saber y no el saber mismo, entonces el pensamiento hegeliano es, en un sentido esencial, lo absolutamente opuesto a la actitud metafísica. Aunque precisamente desde el concepto hegeliano de la filosofía como la ciencia, desde el reconocer su imposibilidad, puede, como nunca antes, llegar a ser la filosofía exigencia, consciente de sí y de su una y otra vez malograrse, de un saber siempre postulado y nunca logrado, llegar a ser idea de sí como metafísica» (MARTÍNEZ DEL PORTAL, op. cit., pg. 298).