

Los relojes y la dualidad de temporalidades

CLOCKS AND THE DUALITY OF TEMPORALITIES

Artículo recibido el 1 de octubre de 2011 y aprobado el 5 de febrero de 2012

Iconofacto · Vol. 8, Nº 10 / Páginas 115 - 141 / Medellín-Colombia / Enero-junio 2012

Oriol Alonso Cano. Filósofo y psicólogo de la Universidad de Barcelona y la Universitat Oberta de Catalunya. Doctorando de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Magíster y licenciado en Filosofía por la misma Universidad. Estudiante de Psicología. Docente de Filosofía y Epistemología de la Universitat Oberta de Catalunya e investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Correo electrónico: oriolalonsocano@hotmail.com.

RESUMEN: esta investigación tiene la finalidad de mostrar la existencia de dos tipos de temporalidades que el sujeto puede experimentar, a saber: la primera de ellas se referiría al tiempo en cuanto experiencia vivida de forma directa y con absoluta independencia de los márgenes conceptuales, y la segunda, la temporalidad objetiva, sería aquella que marca el reloj. A su vez, esta distinción nos conducirá a un fenómeno de ingente relevancia, ya que ambas temporalidades mostrarán formas de experimentar absolutamente diferentes: por un lado, primará la rigidez y conceptualización de la experiencia, mientras que, por el otro, se observará cómo la experiencia directa e íntima de la temporalidad se escapará de los márgenes de la estereotipación de la primera forma.

PALABRAS CLAVE: temporalidad, conceptualización, objetividad, subjetividad, experiencia.

ABSTRACT: This research study aims at showing the existence of two types of temporalities that may be experienced by individuals, namely, *time as an directly lived experience*, completely independent from conceptual margins, and *objective temporality*, i.e., the one marked by the clock. Likewise, this distinction will lead to a phenomenon of enormous relevance, since will show different ways of experiencing: on one hand, the rigidity and the conceptualization of the experience will prevail, but, on the other hand, it will be made evident how the direct and intimate experience of temporality will evade the margins of the stereotype proposed by the first form.

KEYWORDS: Temporality, conceptualization, objectivity, subjectivity, experience.

Todos estos recuerdos se perderán
en el tiempo como lágrimas en la lluvia
Roy Batty (Rutger Hauer), *Blade Runner*.

1. INTRODUCCIÓN

Los relojes se erigen en uno de los elementos esenciales en el momento de configurar el diseño de las distintas habitaciones que estructuran nuestra morada. En el momento en que determinamos su posición, analizamos los recovecos de nuestras paredes para poder incrustar en ellos esa realidad ligera —pero a la vez pesada, por lo que significa— del reloj. Tal es su importancia en la realidad diaria del hogar, que parece inconcebible el diseño de una casa sin la presencia de los relojes.

Asimismo, diferentes modalidades (analógico, digital...), diversas configuraciones (de forma circular, rectangular, octogonal, piramidal...) y cromáticas múltiples, determinan la estructura del reloj, la realidad de los relojes. Por consiguiente, nos hallamos ante una multiplicidad de posibilidades en el momento de escoger un determinado reloj que se encargue de animar las paredes de nuestra vivienda.

Sin embargo, este elemento tiene una funcionalidad esencial: se encarga de medir el tiempo. Es la instancia que determina la temporalidad que nos resta para nuestros quehaceres. Él nos indica, a modo de brújula, de cuánto tiempo se dispone para poder llevar a puerto las diferentes actividades que configuran nuestra existencia, dentro del hogar (así como fuera de él, si nos atenemos a los relojes de pulsera, bolsillo y demás modalidades).

Por consiguiente, el reloj que habita en nuestras paredes, estanterías o hasta en el techo de la morada nos indica el paso del tiempo y, por ende, nos revela la fugacidad de todas nuestras acciones. Todo quehacer tiene un determinado inicio pero, a su vez, está condenado a finiquitarse. Todo lo que nace, tarde o

El reloj que habita en nuestras paredes, estanterías o hasta en el techo de la morada nos indica el paso del tiempo y, por ende, nos revela la fugacidad de todas nuestras acciones. Todo que hacer tiene un determinado inicio pero, a su vez, está condenado a finiquitarse.

temprano, parece. De modo que el reloj nos conduce a una situación en la que reina lo temporal, aquello caduco que jamás podrá permanecer sempiternamente en la existencia del sujeto.

Ahora bien, lo que nos interesa destacar en este texto es otra de las consecuencias que surgen en el momento de examinar la realidad de los relojes, en cuanto elementos que hacen parte de la constelación de electrodomésticos hogareños. En particular, la atención se dirigirá a una de las cuestiones más relevantes del fenómeno relojero, a saber: nos conduce a distinguir dos tipos de tiempo, por un lado, el tiempo objetivo, que se caracteriza por el hecho de que es el que muestra el relojero en el momento en que efectúa su peculiar movimiento de translación y, por el otro, la temporalidad subjetiva, es decir, aquel tiempo interior del sujeto que, en muchas ocasiones, parece contradecir a las horas que marca el reloj (este hecho remite a una vivencia tan banal como la de tener la sensación de que el tiempo transcurre más o menos velozmente, de acuerdo al tipo de actividad que se está llevando a cabo).

Para realizar una penetración sistemática en esta contraposición de temporalidades, que revela la realidad del reloj hogareño, nos serviremos de dos concepciones esenciales dentro de la historia del pensamiento filosófico: la de Henri Bergson y la de Maurice Merleau-Ponty. La razón de esta elección no es azarosa ya que estos paradigmas constituyen las propuestas más punzantes contra la realidad objetiva del tiempo, muestran diáfana y claramente la contraposición de ambas temporalidades, así como la articulación de la lógica del tiempo subjetivo.

2. RELOJ, NO MARQUES LAS HORAS

Como se apuntó con anterioridad, los relojes inundan nuestro espacio hogareño de tal forma que parece que tuvieran el don de la ubicuidad. Nos los podemos encontrar en nuestro baño, mostrándonos constantemente de cuánto tiempo disponemos para poder llevar a cabo la totalidad de nuestras disposiciones íntimas, también se observa en la cocina, indicándonos el tiempo necesario para poder materializar de forma correcta un determinado plato, para apremiarnos en el momento de efectuar todas las labores de acicalamiento de la cocina, entre otras muchas indicaciones. También los encontramos en nuestra habitación, en las habitaciones de estudio, en la biblioteca del hogar y en un sinnúmero de lugares que convierten el reloj en el *electrodoméstico omnipotente*.

Una de las peculiaridades es que, gracias a la lógica consumista del sistema capitalista, se ha fabricado un ingente número de relojes, cada cual con un diseño, color y naturaleza distinta. Nos podemos encontrar, tal y como se destacó en el primer punto, relojes circulares, rectangulares, de infinitos matices cromáticos, analógicos, digitales, de arena... Dicho sucintamente, una innumerable cantidad de relojes que ayudan a avivar el diseño de nuestro hogar: en nuestro baño podemos tener un reloj rectangular, digital, con los marcos de color ocre, mientras que en la cocina el relojero que habita nuestra pared puede tener una estructura circular, ser analógico y de color rojo. Las posibilidades de equipar nuestras paredes con múltiples relojes de distinta naturaleza son infinitas.

No obstante, como todo electrodoméstico, el reloj cumple una determinada función. Expresado en otros términos, el relojero tiene una determinada utilidad, más allá de guarnecer y avivar la naturaleza muerta de nuestras paredes. En particular, y como a nadie se le escapa, la principal función del reloj estriba en *marcar las horas*. Es decir, nos muestra el tiempo del que el sujeto dispone para poder materializar todos sus quehaceres hogareños y extrahogareños. Ahora bien, ¿qué esconde esta enunciación que *a priori* resulta simple y diáfana?, ¿por qué destacamos algo que, a primera vista, resulta evidente? Por una sencilla razón: detrás de aquello que parece evidente se esconde una realidad dotada de enorme complejidad. Vayamos por partes.

El reloj, en cuanto realidad que se encuentra presente en mi hogar, se encarga de marcar las horas y, por consiguiente, de indicarme de cuánto tiempo dispongo para poder llevar a cabo todas las acciones que tengo planificadas para lo largo del día. En este hecho se esconden dos fenómenos de enorme calado: el primero radica en que el reloj se equipara con el *tiempo*, ya que se encarga de mostrarlo, de marcarlo, y, en segundo lugar, marca el *tempo* de la vida cotidiana del sujeto y, por consiguiente, estructura sus diversos quehaceres (sean de vital importancia o de una total nimiedad).

Vayamos desgranando conclusiones de los fenómenos que se acaban de mostrar. El relojero que pende de las diversas paredes de mi morada muestra el tiempo, o, dicho de otra forma, lo *mide*. Ahora bien, “ningún reloj nos enseña qué es el tiempo, y ello a pesar de que únicamente con él se puede contestar a preguntas tales como qué hora es, o cuánto tiempo ha durado” (Blumenberg, 2007: 79). En este punto, comienzan a venir turbulencias. El reloj marca las horas pero en ningún momento nos expresa la verdadera naturaleza del tiempo. Expresado en otros términos, el relojero es un dispositivo mecánico que es capaz de señalar los segundos, mediante el segundero, los minutos, mediante el minuterero, y las horas. No obstante, lo único que nos revela son números a los que nosotros les asignamos una determinada hora y una significación, ya que, en el momento en que la aguja alcance tal número, ello nos indicará que debemos realizar tal o cual quehacer.

En consecuencia, y si se lee con atención la anterior aseveración, la hora que marca el reloj de nuestra pared nos conduce a una fractura que, por el momento, calificaremos de grave: por un lado, se observan los números que marcan las distintas agujas del dispositivo relojero y, por el otro, la significación que el sujeto les da a esas marcaciones. Dicho en términos más técnicos, se empieza a vislumbrar la brecha existente entre el *tiempo objetivo* que muestra el relojero y el *tiempo subjetivo* que es vivenciado por el individuo.

Parece gratuito hablar de *tiempo subjetivo*, es decir, de un tiempo que es propiedad exclusiva del individuo, sin embargo, en todo quehacer que se lleva a puerto, en toda mirada que se efectúa al relojero de nuestra pared se nos muestra bien vivo y patente.

Uno de los infinitos ejemplos en los que se muestra esta esencial dicotomía entre las dos modalidades de tiempo es la experiencia fáustica de la escasez de tiempo para poder materializar todos nuestros deseos. Dicha experiencia “surge, simplemente, de la incongruencia que supone un ser con un tiempo de vida limitado tenga deseos ilimitados” (Blumenberg, 2007: 64).

Hay, en cierta medida, una limitación de tiempo que choca con los deseos y posibilidades infinitas del sujeto.

Tenemos deseos incontrolables y, en consecuencia, infinitos. Sentados en nuestro sofá, cavilando acerca de nuestras posibilidades, advertiremos que estas son infinitas. Podemos hacer cualesquier cosa, la que sea. Ahora bien, esta experiencia que brota de nuestro interior, de nuestra inconmensurable realidad subjetiva, entra en conflicto frontal con la realidad imperturbable del tiempo objetivo: puedo hacer cualesquier cosa, pero siempre circunscrito en el seno de unos determinados límites temporales. Hay, en cierta medida, una limitación de tiempo que choca con los deseos y posibilidades infinitas del sujeto.

Esta es la experiencia que les condujo a Hipócrates, Séneca y Goethe a hablar del pacto con el diablo, para poder materializar todos los deseos, a cambio de vender el alma, ya que este “sabe que le queda poco tiempo, y con la esencia de la tentación mítica de un pacto diabólico, que sustancialmente consiste en encontrar el tiempo del mundo en las medidas del tiempo de la vida” (Blumenberg, 2007: 65). El diablo es, dentro de esta representación simbólica de la premura del tiempo, conocedor de la limitación temporal del individuo y, por ese motivo, intenta seducirle prometiéndole el cumplimiento de los más preciados deseos, a cambio de la realidad espiritual de los vendedores.

Así pues, el reloj nos conduce a una situación problemática y paradójica, nos muestra una determinada *representación* del tiempo pero que, en cuanto representación, nos oculta la otra cara del tiempo, que es la que produce cada sujeto en cada vivencia. El relojero nos muestra un *tiempo objetivo* que remite a un fenómeno que “ya estaba allí cuando el hombre se despertó por primera vez; y continuó estando allí cuando se durmió también por primera vez” (Blumenberg, 2007: 66), pero también un tiempo como “lo más nuestro” (Blumenberg, 2007: 65). Analicemos más detalladamente esta naturaleza bifronte de la temporalidad, así como qué significa esta característica del tiempo como lo más propia del sujeto.

3. EL TIEMPO SUBJETIVO COMO DURACIÓN: EL BERGSONISMO COMO ATAQUE A LA CONCEPCIÓN OBJETIVA DEL TIEMPO

El relojero muestra la fractura del tiempo en dos modalidades, como se ha destacado hasta ahora. Sirvámonos del pensamiento de Henri Bergson para profundizar en mayor medida en esta grieta de temporalidades. En particular, su reflexión acerca de la experiencia, nos conduce a su célebre concepto de la *duración (durée)*. Ya en su tesis doctoral, *Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889, articula el concepto en su intento de contraponer el espacio y el tiempo, al introducir el papel que juega la conciencia en su experiencia del mundo circundante.

En el momento en que el sujeto dirige su atención hacia su propia existencia se advierte que continuamente cambia de estado. La existencia humana siempre se halla en una continua mutación de estados. No es lo mismo aquello que deseábamos

cuando nos encontrábamos en nuestra tierna infancia que aquello que en la actualidad, con todos los avatares vívidos, anhelamos. O, dicho de una forma menos trascendental, en determinadas ocasiones el frío invade mi cuerpo y en otras es el aturdidor calor el que me embriaga. Pues bien, todas estas circunstancias nos muestran que la existencia humana es un perpetuo cambio, una continua mutación.

Lo más significativo de este fenómeno, según Bergson, estriba en el hecho de que no deben pensarse dichos cambios como un *continuum* de estados, todos ellos aglutinados y unidos entre sí por un yo inmutable y amorfo. Según el pensador francés:

...si nuestra existencia se compusiera de estados separados cuya síntesis tuviera que hacerla un yo impasible, no habría para nosotros duración, pues un yo que no cambia no dura, y un estado psíquico que permanece idéntico a sí mismo mientras no es reemplazado por el estado siguiente, tampoco dura (Bergson, 1984: 497).

Por consiguiente, Bergson se halla en las antípodas de la *unidad trascendental de la autoconciencia* (o *unidad sintética de la apercepción*) kantiana. Recordemos que en el análisis epistemológico que realiza Kant la *unidad trascendental de la autoconciencia* es la encargada de unificar el material del entendimiento. Para Kant, la masa sensible pasa, en sazón del esquematismo, a unirse a las formas puras del entendimiento, es decir, a las doce categorías. Sin embargo,

sin ese foco unificador, nos hallaríamos con doce uniones indeterminadas. Consiguientemente, *la unidad transcendental de la autoconciencia se yergue como el punto que amalgama la materia del entendimiento*. Sin embargo, según el parecer bergsoniano, esta descripción de la actividad que se lleva a cabo en la conciencia constituye una imitación artificial de la vida interior. Ello es así puesto que se mata el tiempo real, el tejido que vertebra todas nuestras experiencias. Considerado de esta forma, el tiempo adquiere el estatuto de un medio homogéneo en el que se sucederían todos los estados de conciencia. No obstante, Bergson detecta que esta visión homogeneizadora del tiempo tiene su raíz en la “intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura” (Bergson, 1984: 66). Esta entrada en escena del espacio tendrá una serie de consecuencias negativas en el momento de considerar las cosas, ya que, en el espacio, las cosas que se suceden son exteriores las unas respecto a las otras. Expresado en otros términos, en el espacio se produce

...una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de diferenciación de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual (Deleuze, 1987: 36).

Ahora bien, “los hechos de conciencia no son en modo alguno esencialmente exteriores unos a otros” (Bergson, 1984: 66). Dicho de otra manera, toda concepción que considere que los estados de conciencia son elementos que se yuxtaponen en un tiempo, estará proyectando la idea de espacialidad en la idea de temporalidad y, por consiguiente, se alejará del auténtico estado de las cosas.

Así pues, siguiendo las tesis bergsonianas, podríamos observar dos clases de temporalidad: en primer término, apreciaríamos aquella manera de considerar el tiempo en la que intervendría la idea de espacio y que se caracterizaría por el hecho de que en él “yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los percibimos simultáneamente, ya no uno en otro, sino uno junto a otro” (Bergson, 1984: 68).

En segundo lugar, observaríamos aquel tiempo que es independiente del espacio. Es decir, el tiempo considerado como aquella “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” (Bergson, 1984: 67).

En particular, esta segunda manera de categorizar el tiempo podría compararse con la reproducción de una melodía¹. Es decir, en el momento en que se asiste a la audición de una determinada pieza musical, no percibi-

1 “Lo cierto es que no hay un *substratum* rígido inmutable ni estados distintos que pasen por él como actores en una escena. Hay simplemente la melodía que prosigue y proseguirá, indivisible, desde el comienzo al fin de nuestra existencia consciente” (Bergson, 1987:123).

mos una yuxtaposición de las distintas notas que configuran la composición. A lo que asiste nuestro oído es a una continuidad indivisible de la pieza musical. Es decir, hay un *continuum* en la melodía en el que no se pueden distinguir las partes, en el momento en el que la estoy escuchando. Por consiguiente, este *tiempo melódico* se caracterizaría por la

...sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno es representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos para un pensamiento capaz de abstraer (Bergson, 1984: 68).

Así pues, si la percepción espacial del tiempo apuesta por una yuxtaposición de los hechos vividos, por su banda, la concepción de la temporalidad, análoga a la melodía, aboga por una penetración continua de todos nuestros estados, por una indiscernibilidad de los hechos. En particular, para Bergson, esta última manera de plantear el tiempo se erigirá en la auténtica temporalidad, en el tiempo real, que se caracterizará esencialmente por *durar*.

3.1. LA LINEALIDAD DEL TIEMPO

Hasta ahora se han observado dos maneras de considerar el fenómeno de la temporalidad: la primera de ellas se caracterizaba por el hecho de que proyectaba la idea de espacio en el tiempo. Asimismo, esta visión, según Bergson, deforma el fenómeno del tiempo en tanto en cuanto ninguna aquello que se yergue en lo constitutivo del tiempo, es decir, su carácter fluido.

A su vez, la segunda manera de apreciar la temporalidad, y que Bergson cataloga como la auténtica visión, la considera como una melodía en la que existe una continuidad en donde todo se penetra, se inmiscuye; una continuidad en la que todo fluye, todo *dura*. De ahí que nuestro autor defina esta categoría como *durée* (*duración*).

No obstante, en el momento en que nosotros miramos el tiempo como un medio homogéneo y, por consiguiente, consideramos el tiempo en términos de espacio, este pasa a ser visto como una línea en la que se sucederían continuamente los diferentes instantes. Expresado en otros términos, cuando se piensa el tiempo bajo las categorías de la espacialidad, lo que se está realizando es una identificación del tiempo con una recta, en la que se produciría una sucesión continuada de instantes, los cuales se irían aniquilando uno tras otro en la medida en que pasan.

Ahora bien, de esta concepción se derivan dos consecuencias que nos alejarán irremediamente de la auténtica noción de tiempo. En primer lugar, en tal caso, única y exclusivamente nos estaríamos moviendo en una dimensión de lo presente ya que los momentos se sucederían unos a otros, ninguneando el instante precedente. En segundo término, si siguiéramos esta vertiente del tiempo que lo ve como una línea recta, eliminaríamos el carácter durable del tiempo. Es decir, se aniquilaría el movimiento, el devenir que es constitutivo del tiempo y que, a su vez, es aquello que determina la vida interior del sujeto.

A continuación, se analizarán de una forma pormenorizada estos dos puntos a los que nos conduce esta visión errónea de la temporalidad.

3.1.1. COEXISTENCIA DEL PASADO Y EL PRESENTE: EL PASADO VIVO

Como se ha dicho con anterioridad, en el momento en que se considere el tiempo en términos de linealidad, el presente se erigirá en la única dimensión por la que se circulará. Esto es de esta forma puesto que lo que existiría sería únicamente una sucesión continua de instantes, en donde el momento precedente se eliminaría *ipso facto* ante la llegada del instante actual. Dicho de otra manera, el pasado dejaría de tener una realidad, se le derogaría toda validez ontológica. Así pues, lo pretérito carecería de entidad ya que, si se sigue esta determinada percepción de la temporalidad, “creemos que el pasado como tal sólo se constituye ‘después’ de haber sido presente” (Deleuze, 1987: 58), o bien se piensa que lo pretérito “se reconstruye por medio del nuevo presente respecto del cual ahora es pasado” (Deleuze, 1987: 58).

Por el contrario, Bergson aboga por la presencia de un pasado, en el sujeto, que se prolonga en el presente. Lo que ha acontecido no es algo que *deja de ser* en el momento en que *ha sido*, sino que continuamente *es*. A su vez, dicho pretérito no necesita de la memoria para conservarse indefinidamente. Es decir, “no existe una facultad especial cuya función sea retener parte del pasado para verterlo en el presente” (Bergson, 1984: 1387). No se trata de unas vivencias que se pueden evocar voluntariamente y, por ende, intelectualmente. En realidad, ese pasado se conserva a sí mismo de una forma automática y “todo él nos sigue en todo momento: lo que sentimos, pensamos y quisimos desde nuestra primera infancia está ahí inclinado hacia el presente que va a juntarse con él” (Bergson, 1984: 497).

Así pues, el pasado se encuentra silenciosamente encarnado, como diría Merleau-Ponty, en el individuo. Va más allá de toda distinción entre pasividad y actividad puesto que lo que se ha vivido pasa a inscribirse, sin restricción alguna de las instancias conscientes, en nuestra conciencia. Es decir, que tanto pasado como presente “no designan dos momentos

sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser" (Deleuze, 1987: 59). De esta manera, habría un pasado que siempre se halla *presente* en todo instante que acontece. Expresado en otros términos, el pasado constantemente se encuentra en todo aquello que se realiza en el sentido de "un pasado puro, una especie de '*pasado en general*': el pasado no sigue al presente, sino que es supuesto por él como la condición pura sin la cual no pasaría" (Deleuze, 1987: 59).

Del carácter imperecedero de los sucesos pretéritos se pueden derivar dos cuestiones de ingente relevancia. En un primer momento, se aprecia la imposibilidad para la conciencia de atravesar dos veces el mismo estado. Por más que las circunstancias sean análogas, estas no están actuando sobre la misma persona al encontrarse esta en un momento nuevo de su historia. En otras palabras, nuestra personalidad muta, crece, se desarrolla, constantemente. Cada instante configura un momento único de la historia del sujeto.

En segundo lugar, de la supervivencia del pasado en todos nuestros actos se extrae que cada estado goza de una imprevisibilidad que le es esencial. Ninguna inteligencia, por sobrehumana que fuese, puede prever la forma simple y única de la organización concreta de una determinada circunstancia. A su vez, todo acto de la conciencia concentra todo lo que se ha vivido junto con la circunstancia presente. De este modo, en cada instante nos encontraremos en una situación radicalmente novedosa, al haber incorporado lo acontecido en el instante precedente. En palabras de Bergson,

...inténtese, en efecto, representarse hoy la acción que uno cumplirá mañana, aun si uno sabe lo que hará. Nuestra imaginación evoca acaso el movimiento a ejecutar; pero de lo que uno piense y experimente ejecutándolo, uno no puede saber nada hoy, porque el estado de alma comprenderá mañana toda la vida que uno habrá vivido hasta ahí, y además con lo que añadirá ese momento particular (Bergson, 1984: 1261).

Asimismo, si la *durée* nos conduce a una perspectiva en la que todo es novedad y, en consecuencia, no se puede predecir ningún acontecimiento, la *indeterminación* será algo constitutivo de la realidad.

Consiguientemente, y armados con ambas conclusiones, vemos que el tiempo, en general, y cada uno de nuestros estados de conciencia, en particular, constituyen un momento de la historia que, en primer término, se desarrolla; que es simple e imprevisible. Sucintamente hablando, cada estado es un *momento original*.

Al gozar de esta especificidad e irreductibilidad, cada momento transcurrido se yergue en una nueva creación, tanto en el interior del sujeto como

en la exterioridad del mundo. Nuestra existencia, entendida desde la luz de la *durée*, siempre tiene el afán de aportar la novedad en la realidad. Sin embargo, ese instante preñado de novedad, provoca una evolución de mi personalidad. Ya no puedo ser el mismo tras vivir ese estado originario. Hablando con precisión, hacemos lo que somos, empero somos aquello que continuamente hacemos. En palabras de Bergson, “existir consiste en cambiar; cambiar en madurar, y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo” (Bergson, 1984: 500).

No es de extrañar, observando minuciosamente estas tesis, que la propuesta filosófica de Bergson significase todo un acicate meditativo para un ingente número de pensadores. Entre ellos es notorio destacar a Martin Heidegger² y su *Geschichtlichkeit* o las nociones de existencia en J. Ortega y Gasset y J.P. Sartre. Recordemos que la existencia del *Dasein*, en el discurso heideggeriano, debe entenderse en sazón de su horizonte *existencial*, es decir, del esencial carácter de apertura (*Erschlossenheit*) al mundo. Asimismo, todo aquello que el *Dasein* ha vivido se halla proyectado (*entwurf*) al futuro. No obstante, no se trata de un pasado *cósico* y finiquitado, sino que puede rebrotar un nuevo sentido a partir de la acción encarada al futuro. A su vez, tanto Ortega como Sartre, avalan el bagaje de un pasado que conomita con toda acción que se realiza en el presente. El ente existente configura su esencia a partir de aquello que continuamente realiza. Dicho sucintamente, el hombre es lo que hace y, en ello, lo que se ha vivido es una carga que siempre debemos llevar a cuestas.

Por consiguiente, todo aquello que el sujeto ha vivido no desaparece tras haberse materializado. El pasado es una realidad que convive con todo lo que se está ejecutando. Existe una continuidad en nuestros estados de conciencia. Sin embargo,

...si tenemos en cuenta la continuidad de la vida interior y por consiguiente su indivisibilidad, ya no será la conservación del pasado aquello que deba explicarse, sino, por el contrario, su aparente abolición. Ya no tendremos que explicar el recuerdo sino el olvido (Bergson, 1984: 1388).

² Es notorio cómo en su etapa anterior a *Sein und Zeit*, el filósofo de Messkirch se hallaba muy cercano a las tesis bergsonianas. Inclusive el propio Lévinas es capaz de aseverar que sin la *durée*, Heidegger nunca se hubiese atrevido a realizar la propuesta de la *Geschichtlichkeit* o del *Sein zum Tode* (Véase en *Dios, la muerte y el tiempo*. Ed. Cátedra). Sobre todo es patente la analogía con las tesis expuestas por Bergson en la conferencia que profirió Heidegger en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924, ulteriormente recogidas en *Der Begriff der Zeit* (traducción castellana a cargo de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero).

3.2. LA INMOVILIDAD DEL TIEMPO

Se ha mostrado cómo si se siguiera una visión del tiempo en la que se lo considerara como un espacio homogéneo, en el que se sucederían todos los instantes, únicamente nos moveríamos en una perspectiva en la que el presente sería la única realidad temporal. Es decir, en el momento en que se proyecta la idea de espacialidad en la del tiempo, lo que se está haciendo es ningunoar tanto el pasado como el futuro en pos de enaltecer el presente. Ahora bien, esta es una visión apocada de la realidad, como se ha mostrado, en tanto en cuanto se olvida del hecho de que el pretérito es una realidad que siempre se encuentra presente en todo *presente*. El pasado es una instancia que no puede ser abolida, aniquilada. Siempre *es*, siempre lo llevo conmigo. Pues bien, otra problemática que brota del hecho de percibir el tiempo como un medio homogéneo estriba en la temática de la inmovilidad. Cuando se concibe la temporalidad en términos de instantes que se suceden lo que, en el fondo, se está afirmando es una inmutabilidad de raíz. Para explicar este fenómeno, Bergson recurre en múltiples ocasiones al ejemplo del cinematógrafo. Este artilugio se encarga de tomar una serie de instantáneas de la realidad para, ulteriormente, proyectarlas en la pantalla de modo que se replacen unas a otras a ingente velocidad. Sin embargo, en tal procedimiento, el movimiento, propiamente hablando, se encuentra en el aparato. Cada actor recupera su movilidad puesto que la cinta se desenrolla, haciendo que las diversas fotografías se sucedan unas a otras³. Es decir, que, en el fondo, lo que se pretende afirmar, cuando se piensa en un *tiempo espacializado*, es una total ausencia de movimiento, de devenir.

Esta manera de ocuparse de la realidad que dura no es capaz de captar el movimiento mismo al pretender abordarlo como si estuviese constituido por inmovilidades. Esta negación del tiempo en cuanto configurado por momentos sucesivos nos la muestra la aporía de la flecha de Zenón de Elea. Si se considera una flecha que vuela en cada instante, entonces, según Bergson, esta permanecerá inmóvil ya que para moverse necesita de dos posiciones sucesivas, es decir, dos instantes. Sin embargo, el recorrido que lleva a cabo la flecha es simple e indivisible. Se trata de un salto único. Las concepciones intelectualistas, en contra de esta evidencia, fijan un punto C en el intervalo entre A y B. Así, se asevera que en un momento indeterminado se

3 Cuando el estudio se dirija a la crítica bergsoniana al pensamiento conceptual, al método cinematográfico del pensamiento, se observará con precisión qué significa tomar instantáneas de la realidad. A su vez, se observará de forma diáfana como este *modus operandi* elimina la movilidad al proceder de la forma en que lo hace.

hallaba en C. Empero, si nos rigiéramos por esta tesis, la flecha ya no efectuaría el recorrido de A a B sino que sería de A a C y de C a B. La ilusión de esta visión procede del hecho de que el movimiento, una vez realizado, ha dirigido a lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil, en donde se pueden contar las inmovilidades que se quieran. Empero es un absurdo admitir que el movimiento coincide con la inmovilidad.

También la aporía de Aquiles nos muestra

...el movimiento total de Aquiles, ya no con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: a Aquiles persiguiendo a la tortuga le sustituyen en realidad por dos tortugas reguladas una por otra, dos tortugas que se condenan a dar el mismo género de pasos o actos simultáneos de modo que no se alcancen jamás (Bergson, 1984: 75).

Ambas ejemplificaciones lo que nos dicen es que el movimiento, el tiempo, en cuanto duración, no es susceptible de descomponerse, de fragmentarse. El devenir es un fluir, un acto, un movimiento continuo que no se divide. En el momento en que dividimos el acto, este deja de ser tal, para pasar a ser una instancia inmutable. Más aún, únicamente el espacio tiene la posibilidad de descomponerse; ahora bien, aquello que dura, que fluye, no puede fragmentarse jamás.

Toda esta reflexión debe extenderse más allá del ámbito físico y penetrar en otros contextos. Verbigracia, en la evolución que todos los individuos ejecutamos. Toda mirada que apunte a una distribución en etapas de nuestra vida se encuentra inmersa en la concepción errónea de la temporalidad. La transición entre la infancia y la madurez se nos escabulle. Mejor dicho, "la infancia y la edad adulta no son más que detenciones virtuales, simples, vistas todas por la mente" (Bergson, 1984: 759).

Por consiguiente, toda la realidad interior del sujeto se caracterizará por el hecho de que *dura*. Es decir, la vida subjetiva se erigirá en una corriente continua que fluye, en la que los diferentes estados se penetran entre sí. La *durée* se yergue en la auténtica realidad, como dirá Merleau-Ponty:

...la duración no es sólo cambio, devenir, movilidad, es el ser en el sentido activo de la palabra. No se coloca el tiempo en el lugar del ser, se le comprende como ser naciente, y hay que abordar ahora todo el ser desde el punto de vista del tiempo (Merleau-Ponty, 1973: 225).

4. TIEMPO NO CONSTITUIDO Y TIEMPO MÍTICO: LA TEMPORALIDAD EN MERLEAU-PONTY

El planteamiento merleau-pontiano acerca del pasado, en particular, y del tiempo, en general, tiene como eje principal la crítica a toda concepción serial del tiempo, como se ha avanzado con anterioridad. Dicha visión de las cosas es la propia del pensamiento que él califica de *sobrevuelo* (*pensée de survol*) y que se caracteriza por mirar a distancia el fenómeno de la temporalidad. Al proceder de esta manera, lo único que es capaz de conseguir esta metodología es objetivar el objeto del que se ocupa. Sin embargo, objetivando la realidad, nos alejamos del auténtico estado de las cosas ya que, en realidad, se efectúa un olvido esencial: el sujeto es un ser que se halla inmerso y vinculado corporalmente a un mundo.

Para intentar abordar la problemática del tiempo en Merleau-Ponty, y para observar como se relaciona el fenómeno de la temporalidad con esta crítica a la concepción antiintelctualista, se procederá de la siguiente forma: en un primer término, se analizará la propuesta merleau-pontiana acerca de la temporalidad defendida en la *Phénoménologie de la perception* (1945), y ulteriormente se dirigirá la atención al planteamiento que este autor realizó durante las décadas de los 50 y 60.

4.1. ESENCIAL IMBRICACIÓN DE PASADO, PRESENTE Y FUTURO: CONCIENCIA Y TIEMPO ORIGINARIO

En esta primera etapa de su trayecto meditativo, Merleau-Ponty se aleja de toda propuesta que concibe el pasado como aquel elemento temporal previo al presente. Dicho en otros términos, se distancia de toda corriente que considera el tiempo de una manera serial, es decir, como un determinado flujo que transcurre de una forma independiente del sujeto. A su vez, esta caracterización de lo pretérito es tributaria de una determinada concepción del movimiento, que puso en circulación Heráclito: todo se encuentra sujeto al poder inescrutable del cambio, y, considerada así la cuestión, todo aquello que constituye la realidad del “ahora” dejará de serlo en el “después”, para ir a pasar a mejor vida. Lo que acontezca con la antigua realidad deja de ser relevante al no gozar del estatuto de real en el nuevo “ahora”.

Sin embargo, para Merleau-Ponty “el cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas” (Merleau-Ponty, 1999: 419). Es decir, este determinado paradigma acerca del pasado, en particular, y el tiempo, en general, “supone una visión, un punto de vista sobre

el tiempo” (Merleau-Ponty, 1999: 419). Al depender de esta determinada visión, esta metodología se alejará ingentemente del fenómeno del que se ocupa puesto que, en lugar de instalarse en la realidad de la que intenta tratar, se aleja para mirarla a distancia.

En particular, este proceder, cuyo momento inaugural lo hallamos en Descartes como ya se apuntó, es denominado por Merleau-Ponty como *pensamiento de sobrevuelo* (*pensée de survol*) ya que “procede a ‘contemplar desde lo alto en vez de contemplar de cerca’ y porque ‘sobrevuela en vez de habitar’” (Bech, 2005: 65). No obstante, toda tentativa de este paradigma está condenada al fracaso porque no es capaz de abarcar la totalidad del objeto a tratar y, por ese motivo, su propuesta siempre será parcial, en contra de sus aspiraciones universalistas. Asimismo, la razón por la que no es capaz de abarcar todos los aspectos de la cosa de la que se ocupa será algo que se apreciará más adelante.

Así pues, y volviendo a la temática que nos ocupa, “el tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar” (Merleau-Ponty, 1999: 20), más bien el tiempo

...nace de mi relación con las cosas. En las mismas cosas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y de supervivencia eternas; el agua que pasará mañana está en estos momentos en sus fuentes, el agua que acaba de pasar está ahora un poco más abajo, en el valle (Merleau-Ponty, 1999: 420).

De este modo, se aprecia que la temporalidad tiene realidad en tanto en cuanto hay un sujeto que se encuentra enraizado corporalmente en un mundo⁴. Con esta propuesta, Merleau-Ponty pretende ir más allá de las dicotomías idealismo-realismo, intelectualismo-empirismo, al afirmar una *subjetividad encarnada*, es decir, un sujeto corporizado que mantiene una relación corporal, antepredicativa y pretética con el mundo. Por consiguiente, el mundo deja de ser considerado como esa realidad constituida por las prestaciones intelectuales de una subjetividad descarnada (perspectiva que se funda con Descartes, que pasa por Reinhold, Fichte y otros, para morir con la *fenomenología trascendental* de Husserl), ahora pasa a ser esa realidad que *habita* el sujeto.

4 Es fácil observar en este punto la influencia que el pensamiento del primer Heidegger ejerció en la propuesta merleau-pontiana. Debe recordarse que para el pensador alemán, el sujeto, en cuanto Dasein, se encuentra *arrojado* en un mundo. El mundo es una instancia constitutiva del ser del Dasein.

Pues bien, si nos atenemos a este punto de vista, el tiempo única y exclusivamente tendrá sentido si consideramos que el sujeto mantiene una relación originaria, y no intelectual, con su mundo. Ahora bien, Merleau-Ponty habla de una “pre-existencia” del pasado y del futuro en las cosas del mundo; es decir, hace referencia a una temporalidad de lo que está ahí en el mundo. En particular, el presente se erigirá en el tiempo propio del mundo:

...esta mesa lleva vestigios de mi vida pasada, he escrito en ella mis iniciales, la he manchado de tinta. Pero estos vestigios no remiten, por sí mismos, al pasado: son presentes, y si encuentro en ellos signos de algún acontecimiento anterior es porque tengo, por otra parte, el sentido del pasado, es porque llevo en mí esta significación (Merleau-Ponty, 1999: 421).

Dicho en otros términos, todo aquello que es pasado y futuro para un determinado sujeto es presente para las cosas del mundo.

Si ahora se dirige la atención a la temporalidad del sujeto, se observa un hecho que ya se apreciaba con anterioridad: en el momento en que se hace referencia al presente, al pasado y al futuro como etapas temporales aislables, se está considerando el tiempo de una forma impropia. Esto es de este modo puesto que “no puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, ‘no son’” (Merleau-Ponty, 1999: 423). Esta manera de valorar el tiempo, que parte de un “ahora” al que se le añadirían un “antes” y un “después”, es la propia del pensamiento objetivista, intelectualista, *de sobrevuelo*. Sin embargo, pensar en “una conciencia tética del tiempo que lo domine y lo abarque destruye el fenómeno del tiempo” (Merleau-Ponty, 1999: 423).

Gran parte del paradigma objetivista se cree en la plena posesión del tiempo al considerarlo como un determinado objeto de la conciencia. No obstante, considerar de esta manera el tiempo es verlo como un “hecho de la conciencia”. Bajo esta perspectiva, se destruye el fenómeno mismo ya que se lo considera como una realidad que es constituida, en último término, por una conciencia. Expresado en otros términos, la concepción serial del tiempo presupone los actos intencionales de la conciencia. De modo que, en última instancia, es la conciencia quien, mediante sus prestaciones intelectuales, constituye la continuidad temporal. Para Merleau-Ponty, esta manera de ver el fenómeno temporal no deja de ser más que “su registro final, es el resultado de su paso, que el pensamiento objetivista siempre presupone y no consigue captar” (Merleau-Ponty, 1999: 423).

Si el tiempo que maneja el pensamiento de sobrevuelo no se erige en el auténtico fenómeno, “tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito” (Merleau-Ponty, 1999: 423).

Así pues, si el tiempo que maneja el *pensamiento de sobrevuelo* no se erige en el auténtico fenómeno, “tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito” (Merleau-Ponty, 1999: 423). Concretamente, esta nueva y originaria temporalidad⁵ que Merleau-Ponty apunta, otorga al presente la primacía y lo considera como “un deslizarse (glissement) ininterrumpido en el que todo se mueve conjuntamente (no hay multiplicidad de fenómenos enlazados, sino un único fenómeno de tránsito)” (Pinto Cantista, 1982: 212).

Expresado en otras palabras, no puede representarse el presente como una sucesión de “ahoras”, tal y como también apuntaba Bergson (ya que, si fuese de este modo, sería necesario un espectador imparcial y universal, situado fuera de la sucesión, que operara la síntesis de los sucesivos “ahoras”; con lo que, de nuevo, nos encontraríamos inmersos en la tan denostada perspectiva de sobrevuelo), sino que, más bien, sería en ese movimiento, deslizamiento, en el que tanto pasado como futuro se hallarían “presentes”. No obstante, dicha presencia debe entenderse en términos de *horizonte*.

También en el fenómeno del tiempo hay la soberanía del horizonte⁶. En particular, este concepto “designa la ‘transcendencia pura, sin máscara óptica. Aquello que está ahí sin ser objeto’. Todo ‘horizonte’ es por consiguiente inaprehensible e invisible” (Bech, 2005: 40).

⁵ A lo largo de toda esta reflexión resuenan las voces de Bergson y de toda su teoría que se ha visto con anterioridad.

⁶ Por desgracia, al tratarse de un estudio lacónico acerca del tiempo, no se podrá profundizar en esta temática. No obstante, debería destacarse que, para Merleau-Ponty, habría una doble dimensión de horizontes: por un lado, habría un *horizonte interior* (propio de la inmanencia del ente), y, por el otro, un *horizonte exterior* (la contextualidad del ente). Toda síntesis que el sujeto opera se mueve sobre estos dos trasfondos. Por esa razón, dicha síntesis siempre permanecerá inacabada. A su vez, esto significa que todo ideal adecuacionista está condenado a fracasar.

De esta forma, tanto pasado como futuro forman parte del presente a modo de *horizonte*. Merleau-Ponty designa a esta temporalidad de un modo husserliano: como *presente vivo* (*lebendige Gegenwart*). Sin embargo, se aleja considerablemente de la propuesta de Husserl⁸ puesto que la temporización que hay es un “éxtasis hacia el futuro y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser ahora es ser siempre, y ser para nunca jamás” (Merleau-Ponty, 1999: 430). Así pues, las tres dimensiones temporales, en realidad, son inseparables. Con lo cual, ni el porvenir es posterior al haber-sido, ni este último es un estado precedente al estar-siendo, sino que hay un movimiento conjunto de los tres éxtasis, un deslizamiento del presente hacia el pasado anunciando una próxima presencia por venir.

Es aquel aspecto que se retrae en todo movimiento de donación de la realidad. Anteriormente se apuntaba el fracaso de los paradigmas de sobrevuelo y se remplazaba la explicación del porqué de dicho fracaso. Ahora se ve que el pensamiento objetivista es incapaz de abarcar la totalidad del objeto ya que se le escapa un aspecto que es constitutivo de la realidad: su *horizonte*. Si a toda realidad le es propia la dimensión del *horizonte*, todo ideal adecuacionista se derrumbará inexorablemente, al ser lo propio de esta dimensión un movimiento de sustracción. Todo intento objetivista cae derrotado ante la imposibilidad de abarcar este nivel de transcendencia pura que es constitutivo de toda realidad. Consiguientemente, el ente, en contra de lo que defienden estas teorías adecuacionistas, no es *identidad* sino, más bien, *diferencia*. Por esa razón, todo intento explicativo, que se guíe por los parámetros adecuacionistas, no conseguirá penetrar en aquello que se yergue como lo esencial de la realidad⁷.

Si la temporalidad auténtica radica en este *presente vivo* (debe recordarse que el tiempo propio del mundo es el presente. Una vez más, es necesario destacar la esencial imbricación que existe entre el sujeto y el mundo), es evidente que el sujeto no puede constituir el tiempo. Este hecho implicaría la eliminación de la noción de horizonte y, con ello, se descendería a la perspectiva intelectualista del *pensamiento de sobrevuelo*. Tal y como asevera Merleau-Ponty: “yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón; yo no decidí nacer, y una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí haga lo que haga” (Merleau-Ponty, 1999: 434).

Es decir, en el momento de hacer referencia al tiempo, debe destacarse una pasividad del sujeto. Sin embargo, “lo que se llama pasividad no es la recepción por parte de nosotros: es un invertir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1999: 435).

7 Si la realidad está configurada por esta dimensión, ello implica que nunca se cierre sobre sí misma. Dicho en otros términos, siempre hay una radical no-coincidencia de la realidad consigo misma, por un lado, y de la realidad para con las aspiraciones abarcadoras del sujeto, por el otro.

8 Recordemos que para Husserl, el presente vivo hace referencia a ese presente que retiene el pasado inmediato. Dicho en otros términos, “es el inmediato haber sido que acompaña toda conciencia de un presente” (Bech, 2000: 56) Es decir, Husserl sigue moviéndose en el horizonte del pensamiento de sobrevuelo ya que no deja de considerar esta temporalidad, en último término, como un “hecho de la conciencia”.

Consiguientemente, la pasividad se erige como un hecho esencial en el momento de vivir plenamente la temporalidad. Expresado con otras palabras, el sujeto únicamente es capaz de retener “una parte, la otra permanece en el inconsciente, en la memoria, en el sueño, en el recuerdo, en el cuerpo vegetativo” (Farrés, 2006: 161).

“la inmanencia y la trascendencia del pasado, la actividad y la pasividad de la memoria, sólo pueden reconciliarse si se renuncia a plantear el problema en términos de representación” (Merleau-Ponty, 1989: 156).

4.2 PASADO Y TIEMPO MÍTICO: AÑOS 50 Y 60

Tras la realización de la *Phénoménologie de la perception*, su concepción acerca del tiempo no cambia de rumbo. Ya en sus cursos del *Collège de France*, que transcurrieron entre el 1952 y el 1960, Merleau-Ponty asevera que “la inmanencia y la trascendencia del pasado, la actividad y la pasividad de la memoria, sólo pueden reconciliarse si se renuncia a plantear el problema en términos de representación” (Merleau-Ponty, 1989: 156).

De nuevo, volvemos a encontrar la exhortación a alejarnos de toda propuesta que considera la problemática del pasado, y de su acceso, en términos intelectualistas. En este momento de su trayecto meditativo, Merleau-Ponty introduce el concepto de *tiempo mítico* para hacer referencia al pasado. Asimismo, para desarrollar esta concepción, será necesario realizar un lacónico rodeo por alguno de los aspectos primordiales de la filosofía merleau-pontiana como, por ejemplo, la temática de la *intencionalidad operante* (*fungierende Intentionalität*).

Debe recordarse que ya en la *Phénoménologie de la perception* se plantea la tesis de que el sujeto mantiene una relación antepredicativa, pretética y corporal con el mundo. Dicho en otras palabras, tanto el sujeto como el mundo no se vinculan entre sí en términos de representación, sino que el sujeto se halla inmerso corporalmente en el mundo, lo *habita* en lugar de *constituirlo*. A esta ligazón primordial con el mundo, tal como se apreció con anterioridad, Merleau-Ponty la denomina *intencionalidad operante* (también la califica como *latente* o *no constitutiva*). De este modo, se puede afirmar sin ambages que “la intencionalidad ‘latente’ u ‘operante’, al fin y al cabo, es la relación antepredicativa entre la vida humana y el mundo, prerequisite para toda intencionalidad ‘de acto’ o ‘tética’” (Bech, 2005: 116).

A su vez, la síntesis que efectúa dicha intencionalidad será pasiva y el sentido que instituirá se configurará a modo de *desviación (écart)*. Al realizarse de este modo, el sentido instituido jamás podrá reducirse a elementos discursivos o intelectuales (estos exigen un sentido unívoco que pueda ser exhumado de una forma objetivista).

Pues bien, esta ligazón prístina con el mundo, que configura la *intencionalidad no constituyente*, tiene una serie de implicaciones por lo que concierne a la temática de la temporalidad. Una de ellas es que la *intencionalidad operante* vincula el pasado con el presente al situar lo pretérito “en el lugar temporal que le corresponde” (Bech, 2005: 117), preservándolo tal y como fue, y no de la forma en que se reconquista mediante el ejercicio voluntario de la memoria. De esta manera, se aprecia que, realmente, “es el pasado el que se adhiere al presente” (Merleau-Ponty, 1970: 291), o, dicho en otros términos, “el pasado sobreviene simultáneamente con el presente” (Bech, 2005: 118). Otra vez nos hallamos frente a la misma tesis que Merleau-Ponty defendía en la *Phénoménologie de la perception*, al afirmar la indistinción de los momentos temporales, es decir, al propugnar por una radical unidad entre los tres éxtasis temporales.

Todo este planteamiento, asimismo, conduce al concepto de *tiempo mítico*, o sea, a la esencial imbricación y simultaneidad de pasado y presente. En particular, se trata de una situación en la que “sujeto y objeto no están todavía constituidos, donde actividad y pasividad aparecen indiferenciadas, donde el espacio y el tiempo se hacen indistinguibles” y cuyo resultado más importante consiste en que “el presente queda envuelto en el pasado indestructible y atemporal” (Bech, 2005: 119).

A su vez, si el sujeto se encuentra enraizado corporalmente en su mundo, esta forma de temporalidad, en la que tanto presente como pasado se hallan esencialmente entrelazados, tendrá una índole corporal. Para Merleau-Ponty, “los cuerpos humanos contienen las horas del pasado (les corps humains continrent les heures du passé)” (Bech, 2005: 119).

Sin embargo, ¿cómo es posible acceder a este pasado corporalizado y esencialmente vinculado al presente?, o, mejor expresado, ¿cómo sobreviene aquella experiencia que ha sido vivida en la experiencia presente? La respuesta es tajante, “sobreviene por medio de las ‘resurrecciones’ proustianas, donde la sensación pasada resulta más ‘verdadera’ que la sensación presente, hasta el extremo que instituye la ‘verdad’ de ésta” (Bech, 2005: 114).

Ahora bien, para poder determinar con precisión en qué consisten estas *resurrecciones proustianas*, será necesario realizar un lacónico recorrido por algunas de las nociones más importantes del planteamiento de Marcel Proust. Por ese motivo, se llevará a cabo una breve incursión en la temática del tiempo proustiano para poder apreciar, de una forma diáfana, la concepción que Merleau-Ponty está defendiendo.

4.3 PASADO Y MEMORIA VOLUNTARIA: MARCEL PROUST Y EL TIEMPO RECOBRADO

Todas las criaturas del universo proustiano se encuentran sometidas al poder inescrutable del tiempo. Dicho en otros términos, “no hay escapatoria posible de las horas ni de los días. Tampoco del mañana ni del ayer. No se puede huir del ayer porque el ayer nos ha deformado y ha sido deformado por nosotros” (Beckett, 1992: 13).

Así pues, la temporalidad es algo constitutivo del sujeto, tal y como lo concibe Proust.

No obstante, todo aquello que ha sido vivido por el hombre, no se deja atrás tras ser experimentado. Es decir, el pasado al que hace referencia Proust no corresponde a esa imagen de lo pretérito como un momento que se abandona tras haberse materializado. Por el contrario, Proust se encamina hacia la tesis bergsoniana de que el pasado se prolonga en el presente; es decir, lo que se ha vivido no deja de ser. Así pues, de nuevo, el programa defendido se mueve por los parámetros de la constante *presencia* del pasado en todo aquello que se lleva a cabo en el presente. Expresado sucintamente, hay una indistinción radical de pasado y presente⁹.

9 De nuevo es importante destacar la presencia de Bergson en el trasfondo de todas estas tesis.

¿cómo es posible acceder a este pasado corporalizado y esencialmente vinculado al presente?, o, mejor expresado, ¿cómo sobreviene aquella experiencia que ha sido vivida en la experiencia presente?

Planteada de esta manera la cuestión, el acceso a este pasado que presenta Proust se aleja considerablemente de todo ejercicio rememorativo voluntario. Es decir, para llegar a este tiempo perdido “es trabajo perdido el querer evocarlos, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia” (Proust, 1996: 61). Dicho en otras palabras, la *memoria voluntaria*, o sea, la memoria de *la inteligencia*, es incapaz de acceder al verdadero pasado. Esta forma de penetrar en el pasado “puede contemplar el ayer colgado para que se seque en el tendedero, junto al día-de-fiesta-en-agosto-en-que-más-ha-llovido-de-la-historia tendido en la cuerda un poco más allá. Porque su memoria es un tendedero y las imágenes de su pasado son ropa sucia redimida” (Beckett, 1992: 27). La *memoria voluntaria* nos ofrece una imagen uniforme del pasado, en donde a este se le extirpa toda

su especificidad. A su vez, esta forma de evocación intelectual de lo pretérito mantiene que los acontecimientos pasados se encuentran a su completa disposición. Cualesquier imagen del pasado puede ser recuperada mediante el ejercicio de la memoria de la inteligencia (nuestro autor, en múltiples ocasiones, compara la acción de esta memoria con la de tornar las páginas de un álbum de fotografías. No obstante, el material que nos aporta este acto no contiene nada de lo que auténticamente es el pasado). Sin embargo, lo único que lleva a puerto esta forma de acceder al pasado es ir

...de un presente actual a un presente que “ha sido”, es decir, a algo que fue presente y ya no lo es. El pasado de la memoria voluntaria es, por tanto, doblemente relativo: relativo al presente que ha sido y relativo al presente en relación al cual es ahora pasado (Deleuze, 1995: 70).

Más allá de la relativización del pasado, la *memoria voluntaria* ningunea un aspecto que es esencial en el momento de hacer referencia al pretérito. Al ser un acto de intelección, y, por consiguiente, estar condicionado por las categorías de la inteligencia, hace abstracción de cualesquier sensación. La memoria de la inteligencia considera insignificante todo elemento material en su acto rememorativo.

Sin embargo, para Proust, lejos de desterrar lo sensible, lo sitúa como lo primordial para recuperar ese tiempo perdido. En particular, se sirve de uno de los aspectos de la cultura céltica en donde

...las almas de los seres perdidos están sufriendo cautiverio en el cuerpo de un ser inferior, un animal, un vegetal o una cosa inanimada, perdidas para nosotros hasta el día, que para muchos nunca llega, en que suceda que pasamos al lado del árbol, o que entramos en posesión del objeto que las sirve de cárcel. Entonces se estremecen, nos llaman, y en cuanto las reconocemos se rompe el maleficio. Y liberadas por nosotros, vencen la muerte y tornan a vivir en nuestra compañía. Así ocurre con nuestro pasado (Proust, 1996: 61).

Así pues, el pasado deja de consistir en todos los hechos que han quedado fijados en los determinados recuerdos. Más allá de esta perspectiva, los auténticos acontecimientos pasados “son datos acumulados inconsciente e involuntariamente, en la completa indistinción de actividad y pasividad” (Bech, 2005: 113), es decir, es aquel tipo de experiencia que no ha sido vivida de una manera consciente. Considerada de esta forma la cuestión, puede observarse la importancia de la sensación en el proceso rememorativo: si la auténtica experimentación se realiza sin ninguna restricción intelectual, un determinado objeto (por objeto podemos considerar, por ejemplo, la famosa magdalena, pero también la frase de una sonata) puede, de una forma *accidental*, mediante el poder de la analogía, repetir la impresión de una determinada *sensación pasada*. Con repetir no se hace referencia a una copia o reduplicación de dicha sensación, sino que emerge la propia sensación pasada, haciendo desaparecer todo tipo de limitación espacio-temporal. Este pasado

...ya no es relativo al presente que ha sido, ya no es relativo al presente en relación al cual es ahora pasado (...) aparece tal como no podía ser vivido, es decir, no en realidad, sino en su verdad, no en sus relaciones contingentes y exteriores, sino (...) en su esencia (Deleuze, 1995: 73).

Expresado en otros términos, esta experiencia, que emerge a partir del encuentro accidental con un determinado objeto, nos presenta el auténtico tiempo pasado ya que deja de lado todo tipo de restricción intelectual. Es decir, si la auténtica experiencia radica en no ser vivida de una manera expresa, todo acceso voluntario, activo, inteligente, a esa experiencia se mantendrá en un estrato somero. Aquello que se yergue en lo esencial se encuentra prisionero en el presente de una forma silenciosa, y que de ninguna forma puede ser extraído de una manera voluntaria.

Para Proust, esta forma de llegar al pasado recibe el nombre de *memoria involuntaria*. Se trata de “un resplandor inmediato, total y delicioso” (Beckett, 1992: 30), y que, a su vez, realiza una

...abstracción de lo útil, de lo oportuno, de lo accidental, porque en su llama el hábito y sus esfuerzos han quedado carbonizados, apareciendo a su luz la absurda realidad de la experiencia que nunca puede ni nunca podrá revelar: lo real (Beckett, 1992: 30).

A continuación, se destacará una de las situaciones en las que, dentro de la obra proustiana, se puede observar la acción de esta *memoria involuntaria*.

4.4. LA FRASE DE VINTEUIL Y EL AMOR DE SWANN

De entre las múltiples situaciones en las que emerge el poder de la memoria que no se nutre de la acción intelectual¹⁰, es importante hacer referencia al capítulo en el que a Swann, tras escuchar la frase de la sonata de Vinteuil, se le hacen presentes todos los momentos compartidos con Odette.

En concreto, la acción se enmarca en una de las diversas reuniones aristocráticas a las que Swann estaba acostumbrado a asistir antes de enamorarse perdidamente de Odette. Tras caer en las redes del amor, Swann se niega, durante mucho tiempo, a visitar a sus antiguas amistades aristocráticas. Sin embargo, un día decidió acompañar al barón de Charlus a una reunión en la casa de la marquesa de Saint-Euverte.

Estar en esa circunstancia no era de su agrado puesto que

...le dolía verse encerrado en medio de aquellas gentes, cuyas tonterías y ridiculeces se le representaban más dolorosamente porque, como ignoraban su pasión y aunque la hubieran conocido no habrían sido capaces de otra cosa que de sonreír como de una niña o deplorarla como una locura (Proust, 1996: 416).

Dicho de otro modo, todas las personas que se hallaban presentes en la reunión, desconocían su fatal estado, su situación afectiva le hacía creer que él era la única persona enamorada del mundo, el único capaz sufrir por los sentimientos amorosos que le vinculaban a su Odette.

10 Entre otros, deben resaltarse: el episodio de la magdalena, los dos campanarios de Martinville, los tres árboles y la mata de espino de Balbec... La obra proustiana se encuentra repleta de momentos recuperados merced al poder evocativo de lo sensible.

La velada transcurría de esta forma monótona para Swann, hasta el momento en el que la orquesta comenzó a tocar una de las piezas musicales más codiciadas para nuestro protagonista: La sonata para piano y violín de Vinteuil. Swann escuchó por vez primera esta obra muchos años antes de conocer a Odette. Sin embargo, la sonata, y en especial la frase que contenía, adquirieron otro sentido en el momento en que, tras muchos años, la volvió a saborear cuando conoció a Odette, en una reunión en casa de los Verdurin. A partir de este instante, la sonata pasará a ser *el himno oficial* de su amor con su querida Odette.

Pues bien, tras comenzar a oír las primeras notas de la pieza, “fue como si Odette entrara, y esa aparición le dolió tanto, que tuvo que llevarse la mano al corazón” (Proust, 1996: 417). Con la obra se presentaron

...todos los recuerdos del tiempo en que Odette estaba enamorada de él, que hasta aquel día lograra mantener invisibles en lo más hondo de su ser, engañados por aquel brusco rayo del tiempo del amor y creyéndose que había tornado, se despertaron, se remontaron de un vuelo, cantándole locamente, sin compasión para su infortunio de entonces, las olvidadas letrillas de la felicidad (Proust, 1996: 417).

Mediante la sonata de Vinteuil, que en esos momentos estaban interpretando los músicos en la casa de la marquesa de Saint-Euverte, se advirtió de que “todo lo que en días pasados encerraba del tiempo pasado eran falsos extractos sin contenido” (Proust, 1996: 417). Allí, gracias al poder evocativo de la pieza musical, Swann rememoró todos aquellos momentos que habían configurado el preludio de su amor —la carta de Odette en la que le decía “me tiembla tanto la mano al escribir”, las palabras de su querida que le emplazaba a verla cuando él quisiese, los retornos que realizaban juntos tras la velada con los Verdurin...— y entendió que Odette ya no estaba enamorada de él.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación, se ha podido observar, ejemplificada y desarrollada por Bergson y Merleau-Ponty, la existencia de dos temporalidades con una lógica antagónica: una se referiría al tiempo en cuanto experiencia vivida de forma directa y con absoluta independencia de los márgenes conceptuales de la segunda modalidad temporal, el tiempo objetivo, aquel que marca el reloj. Son dos maneras de experimentar absolutamente diferentes ya que, por un lado, priman la rigidez y la conceptualización, mientras que, por el otro, la auténtica experiencia de la temporalidad se escabulle de los límites de la pura objetividad.

REFERENCIAS

- Beckett, S. (1992). *Proust*. Barcelona: Ediciones Península/Ediciones 62.
- Bech, J. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Benjamin, W. (1967). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Bergson, H. (1984). *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1986). *L'image-mouvement*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1986). *L'image-temps*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Le bergsonisme*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1987). *Mémoire et vie*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los signos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit (Gesamtausgabe II)* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Der Begriff der Zeit*. Madrid: Editorial Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Le structure du comportement* Buenos Aires: Editorial Librería Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Le visible et l'invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Signes*. Barcelona: Editorial Six Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *Résumés de cours du Collège de France*. Madrid: Editorial Narcea.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Phénoménologie de la perception*. Barcelona: Editorial Altaza.
- Parménides-Heráclito, *Fragmentos*. (2002). Barcelona: Editorial Folio.
- Proust, M. (1996). *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*. Madrid: Editorial Alianza.
- Sánchez Rey, M. (1989). *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.