

TIEMPO, EXPERIENCIA Y MEMORIA SUBJETIVA. ENSAYO ACERCA DE LA CONDICIÓN EXISTENCIAL DE LA TEMPORALIDAD

SALOMÉ SOLA MORALES
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: El presente ensayo versa sobre la condición existencial de la temporalidad y pone de manifiesto el vínculo inexorable entre el tiempo, la vivencia y la memoria subjetiva, claves definitorias del yo. Uno de los objetivos primordiales es reflexionar acerca de la inseparabilidad del problema de la yoidad y el de la temporalidad. Para ello, trataremos de considerar hasta qué punto la construcción del yo está impregnada y sustentada por su dimensión histórico-narrativa. La tesis que se plantea podría enunciarse así: la temporalidad es el carácter determinante de la experiencia humana y de su condición narrativa, independientemente de su manifestación. Así, tanto la antigua búsqueda de la eternidad como el culto a la instantaneidad serían formas de narración subjetivas, donde la temporalidad emerge como la única vía posible de comprensión.

PALABRAS CLAVE: yo, temporalidad, experiencia, memoria, narratividad.

159

Time, Experience and Subjective Memory.

An essay about the existential condition of temporality

ABSTRACT: This essay deals with the existential condition of temporary nature and highlights the inexorable link between time, experience and subjective memory, keys to define the self. One of the main objectives is to reflect on the inseparability of the problem of selfhood and that of temporary nature. Thus, we will try to consider up to what point is the construction of the self imbued and sustained by its historical and narrative dimension. The thesis here is that temporary nature is the decisive nature of human experience and its narrative condition regardless of its manifestation. In that way, both the ancient quest for eternity and the cult of immediacy would be subjective narrative forms, where temporary nature emerges as the only possible way of understanding.

KEY-WORDS: self, temporary nature, experience, memory, narrativity.

1. Proemio

El estudio de la temporalidad ha sido, desde la Antigüedad hasta nuestros días, objeto de reflexión desde perspectivas teóricas y empíricas muy diversas. Precisamente el concepto mismo de tiempo es una cuestión ligada al transcurso natural de la historia y la vida social¹. Esta basta matriz se encuentra tan ligada a la vida misma que impregna la mayoría de sus esferas. Tan solo hay que pensar en cómo la experiencia de la temporalidad difiere mucho en función del lugar o el momento desde el que se la observa y, sobre todo, del alcance que tenga en la existencia. Como es evidente, el sentido del tiempo y el de la duración varían en función del momento histórico. Así, por ejemplo, Georges Friedmann ha hecho notar las diferencias entre el mundo rural-artesanal y el industrial contemporáneo². De este modo, la búsqueda de la eternidad tan ansiada en la Antigüedad se ha convertido en la posmodernidad en el culto al instante. La volatilidad es hoy un valor de signo que desdibuja los horizontes del tiempo, entendido en un sentido clásico.

Dado que la especulación sobre el tiempo pone de manifiesto muchas dificultades metafísicas y ontológicas, en el presente ensayo tan solo realizaremos una aproximación epistemológica a la cuestión, que nos permita evidenciar el alcance de la temporalidad en la construcción narrativa del sujeto, nuestro *leitmotiv* principal. Para adentrarnos en el estudio de esta compleja relación tomaremos las premisas básicas de cuatro teóricos que, a nuestro juicio, han aportado elementos clave para comprender el modo en que se entreteje la temporalidad en la experiencia humana. Nos estamos refiriendo a cuatro autores que guiarán fundamentalmente nuestra argumentación: Agustín, Wilhem Dilthey, Henri Bergson y Paul Ricoeur.

160

2. La temporalidad como clave definitoria del yo

Decir «ser» viene a significar, en todos los casos, una interpretación y una vivencia de la temporalidad. Partiendo de la premisa de que no hay una experiencia absoluta del tiempo, trataremos de sostener la siguiente tesis: la temporalidad es el carácter determinante de la experiencia humana y de su condición narrativa. O dicho de otro modo, el problema de la yoidad es inseparable de los enigmas que plantea el estudio del tiempo y sus aporías. Además, para nosotros, la temporalidad es una condición inherente y estructural al *yo*, independientemente de las variaciones cul-

¹ Cf. Tabboni, S. (ed.). (1985) *Time and Society*. Milán: Angeli.

² Friedman, G. (1950). *Où va le travail humain* (p. 27). París: Gallimard.

turales propias de cada época. De manera que la pregunta aquí girará en torno al tiempo humano, es decir, a aquel que, como sugirió Paul Ricoeur, se articula de modo narrativo; cualidad que se hace significativa en cuanto describe la experiencia temporal³. Y esta experiencia será la que nos permitirá reafirmar que la temporalidad es una cuestión ligada al ser, que es quien da sentido finalmente al objeto en cuestión.

Uno de los padres de la sociología italiana, Franco Ferrarotti, también ha sostenido que el flujo del tiempo no se puede observar más allá de uno mismo, idea que muestra la centralidad de la noción de sujeto. Por eso, cuando decimos «estoy viendo cómo pasa el tiempo», en realidad me estoy viendo a mí mismo. «Soy yo el que estoy pasando. El tiempo pasa en mí y conmigo»⁴. De este modo, el «quién» del tiempo es el sujeto que se pregunta y da respuesta con el relato de una vida.

El yo autoconsciente es creado para sí en un mundo propio y en un tiempo experimentado subjetivamente, pero, a la vez, este es una convención social, creada desde las estructuras objetivas: una unidad mecánica, cuantitativa, en definitiva, un dato importantísimo para entender y explicar el medio ambiente y la sociedad urbano-industrial⁵, pero también fundamental para comprender el funcionamiento de la sociedad posmoderna, donde la fragmentación y la aceleración son rasgos inherentes a su funcionamiento. Este planteamiento dual, entre la experiencia subjetiva y las estructuras objetivas de la experiencia temporal, nos recuerda, como ha mostrado Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*, que existen dos perspectivas clásicas en el abordaje del tiempo, herederas de la clásica dicotomía objetivo-subjetiva. Un tiempo objetivo, también llamado cosmológico, que ha sido el promovido por Platón, Aristóteles o Kant; y un tiempo subjetivo o fenomenológico, sugerido por Agustín, Husserl o Heidegger. El primero de ellos es considerado, a grandes rasgos, un tiempo ligado a la experiencia física y, por tanto, se encuentra especialmente ligado a la periodicidad y a su consecuente ordenamiento (tiempo de los astros, de los calendarios o de los relojes...). El segundo es el tiempo de la experiencia psíquica del sujeto, de la vivencia, que se centra en la apropiación personal de la existencia (tiempo de espera, de rememoración, de reflexión...).

³ Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, vol. 1. (p. 39). Madrid: Siglo xxi Editores.

⁴ Ferrarotti, F. (1990). *Time, Memory and Society* (p. 1). Westport, CT: Greenwood Press. (T. d. A.). Esta intuición ya fue expresada por Octavio Paz: «El tiempo no está fuera de nosotros, ni es algo que pasa frente a nuestros ojos como las manecillas del reloj: nosotros somos el tiempo y no son los años sino nosotros los que pasamos.» Paz, O. (1973). *El arco y la lira* (p. 57). México: Fondo de Cultura Económica.

⁵ Ferrarotti, F. (1990). *Op. cit.* (p. 23). También es un elemento clave en el capitalismo avanzado.

Tiempo desde el cual el sujeto puede construir el resto de tiempos y que para nosotros es fundamental.

No obstante, esta tradición dualista —como muchos otros reduccionismos dicotómicos— ha provocado que todos los avances en la comprensión del tiempo se vean limitados por la separación epistemológica entre una perspectiva y otra. Ahora bien, en respuesta a esta división hay alternativas. Paul Ricoeur, por ejemplo, ha propuesto un «tercer tiempo», a caballo entre el tiempo cosmológico y el fenomenológico, que ofrece claves fundamentales para comprender el carácter temporal y narrativo de la yoidad.

2.1. La configuración subjetiva del tiempo

Más allá de las primeras propuestas filosóficas objetivistas sobre el tiempo de Platón⁶, Aristóteles⁷ o Plotino⁸, podemos hallar la primera formulación clara de la perspectiva subjetiva: la teoría agustiniana desarrollada en la conocida obra *Las confesiones*. Uno de los enigmas centrales planteados por el autor es el de la medida, que, más que refutar la tesis aristotélica de la primacía del movimiento sobre el tiempo, aporta una alternativa a la concepción cosmológica inaugurada por el filósofo griego.

162

Recordemos que para Aristóteles «el tiempo nos circunscribe, nos domina, sin que el alma tenga poder de engendrarlo»⁹. De modo que padecemos o sufrimos la acción del tiempo (tiempo del padecer, lo llamará Ricoeur). No obstante, Agustín inaugura la tradición fenomenológica, según la cual el alma tiene poder de configurar el tiempo, ya que la percepción del mismo es subjetiva, o lo que es lo mismo, es psíquica. De hecho, de sus reflexiones se puede desprender, como veremos, que el pasado es irrecuperable como tal, y siempre que volvemos a él más que alcanzar una reproducción total de los hechos acontecidos estamos recreando una nueva experiencia desde el aquí y ahora. Así, más que padecer la acción del tiempo, los sujetos participan en él (tiempo del obrar para Ricoeur)

Es importante matizar que la propuesta agustiniana es total, ya que no se reduce únicamente a acciones concretas, ni tan solo a las de los individuos singulares, sino a «la vida completa de la humanidad»¹⁰. No olvidemos que esta concepción subjetivista fue muy influyente en siglos

⁶ Cf. Platón. (2003). *Timeo*. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.

⁷ Cf. Aristóteles. (1997). *Física*. Madrid: CSIC.

⁸ Cf. Plotino. (1978). *Eneada tercera*. Buenos Aires: Aguilar.

⁹ Ricoeur, P. (2006). *Tiempo y narración III* (p. 643). Madrid: Siglo XXI; Cf. Aristóteles. (1997). Op. cit.

¹⁰ San Agustín. (2003). *Las confesiones*, I, XI, cap. XXVIII (p. 313). Madrid: Editorial Akal.

posteriores y sentó las bases del enfoque fenomenológico desarrollado por Edmund Husserl, en su reflexión sobre la conciencia íntima del tiempo¹¹, y por Martin Heidegger, en su hermenéutica de la temporalidad¹².

El primero de los interrogantes planteados en el libro IX de *Las confesiones* sobre el tiempo es su carácter ontológico, que Agustín resuelve gracias al concepto de medida. El tiempo es en cuanto puede ser medido, o lo que es lo mismo, en cuanto pasa y puede ser percibido¹³, incluyendo al observador, por tanto, en el centro del proceso. Además, a su juicio, solo se pueden medir los tiempos que pasan o, lo que es lo mismo, los tiempos que se pueden sentir y experimentar en su transcurso vivo. Así, el futuro aún no existe y el pasado no tiene extensión, de modo que lo único que existiría sería el presente, donde el yo adquiere su única entidad real, en el acto mismo de interlocución. Como ha expresado Paul Ricoeur, que ha estudiado en profundidad la aporética agustiniana, «el pasado es anterior y el futuro es posterior solo respecto a un presente dotado de la relación de autorreferencia, atestiguada por el propio acto de enunciación»¹⁴.

Y es que desde la perspectiva de Agustín, solo hay futuro y pasado en relación con el presente, que es la categoría existencial, por excelencia, desde la cual los sujetos pueden reconstruir el pasado, proyectar el futuro y construirse a sí mismos de manera objetiva y subjetiva a la vez. Pero la medida del presente es también complicada, ya que siempre deja de ser para convertirse en pasado o para no ser más que el futuro, o lo que aún no es. «El tiempo presente ¿cómo lo medimos, si no tiene espacio? Lo medimos cuando está pasando, no cuando ya ha pasado, porque entonces ya no existe lo que se va a medir»¹⁵. Del mismo modo, el yo solo puede ser comprendido en el momento presente en el que el interlocutor se halla, y no cuando ya no es o aún no ha sido. El instante transcurrido es ya pasado y el que aún queda es futuro y ambos no son¹⁶. De ahí se deriva, posiblemente, el rechazo de Agustín a los tres tiempos habituales que puede observarse en este fragmento:

«Lo que ahora está claro y patente es que no existe ni el futuro ni el pasado, ni se puede decir con propiedad que hay tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro. Quizá sería más exacto decir que

¹¹ Cf. Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta; y Conde Soto, F. (1996). *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*. Tesis doctoral. Barcelona: UB.

¹² Cf. Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.

¹³ San Agustín. (2003). *Op. cit.*, l. XI, cap. XVI (p. 300).

¹⁴ Ricoeur, P. (2006). *Op. cit.* (p. 655).

¹⁵ San Agustín. (2003). *Op. cit.*, l. XI, cap. XXI (p. 304).

¹⁶ *Op. cit.*, l. XI, cap. XV (p. 299).

los tres tiempos son: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras. Estas son tres cosas que hay dentro del alma y fuera de ella no las veo. El presente de las cosas pasadas es la memoria. El presente de las cosas presentes es la visión. Y el presente de las cosas futuras es la espera»¹⁷.

De esta manera, él evidencia la primacía del alma sobre el cuerpo y la de la interioridad sobre la exterioridad. En nuestro espíritu, es decir, en el interior (podría ser la psique, pero para Agustín es algo que va más allá), es donde se hallan estos tres tiempos, y la vivencia singular —y, por tanto, subjetiva— es la que les otorga validez. El pasado es apropiado en forma de memoria; el presente, en forma de visión o atención; y el futuro, como espera o expectativa, experiencias que solo un sujeto cognoscente puede configurar. A su juicio, existe una relación distendida (*distentio animi*)¹⁸ entre la espera, la memoria y la visión, que no es más que una dialéctica o interacción entre los tres tiempos, o lo que es lo mismo, una extensión o, mejor, distensión entre ellos. Su propuesta es la de confiar a la memoria el destino de las cosas pasadas, lugar común que desarrollaremos más adelante. Consumido el futuro todo es pasado. El espíritu espera y recuerda y, sin embargo, la espera y la memoria están *en* el espíritu. En cuanto pasa, el presente se reduce a un punto: ausencia de extensión del presente. Pero en cuanto la visión pasa, perdura y se mantiene un yo que recuerda el pasado desde el presente.

164

Esta concepción de la temporalidad que el autor ilustra con numerosos ejemplos podría resumirse en tres pasos: antes de que la acción comience, ella misma es futuro; cuando comienza, la espera se convierte en pasado y se extiende a la memoria y lo pendiente permanece a la espera; finalmente, la acción realizada, toda ella pasa a la memoria. «Mi atención está presente y por ella pasa lo que era presente para hacerse pasado»¹⁹. Este retorno regresivo o repliegue sobre el sí hacia la memoria evidencia que los referentes del autor son eminentemente subjetivos y nos ayudan a cimentar nuestra visión narrativa de la vivencia, sea esta personal o colectiva.

La narrativa es propuesta aquí como una operación cognoscitiva e interpretativa sobre formas específicas de manifestación de alcance on-

¹⁷ *Op. cit.*, l. XI, cap. XX (p. 303).

¹⁸ El tiempo se puede medir porque hay un *distentio*, que podríamos traducir como extensión o despliegue. Una extensión del *animi*, del espíritu que es capaz de transitar entre la espera/expectativa, la visión/atención y la memoria.

¹⁹ San Agustín. (2003) *op. cit.*, l. XI, cap. XXVIII (p. 313).

tológico y epistemológico. Entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la proyección, los sujetos imaginan y construyen de forma excéntrica, como diría Helmuth Plessner, sus propias autoconcepciones, y aquí tanto las narrativas biográficas como las procedentes de la cultura desempeñan un papel esencial en la configuración social y psicológica de la yoidad.

2.2. El postulado praeterito del yo

Las premisas agustinianas acerca de la temporalidad han sido bien acogidas en diversos ámbitos de pensamiento. Recordemos como siglos más tarde de la aparición de *Las confesiones*, el psicólogo William James afirmaba en su clásica *Principios de psicología* que la autoconciencia no puede ser experimentada, sino *modo praeterito*, en tiempo pasado²⁰. También desde la hermenéutica, Wilhem Dilthey considera que la comprensión se define como una vuelta atrás, ya que esta «es siempre comprensión de lo pasado, vuelta sobre él; es memoria, también memoria del otro»²¹. Y más adelante sintetiza así: «Vivimos hacia delante y comprendemos hacia atrás»²². Las condiciones primarias de la *vida* serán para el hermeneuta el significado, el valor, el sentido y la finalidad; categorías que establecen una relación del todo y las partes. Así, comprender será descubrir el sentido de una conexión, sea esta un tejido, una trama o una estructura²³. De esta manera, lo que se pone de manifiesto es la importancia de la historicidad humana como una vuelta sobre el pasado para afirmar y lanzar el presente; y de la narratividad como vía de comprensión elemental. En este sentido, la construcción del sujeto es siempre una construcción *a posteriori*, motivo que explicaría por qué en la temporalidad se encuentran las claves para comprender y desentrañar las cuestiones relacionadas con el sujeto. Tal como ha expresado Lluís Duch:

«En nuestras construcciones, en nuestras definiciones, nos reconstruimos a posteriori, rehacemos nuestro proyecto vital de una manera ideal, censurando aquello que, de acuerdo con nuestra actual autoestima personal, no debería haber sido pero que sin embargo sucedió (...) para dar consistencia a nuestra "biografía actual" nos censuramos, suprimimos los planos y las escenas que, en el presente, nos resultan inaceptables, nos escandalizan o simplemente consideramos indignas de nuestro prestigio, de nuestra dignidad, de nues-

²⁰ James, W. (1989). *Principios de psicología* (p. 169). México: Fondo de Cultura Económica.

²¹ Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica* (p. 23). Madrid: Editorial Istmo.

²² *Op. cit.* (p. 194).

²³ Dilthey, W. (2000). *Op. cit.* (p. 136).

tros gustos o de cualquier otra realidad que en este momento, tengan alguna importancia para nosotros»²⁴.

Así, el *yo* se configura desde el presente —o percepción actual. No obstante, la vuelta sobre el pasado es lo que permite afirmar y relanzar el presente, que para Dilthey es el movimiento por el que comienza la comprensión más elemental: la vivencia, concepto clave en cualquier aproximación o estudio sobre el sujeto. Para el autor es importante resaltar cómo la vida anímica, en cuanto experiencia interior y primaria, se constituye como tal en su expresión exterior. De modo que el acceso al mundo mediante la conciencia solo se hace accesible a uno mismo y a los *otros* cuando se objetiva como expresión²⁵, es decir, cuando se experimenta mediante unos signos sensibles exteriores. Este postulado nos permite distanciarnos una vez más de las dicotomías esencialistas que separan la vivencia interior de la exterior, como si se tratasen de dos entes o realidades diferenciadas. Ahora bien, si adoptamos una perspectiva diltheyana, ambas se encuentran entrelazadas y son experimentadas desde un ente completo, que es el que otorga sentido último a esta expresión.

Pero ¿cómo se produce la vivencia del tiempo? En los «Esbozos para una crítica de la razón histórica», Dilthey señala que a la vida y a los objetos exteriores que aparecen en ella les son comunes una serie de relaciones temporales como la simultaneidad, la sucesión, la distancia temporal, la duración y el cambio²⁶. Pero el momento central de la vivencia es el presente desde el que «padecemos», «recordamos» o «esperamos», o lo que es lo mismo, desde el que vivimos plenamente la realidad cotidiana o el *lebenswelt*, como diría Alfred Shütz. Es importante señalar que Dilthey distingue entre la presencia y el presente. El segundo sería lo ya llegado, curiosamente lo describe en pasado. Y la primera sería el estar presente del presente. Desde esta perspectiva, el presente nunca es, ni llega nunca a existir propiamente, como anunciara Agustín quince siglos antes, ya que encierra siempre el recuerdo de lo que fue en su transcurso irremediable e imparable. Así, la acción de la memoria es lo que permite que el presente hecho pasado se haga por primera vez presente ante nosotros y en nosotros²⁷.

El vivir es para Dilthey un transcurso o un flujo, propiamente dicho, y la vida va sobre una barca que navega por la corriente y avan-

²⁴ Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura* (p. 26). Barcelona: Herder Editorial.

²⁵ Gómez, A. (2000). En W. Dilthey, *op. cit.* (pp. 27-28).

²⁶ Dilthey, W. (2000). *Op. cit.* (p. 115).

²⁷ Dilthey, W. (2000). *Op. cit.* (p. 125).

za constantemente hacia delante²⁸. No obstante, aunque el sujeto se proyecte siempre hacia el futuro, vive continuamente lo pasado, en constante recapitulación y rememoración. Aquí se evidencia el postulado *praeterito* de la comprensión hermenéutica, que nos permite evidenciar que la construcción del *yo* solo puede fundamentarse recurriendo a la memoria y al pasado. Esto explicaría por cierto por qué muchas identificaciones colectivas o grupales basan sus señas de identidad en tradiciones ancestrales o historias pasadas.

En definitiva, la estructura histórico-temporal es la que marca para Dilthey los márgenes de la comprensión. De hecho, como dice Antonio Gómez Ramos, para Dilthey «la caducidad temporal de las vidas en las que se produce cada manifestación, y la sucesión histórica de recuerdos de estas en los otros, supone, a la vez, la apertura del sentido de tales manifestaciones»²⁹. La experiencia constituye, por lo tanto, la base de toda vivencia comprensiva. Así, un sujeto dado solo puede identificarse y construirse como tal si es capaz de objetivar mediante el lenguaje su apropiación psíquica de la realidad cotidiana.

De esta manera, la articulación entre la interioridad, como forma primaria de darse la realidad, y la exterioridad como forma de expresión, revelarían las estructuras de la vida en su triple dimensión: cognitiva, volitiva y afectiva, aspectos que no deben separarse ni jerarquizarse. La propuesta vitalista diltheyana de un ser humano «unitario» o «completo», es decir, como un ser «volente-sintiente-representante»³⁰, es bastante similar a la filosofía vital de Ortega y Gasset y su concepción radical del sujeto, que inicia en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y continúa en *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924). A saber, que la dimensión histórica y temporal de la vivencia es esencial para comprender todas las esferas de la existencia, y en especial para analizar los procesos mediante los cuales se configura el *yo*.

2.3. La comprensión de la vida propia

Henri Bergson ha sido, sin duda, otro de los autores que mejor ha remarcado la importancia de la temporalidad en el estudio del sujeto³¹. Para este filósofo, al igual que para Dilthey, la experiencia interior es la que nos permite comprender mejor la vida propia: «La existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es indiscutiblemente

²⁸ *Op. cit.* (p. 115).

²⁹ Gómez, A. (2000). En W. Dilthey, *op. cit.* (p. 208).

³⁰ Epílogo de Han-Ulrich Lessing en W. Dilthey (2000), *op. cit.* (pp. 246-247).

³¹ Cf. Capozzi, G. (1979). *L'individuo, il tempo e la storia*. Nápoles: Jovene.

la nuestra, porque de todos los demás objetos poseemos nociones que pueden juzgarse exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente»³². El investigador enfatiza el carácter irrepetible de cada fenómeno psíquico en el interior de la conciencia, ya que, para él, el único tiempo real es el que se capta en la experiencia interna. Esta percepción está sujeta a la idea de cambio como estado constante en el que se encuentran los sujetos vivos arrojados al tiempo y su flujo imparable.

De manera que todas las sensaciones, sentimientos, voliciones y representaciones vitales están sometidos a modificaciones que por esencia son temporales. La idea de transformación se propone aquí desde una perspectiva inventiva y creativa, ya que el tiempo permite la reelaboración continua de los estados de la conciencia³³. La transición de un estado a otro es para el autor progresiva y se encuentra vinculada al concepto de duración que sería «el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se hincha al avanzar»³⁴. Esta categoría es propuesta por el autor como una magnitud de existencia. Aquí, la duración, más que medirse, puede sentirse; e inventa, crea y reelabora los afectos, las representaciones y las voliciones, que son esenciales a la vida misma.

Bergson también, como Agustín, James o Dilthey, señala la importancia del pasado en la constitución de la yoidad, dado que la historia vital y la experiencia pasada están implícitas en toda vivencia presente en forma de sentimientos, pensamientos o recuerdos³⁵. Este presente se percibe siempre como una retrospectión, ya que cuando se piensa «como debiendo ser, no es todavía; y cuando lo pensamos como existente, ya ha pasado»³⁶. Así, el pretérito sería como el punto intermedio que permite advertir y elucidar la acción: «No vuelve a la conciencia más que en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a prever el futuro»³⁷. De modo que, como el presente puro como tal es imperceptible, lo que es asible es el paso, el progreso del pasado hacia el devenir que experimentamos como duración.

Entre el tiempo cosmológico y el fenomenológico, Paul Ricoeur propone un «tercer tiempo», como ya anunciamos, capaz de salvar las aporías que el tiempo físico y el psíquico plantean por separado.

³² Bergson, H. (1977). *Memoria y vida* (p. 13). Madrid: Alianza.

³³ *Op. cit.* (p. 23).

³⁴ *Op. cit.* (p. 55).

³⁵ Sobre el alcance psicológico de la temporalidad, cf. Giovanelli, G. y Mucciarelli, G. (1978). *Lo studio psicologico del tempo*. Bologna: Cappelli.

³⁶ Bergson, H. (1977). *Op. cit.* (p. 93).

³⁷ *Op. cit.* (p. 68).

Este es un tiempo humano centrado en la vivencia, en el que «se conjugan la representancia del pasado mediante la historia y las variaciones imaginativas de la ficción, sobre el fondo de las aporías de la fenomenología del tiempo»³⁸. Además, este se encuentra muy vinculado al relato, dado que Ricoeur parte de la hipótesis, que parece más bien la consumación de sus tres volúmenes sobre el tiempo, de que «no existiría tiempo pensado si no fuera narrado»³⁹. Del mismo modo que, para nosotros, no existiría sujeto o yoidad si no fuese narrativa y no fuera constituida de manera temporal.

Este «tercer tiempo» articula directamente, en el plano de la historia común (vida cotidiana), los tres éxtasis de la temporalidad: el futuro, bajo el signo del horizonte de espera; el pasado, bajo el de la tradición, y el presente, bajo el del intempestivo⁴⁰. La experiencia del «ahora», que Agustín había planteado en sus *Confesiones*, es reinterpretada por Ricoeur como un presente narrado que surge en el instante mismo de la enunciación. Para tener un presente es necesario que alguien hable, dice Ricoeur parafraseando a Émile Benveniste: «El presente es entonces señalado por la coincidencia entre un acontecimiento y el discurso que lo enuncia»⁴¹, y, por tanto, de un sujeto enunciator. Recordemos que para Benveniste el *yo-aquí-ahora* —este presente existencial del que hablan Agustín, Dilthey o Ricoeur— constituye el «centro deíctico» o el «punto cero» desde el cual interpretar la situación comunicativa⁴².

De manera que el vínculo entre la construcción del *yo*, la temporalidad y la narración es autopoiético. Pero, además de que una voz hable, tiene que dirigirse a alguien, aunque ese alguien sea él mismo. Por eso, en el diálogo interior ya estamos señalándonos a nosotros mismos como si estuviésemos hablando con otros. Y es que el *tú* siempre está implícito en cualquier forma de construcción del *yo*.

3. La dimensión temporal de la memoria

Ahora bien, debe tenerse presente que la experiencia intersubjetiva se encuentra muy ligada a la memoria, puesto que desempeña un papel fundamental en la construcción de la yoidad. Esto se debe a que en ella se forjan los contenidos de la vivencia que conceden coherencia a la historia personal de cada

³⁸ Ricoeur, P. (2006). *Op. cit.* (p. 917).

³⁹ *Op. cit.* (p. 991).

⁴⁰ *Op. cit.* (p. 782).

⁴¹ *Op. cit.* (p. 790).

⁴² Sobre enunciación, cf. Bally, Ch. (1932). *Linguistique générale et linguistique française*. París: Ernest Leroux; y Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo xxi Editores.

sujeto. Como ya intuyese Platón en algunos de sus pasajes del *Menón* o en los mitos del viaje de las almas en el *Fedro*, y como ha señalado Emilio Lledó, «la memoria es el acceso al conocimiento del sí»⁴³. Para el filósofo griego, tal como ha puesto de manifiesto el teórico en sus meditaciones sobre el mito platónico, la memoria es posibilidad de pervivir, «no solo porque ser es pre-existir, sino, sobre todo, porque memoria es rastro de temporalidad, ausente presencia de la vida»⁴⁴. La memoria es así entendida como vida interior, construcción que sale desde dentro y que solo tiene sentido en la intimidad.

No obstante, Agustín profundiza en esta concepción interior de la memoria y supera la visión platónica. Quizás él fuese el primero que estudió a fondo el vínculo entre la memoria y la interioridad sin tender a reduccionismos. De un modo similar al platónico, el curso continuo de la vida personal está muy vinculado a la experiencia interior considerada lugar de encuentro con uno mismo. Sin embargo, para el filósofo latino, la memoria es una facultad del alma que hace posible la comprensión o valoración de la existencia subjetiva y, al mismo tiempo, permite la comprensión de la vida objetiva:

«No podríamos hablar de esas cosas si no encontráramos en nuestra memoria, no solo los sonidos de las palabras de acuerdo con las imágenes impresas en ella por los sentidos del cuerpo, sino también las nociones de las propias cosas que no hemos recibido por ninguna puerta del cuerpo [sino por el alma]»⁴⁵.

Estas imágenes primordiales han sido tomadas por la memoria cuando se encontraban presentes y así ayudan a las personas a recordarlas cuando están ausentes⁴⁶. El *yo* agustiniano es un *yo* que recuerda, un ser que tiene un alma y una memoria que le permiten buscar respuesta a sus interrogantes, que transitan entre la permanencia y la transformación, la esencia y la existencia en concordancia de contrarios inherente a la condición humana⁴⁷. No obstante, aunque para Agustín la fuerza de la memoria fuese grande y durante algunos siglos se considerase

⁴³ Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* (p. 74). Barcelona: Editorial Crítica.

⁴⁴ *Op. cit.* (p. 85).

⁴⁵ San Agustín. (2003). *Op. cit.*, I. X, cap. XIV (p. 251).

⁴⁶ *Op. cit.*, I. X, cap. XVI (pp. 253-254).

⁴⁷ Duch, L. (2002). *Op. cit.* (p. 78). La noción de concordancia de contrarios, *complexio oppositorum o coincidentia oppositorum*, fue introducida por Nicolás de Cusa en el siglo xv y hace alusión al paradójico estado en el que los contrarios coexisten y en el que la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad.

que la única forma de vencer a la muerte era mediante el recuerdo⁴⁸, la memoria fue pronto relegada al olvido y el cartesianismo la sepultó.

El desprecio profesado por Descartes o Thomasiaus y sus seguidores se basaba en la creencia de que las ideas eran innatas al alma desde el nacimiento, de modo que la memoria carecía de importancia metafísica⁴⁹. Así visto, el *yo* no debía preocuparse por mantener o conservar el pasado que permanecerá incrustado en un nivel superior del ser. Posteriormente, con el auge del sensualismo y el empirismo lockiano, se comenzó a apreciar que la memoria tenía una importante función mental en el almacenamiento de las impresiones sensoriales⁵⁰, que solo podían recuperarse mediante la evocación mental.

Sin embargo, el desprestigio de la memoria fue una constante hasta prácticamente la publicación de la monumental obra *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, para quien la realidad solo puede ser conformada en la memoria⁵¹. Como ha señalado Harald Weinrich, el escritor francés distingue entre dos memorias: una *voluntaria*, controlada de forma racional y que corresponde a la inteligencia, pero incapaz de llegar a la verdadera imagen del pasado; y una *involuntaria*, que se sustrae al control de la razón y que no responde a la voluntad, ya que es espontánea⁵². Esta última es la única que puede verdaderamente recobrar el pasado en su presencia sensible y con la integridad y la plenitud del sentido del recuerdo⁵³. El tiempo al que alude Proust es el tiempo vivido que tiene sus presupuestos filosóficos en las aportaciones de Henri Bergson. Recordemos que para él, como para Dilthey, el supuesto empírico de la vida psíquica se apoya en los procesos, que evidentemente transcurren temporalmente. Así, la memoria es la capacidad de recordar, de preservar las huellas de uno mismo, de interpretar fragmentos y reconstruir el mundo de ayer sobre la base de signos reveladores⁵⁴. De este modo,

⁴⁸ Como ha expresado Harald Weinrich, «Dante Alighieri levantó en torno de la memoria de los muertos, siempre amenazada por el olvido, la imperecedera catedral de su Divina Comedia». Weinrich, H. (1999). *Leteo: Arte y crítica del olvido* (p. 55). Madrid: Ediciones Siruela. Recordemos que la obra fue escrita en el siglo xiv, época medieval en que la memoria tenía gran prestigio.

⁴⁹ *Op. cit.* (pp. 114-115). Cf. Voltaire. (1967). «Aventure de la mémoire». *En Romans et Contes* (pp. 501-504). París: Gallimard.

⁵⁰ *Op. cit.* (pp. 114-115).

⁵¹ *Op. cit.* (p. 246).

⁵² *Op. cit.* (p. 247).

⁵³ Sobre el recuerdo, cf. Bartlett, F. C. (1967). *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press; y Casey, E. S. (1987). *Remembering*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

⁵⁴ Ferrarotti, F. (1990). *Op. cit.* (pp. 28-29).

la existencia y la experiencia están impregnadas de recuerdos que se incorporan también en la percepción presente, con tanta intensidad que, a veces, no puede decirse dónde termina la percepción y dónde comienza el recuerdo⁵⁵. La memoria inserta en el presente fragmentos del pasado que pertenecieron a la percepción; así el recuerdo termina incorporándose en la vivencia presente de un modo casi inapreciable.

No olvidemos que la dicotomía objetivo-subjetiva también ha guiado el pensamiento sobre la memoria, que ha transitado entre dos aguas: su aprehensión estructural o su apropiación personal. Mientras que Agustín, Henri Bergson o Marcel Proust han dado mayor énfasis a la toma de conciencia interior, es decir, a su vivencia subjetiva, Maurice Halbwachs o Jan Assman han reflexionado sobre la función de la memoria como un hecho eminentemente social y compartido⁵⁶. Pero ¿es esta una cuestión colectiva o individual? ¿Acaso puede existir una memoria individual más allá de la memoria cultural, comunicativa y social que los diferentes miembros de un colectivo o una sociedad comparten?

Franco Ferrarotti ha expresado que la memoria no es nunca solo voluntaria ni únicamente subjetiva: «Necesariamente recuerda y se refiere al contexto. Imágenes, fragmentos de la experiencia, vistas y olores de los alrededores, tardes de la infancia, el perfume de un primer amor, el terror de los exámenes de la escuela surgen inesperadamente»⁵⁷. De manera que la construcción del yo está inspirada por imágenes arquetípicas, relatos recurrentes y experiencias colectivas que forman parte de los imaginarios compartidos. En este sentido, la memoria no es simplemente una cuestión individual, ya que cuenta con un vínculo necesario con la comunidad: se entretuje de experiencias colectivas, imágenes de la vida de otros y relatos culturales diversos entre los cuales, sin duda, podríamos incluir los medios de comunicación que configuran el presente y rememoran constantemente el paso del tiempo. Así, aunque un recuerdo dado pueda ser íntimo, siempre guardará un vínculo con el medio social y estará impregnado de uno o varios sistemas de convenciones⁵⁸.

Además, la memoria no es solo un mecanismo de la razón, sino también, y necesariamente, una herramienta de la pasión y de la vida existencial, cuestión que nos recuerda una vez más que el yo ha de recordar para adquirir una entidad comprensiva. De la unión de estas experiencias

⁵⁵ *Op. cit.* (p. 66).

⁵⁶ Cf. Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Rubí: Anthropos; y Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmood.

⁵⁷ Ferrarotti, F. (1990). *Op. cit.* (p. 30).

⁵⁸ Halbwachs, M. (2004). *Op. cit.* (p. 323).

vividas propias y ajenas surge una matriz compleja que se vivencia desde el propio cuerpo, en el espacio y, sobre todo, como ya hemos expresado, en el tiempo. Y transita así, «del ser al devenir»⁵⁹. Esta matriz, como ha propuesto Henri Bergson, tiene su momento fundamental en la conciencia del individuo, pero no podemos olvidar que no se agota en él, ya que aparece en un contexto preciso y se extiende a lo largo de su biografía vital. Quizás la distinción habitual entre recuerdo y memoria que procede del Romanticismo ayude a matizar: el recuerdo es aquella memoria privatizada que tiene una dimensión individual y biográfica (mis recuerdos); la memoria es aquella matriz pública y cultural heredada por los antepasados, como diría Tzvetan Todorov: «Es el conocimiento de cierto número de códigos de comportamiento, y la capacidad de hacer uso de ellos»⁶⁰. Ante la ausencia y la fugacidad de las cosas, la memoria es capaz de hacer presente mediante el lenguaje aquello que ya no es, pero que sigue siendo en tanto es nombrado. Así el *yo* encuentra en el recuerdo el sentido del *sí* y en la memoria el fundamento de la experiencia.

4. La reconstrucción biográfica

Además, la memoria, como ha señalado Ferrarotti, también es un elemento esencial en los documentos biográficos, exaltación clara del *yo*. Mientras que en los *Fragmentos de un diario íntimo*, de Henri-Frédéric Amiel⁶¹, esta funciona como un instrumento de autoafirmación, en los *Diarios Secretos* de Wittgenstein⁶², más allá «de ser el mero instrumento de un ejercicio cotidiano esencialmente narcisista, se transforma en el tormento y al mismo tiempo, momento decisivo de la autoidentificación y la constitución de la personalidad»⁶³. Y es que la memoria es la vía mediante la cual reconstruir la narración vital; sin ella el relato carece de fundamentos. Así, la única vía de reconstruir el sentido del *sí* y comprenderlo sería de forma retrospectiva, mediante el retorno al pasado y el recurso a la narración como experiencia significativa en la que los individuos se construyen.

Narrar puede entenderse como una estrategia esencialmente memorística, como ha expresado Walter Benjamin en su ensayo «El

⁵⁹ Ferrarotti, F. (1990). *Op. cit.* (p. 31).

⁶⁰ Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria* (p. 22). Barcelona: Paidós.

⁶¹ Cf. Amiel, H. F. (1951). *Fragmentos de un diario íntimo*. Barcelona: José Janés Editor.

⁶² Cf. Wittgenstein, L. (1991). *Diarios secretos*. Madrid: Alianza.

⁶³ Ferrarotti, F. (1990). *Op. cit.* (p. 59).

narrador». Esta figura —para Benjamin— se nos presenta en toda su incidencia viva, ya que «toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida, y la torna a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia»⁶⁴. El control y la gestión del tiempo serían algunas de sus marcas más evidentes, ya que el narrador se encarga de establecer el tiempo de la historia y el del discurso, es decir, va mostrando a su ritmo y de manera artificial el transcurso natural del tiempo y va creando un discurso propio sobre la historia. La interacción entre el mundo representado y el que representa se revela claramente en los elementos que componen la obra. El narrador se desliza soberanamente a través del tiempo de la representación: puede comenzar su narración por el principio o por el final, sin que se destruya, no obstante, el trazado objetivo del tiempo del evento representado.

Cada *yo* es un cronista testimonial que relata su historia en diferentes órdenes: engrandece algunos eventos o silencia fragmentos que no quiere dar a conocer, como veremos. Y es que toda reconstrucción biográfica es una recapitulación, una retrospectiva que necesariamente tiene que transitar entre los diferentes tiempos subjetivos de su creador y los tiempos objetivos de las estructuras contextuales en las que experimenta y vivencia. El vertiginoso desorden que parece ser la historia de cada uno se vuelve orden: con su organización, centrada en las causas y las consecuencias, con su principio y su fin.

En su lucha por conquistar el presente⁶⁵, el texto narrativo testimonial solo se remite al pasado como esfera de lo que fue y de lo que está siendo, que ya no es. Pero, al mismo tiempo, evidencia una potencialidad infinita: la vuelta sobre el recuerdo. Como ha señalado Lluís Duch, desde una perspectiva antropológica hay que tener en cuenta que la memoria humana «pone de relleno la radical finitud y fragmentariedad del hombre tanto en el orden del ser como en el del conocimiento y la acción»⁶⁶.

Pero la memoria no es solo una facultad que recuerda, implica selección y elección, por lo que también olvida u omite. No obstante, hay que recordar, como ha puesto de manifiesto Tzvetan Todorov en *Los abusos de la memoria*, que «la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (el olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos»⁶⁷. El olvido, casi siempre connotado de forma peyorativa, es una

⁶⁴ Benjamin, W. (1991). «El narrador». En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (p. 115). Buenos Aires: Taurus.

⁶⁵ Maffesoli, M. (1983). *La conquista del presente*. Roma: Ianua.

⁶⁶ Duch, L. (2010). *Religió i comunicació* (p. 229). Barcelona: Fragmenta Editorial.

⁶⁷ Todorov, T. (2000). *Op. cit.* (pp. 15-16).

estrategia necesaria —siempre que no sea enfermedad— que permite elegir los elementos relevantes o descartar los que carecen de importancia. De manera que los dos movimientos son constructivos y permiten al sujeto construir su relato vital mediante la elección y la omisión de fragmentos.

Entre la esfera de la acción y la memoria pura, el sujeto no deja nunca de estar vinculado a su pasado, como hemos reiterado. De manera que la construcción subjetiva del *yo* emerge de «las imágenes que este posee del pasado»⁶⁸. Así, la temporalidad, la vivencia y la memoria emergen unidas como las características esenciales del relato vital. Narrar quién soy, necesariamente, es una vuelta al pasado de la vivencia y una selección, una recapitulación, una nueva recreación. ¿Qué queda de la acción más que las huellas del recuerdo?

5. Coda

La reconsideración de la temporalidad narrativa debe entenderse como la interacción necesaria entre el tiempo del calendario, aquel que establece puntos de referencia y marca las duraciones comunes y públicas (repetición, recurrencia o equivalencia), y el tiempo subjetivo, que es un tiempo socializado y contextualizado, pero también es un tiempo imaginario, como lo llama Cornelius Castoriadis. Y es que el tiempo nunca se instituye como un medio puro o neutro y está siempre dotado de significación y de sentidos⁶⁹. Y es precisamente esta adquisición de un punto de vista subjetivo la que otorga a la temporalidad su estatuto de vivencia: el tiempo humano es, para nosotros, en cuanto es vivido, y en cuanto adquiere significaciones diversas gracias a la cultura y a las diferentes narraciones propias y ajenas. De este modo, el estudio de la yoidad es inseparable de la temporalidad. El tiempo y su percepción y vivencia subjetiva, la experiencia y la memoria se encuentran entretrejidas y es en ellas donde podemos hallar los rastros del sujeto. Aunque la cultura posmoderna haya comprimido el tiempo, y la búsqueda de la eternidad se haya convertido hoy en día en el culto al instante, la temporalidad sigue siendo inseparable de los procesos de configuración del *yo*. Acelerados los ritmos de rotación, lo volátil, lo instantáneo y lo efímero adquieren valor de signo, virtudes que obligan a los sujetos a estar en un permanente estado de transformación. A pesar de las amenazas que puede plantear un horizonte por llegar, que se colapsa, se desdibuja y se pierde, la vuelta sobre el pasado y la narración emergen, una vez más, como la única vía posible para que el sujeto pueda encontrar su sentido último.

⁶⁸ *Op. cit.* (pp. 25-26).

⁶⁹ Cf. Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error.

Bibliografía

- San Agustín. (2003). *Las confesiones*. Madrid: Editorial Akal.
- Amiel, Henri F. (1951). *Fragmentos de un diario íntimo*. Barcelona: José Janés Editor.
- Aristóteles. (1997). *Física*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod Ediciones.
- Bally, Ch. (1932). *Linguistique générale et linguistique française*. París: Editions Ernest Leroux.
- Bartlett, F. C. (1967). *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, W. (1991). «El narrador». En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 111-134). Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo xxi Editores.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Capozzi, G. (1979). *L'individuo, il tempo e la storia*. Nápoles: Jovene Editore.
-
- 176 Casey, E. S. (1987). *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error.
- Conde Soto, F. (1996). *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*. Tesis Doctoral. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Editorial Istmo.
- Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Ferrarotti, F. (1990). *Time, Memory and Society*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Friedman, G. (1950). *Où va le travail humain*. París: Editions Gallimard.
- Giovanelli, G. y Mucciarelli, G. (1978). *Lo studio psicologico del tempo*. Bolonia: Cappelli Editore.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Rubí: Anthropos Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder Editorial.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

- James, W. (1989). *Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Maffesoli, M. (1983). *La conquista del presente. Per una sociologia della vita quotidiana*. Roma: Ianua.
- Paz, O. (1973). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2003). *Timeo*. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Plotino. (1978). *Eneada tercera*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, vol. 1. Madrid: Siglo xxi Editores.
- (2006). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. 3. Madrid: Siglo xxi Editores.
- Tabboni, S. (Ed.). (1985). *Time and Society*. Milán: Franco Angeli Editore.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Voltaire. (1967). «Aventure de la mémoire». En *Romans et Contes* (pp. 501-504). París: Editions Gallimard.
- Weinrich, H. (1999). *Leteo: Arte y crítica del olvido*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Wittgenstein, L. (1991). *Diarios secretos*. Madrid: Alianza Editorial.