

TIEMPO DE LA PRESENCIA Y PRESENCIA EN EL TIEMPO

JUAN J. PADIAL

Documento recibido: 1-X-2009
Versión definitiva: 2-XI-2009
BIBLID [1139-6600 (2010) n° 12; pp. 85-103]

RESUMEN: Este artículo se centra en el estudio de la temporalidad de la presencia mental. Al hacerlo: i.) distingue la temporalidad intelectual de la extramental, ii.) distingue la articulación temporal de la presencia mental de la idea kantiana de síntesis, iii.) comienza el estudio de la distinción entre la vastedad antes-después y la idea husserliana de fases del tiempo.

Palabras clave: tiempo, articulación temporal, instante, fase, síntesis.

SUMMARY: This paper focussed on the time of intellectual presence. In doing so: i.) It distinguishes the time of mind from that of the world, ii.) It distinguishes the mind linking of time from the kantian idea of synthesis, and iii.) It begins to study the distinction between the “before-after” vast and the husserlian conception of phases.

Key words: time, time-linking, instant, phase, synthesis.

1. El tiempo fuera de la presencia: la realidad no acotada por el ahora

Corresponde estudiar en este momento el tiempo de la conciencia, de la mente; la temporalidad que corresponde a la presencia mental. Por ello parecería errado comenzar con este epígrafe. Errado por cuanto manifestaría cierto vagabundeo intelectual o al menos, cierta desviación de lo prometido con el título de este artículo. No obstante será el mismísimo Aristóteles quien en el cuarto libro de la *Física* señale la ilación entre estos dos sentidos de la temporalidad. “El tiempo no existe sin el movimiento, ya que, cuando no sufrimos o percibimos movimientos en nuestro pensamiento, nos parece que no ha pasado tiempo”¹. Glosando este texto se han escrito innumerables páginas en las que el tiempo aparece como algo propio del alma que no obstante tiene como fundamento *in re* el movimiento de los entes. Así la psicología racional neoescolástica concibe la temporalidad como un ente de razón que se corresponde con el conocimiento del cambio, de la mutación.

1. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 218b4.

Unas páginas más adelante, Aristóteles concluirá que “es imposible que exista el tiempo sin existir el alma”². De aquí que el tiempo no se confunde con el movimiento, sino que está involucrado en él. Tampoco se confunde el tiempo con el alma, de tal manera que el tiempo fuera el elemento en que se resuelve la subjetividad, como piensa Hegel. Leonardo Polo continúa estas observaciones aristotélicas, pero en una línea que permite su entronque con algunos hallazgos de la filosofía moderna (Kant, Hegel) y contemporánea (Husserl, Heidegger, Bergson), a los que a su vez depura de adherencias lógicas, supositivas de lo real y por ello limitadas. El tiempo no se funde con el movimiento, sino que según Polo, lo indica, y por otra parte el tiempo permite, a su vez, distinguir la actividad mental humana de la persona, re-frendando la distinción entre el núcleo del saber y la objetividad. Si para Aristóteles “es imposible que exista el tiempo sin existir el alma”, Polo señalará que ello se debe a “la coincidencia de objeto y tiempo”³.

Que el tiempo sea indicio del movimiento orienta la tarea del pensar a uno de sus temas más altos. Ya lo mostró Tomás de Aquino cuando escribió al comienzo de la *Summa Theologiae* que la prueba de la existencia de Dios *prima et manifestior*, la primera, la más patente, la más luminosa e incontrovertible, es la que se advierte *ex parte motus*. Por ello la no advertencia del movimiento, o la suposición del mismo conllevan cierto oscurecimiento del Origen. Según esto, el movimiento es un cima para el esfuerzo filosófico. Exige mucha tensión del intelecto para advertirlo. No se trata de una menudencia o de una pequeñez. Sería indigno del hombre —según la glosa de Aristóteles al poeta Simónides— no tensar todas sus fuerzas a lo que le es proporcionado. En consonancia con la primariedad que Tomás de Aquino concede a la vía *ex parte motu*, Polo piensa que la advertencia del carácter existencial del movimiento es lo averiguado por la primera dimensión del abandono del límite mental.

Si la advertencia del movimiento conduce de modo *manifestior* a Dios, tal advertencia no puede ser la de un tema trivial, prosaico o minúsculo. Cosa que sucede cuando la indagación filosófica se restringe a intentar solventar el enigma del cambio. En este trueque la intelección se acorta, no consigue adentrarse en el ámbito del ser entendido como persistencia, del comienzo incesante y no seguido, de la finalidad pura y de la concurrencia de causas que el universo es. Fijar la atención en el cambio y no en el movimiento, implica limitarse al móvil, reducir la inquisición filosófica al problema de lo que aparece y desaparece, a lo que *hay*, y al *ahora*.

2. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 14, 223 a 26.

3. L. POLO, *El acceso*, 2ª ed., 45.

Pero la insignificancia metafísica de la suposición del algo y el ahora tardó en ser notada. Es más, en la dilucidación filosófica del cambio, del devenir, la dificultad a la que hubo que atender no era sino el tiempo. “El escollo con el que se enfrenta el intento de mantener la noción de *physis* es el tiempo. Si las cosas están sumidas en el flujo incesante, en rigor dejan de ser, el fundamento no las asiste y se reducen a eventos fugitivos, impensables”⁴. Es por ello que el tiempo para los presocráticos, o para Platón, tenga carácter enigmático, sea el ámbito de lo incomprensible, de lo oscuro. El enigma del tiempo va acompañado de la devaluación ontológica del movimiento. Lo móvil viene así a ser lo efímero, el evento, lo fugaz y precario. El ser, el *ontos on*, el fundamento, adquiere la consistencia e inmovilidad propias de lo pensado, por lo que se produce la *onto-logización* de la existencia. Esta ontologización surge frente a la convicción no filosófica (mítica o mágica) de que el tiempo pertenece al dominio de lo eventual, de lo no estable. Polo habla al respecto de “el tiempo-evento, que arrastra en su torbellino fluyente a la realidad y no permite que se constituya, sino que la aventa y dispersa”⁵.

Que lo real sea inteligible, pensable, es lo que está en juego. La idea de la impensabilidad de lo que aparece en el tiempo natural seguirá presente siglos más tarde en la concepción hegeliana de la alienación de la Idea en la naturaleza. Eventualidad, proliferación, dispersión, *Mannigfaltigkeit*, alienación, locura. Pero sin ir tan lejos en la historia de la filosofía, cabe pensar que el desarrollo de la técnica y de las actividades teóricas exigía el descubrimiento de que lo natural no obedecía a poderes —*maná, wakanda, manitú*— ignotos, pero cuya fuerza cabe conjurar en la actividad ritual. Las actividades intelectuales con las que nació la civilización occidental también exigían el abandono de la temporalidad mítica, en la que lo presente y actual es el despojo de un acontecimiento primordial. Suceso que lastra los tiempos posteriores, cuya escasa inteligibilidad los hace tan fugaces para la inteligencia como aquel acontecimiento, pues a la postre tan evento es aquel como los tiempos que son su consecuencia. La teoría y su precedente la técnica, exigen la estabilidad de lo que aparece. Lo que *yace ahí* —*antikeimenon*— lo que aparece, y se va correspondiendo con el ejercicio cognoscitivo, es estable. El conocer no es un ejercicio precario sino que se corresponde con el mismo aparecer. Éste no se disuelve entre un momento y otro, sino que cabe volver sobre lo mismo que aparece. Sin la estabilidad de lo ideal es imposible que el artífice construya, pues las ideas como causas ejemplares, han de ser susceptibles de tenerlas, de volver sobre ellas, y de seguir pensándolas. Es por ello que la técnica —vgr. la agrimensura en el antiguo Egipto— fue el

4. L. POLO, *Curso de teoría*, II, 318.

5. L. POLO, *Curso de teoría*, II, 319.

antecedente próximo de la ciencia —Tales como geómetra o como filósofo—.

Lo que aparece, lo que se piensa, no tiene carácter de evento, de accidente o de imprevisto, sino que lo que hay, aparece y pasa, está gobernado por el fundamento, que como indicaba Heráclito —sin decir pero sin ocultar nada— es como el fuego, que se enciende y apaga según medida. El cambio, el tiempo, lo que aparece, está gobernado, sujeto a medida, es inteligible. Y la dación del fundamento —que gusta ocultarse— a lo temporal —lo encendido y apagado— no es arbitraria, sino que lo que parece eventual e imprevisto está medido y sustentado por el fundamento. El tiempo de los primeros físicos es un tiempo asistido intrínsecamente por el fundamento, lo que acontece está fundado. El cambio está sustentado. Lo real no se disuelve, sino que lo que desaparece se resuelve en el mismo *arjé* del que nació. De aquí el monismo de algunos presocráticos.

“El movimiento no está fuera de las cosas”⁶. Aristóteles concentró su atención en hallar el fundamento en lo que aparece, y cumplir así el programa presocrático. El fundamento no puede estar separado, en un *Kosmos Uranós*, no está fuera de las cosas. El movimiento se dice de algo. Con algo se alude al móvil. Al qué que soporta el movimiento, y que aparece al que lo conoce en distintos momentos de ese su movimiento. En este momento —ahora— aparece como A y después como B, pues A pasó. “*Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*”⁷. Así es como conecta san Agustín tiempo y cambio (la sucesión de horas) con la idea de móvil. “Esta idea se trata de justificar con la aparente necesidad de asegurar una solidez sustancialista debajo del movimiento, que impida la disolución del ente en un haz fenoménico. Pero el móvil se limita a flotar en la multiplicidad de 'ahoras', a continuarse inertemente, dejando fuera la realidad del movimiento. El móvil es ahora y no como movimiento; su constancia es mental, de ningún modo real”⁸. La idea de móvil es la suposición en que precipita la indagación aristotélica. El movimiento lo es de algo. ‘Algo que es’ es la noción de móvil. Pero la noción de “algo” es la de un término mental, una designación de la objetividad, de lo que aparece, de lo que está presente, de lo que es-ahora. Por ello resulta paradójico comenzar sosteniendo que “el movimiento no está fuera de las cosas” y acabar por consagrar que el movimiento exige la consistencia ideal del substrato. ‘Algo que es’ y subyace al cambio implica el

6. ARISTÓTELES, *Física*, III, 1, 200b32.

7. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XI, 6.

8. L. POLO, *El ser*, 169.

mantenimiento existencial del algo. El *hypokeimenon* no es sino el *antikéimenon*, lo que subyace inertemente, como ‘el-mismo-algo’.

El móvil como ‘algo’ supuesto en la realidad, trasladado a ella, es inactivo. Tanto como las ideas platónicas. El cambio —*mutabilitate*— de A a B es tanto como el paso de A o la disolución de A en B, su pérdida desde el después, pero no para el móvil, que subyace como el supuesto en el que el antes y el después no son extrínsecos. La *mobilitate* implica que el cambio se comprende desde la noción de ‘algo’ y ‘ahora’. El cambio sería el sucederse de presencias, de horas. A algo que es-ahora le sucede otro-algo-que-es-ahora. Un ahora es como empujado o barrido por otro. “Entendido el tiempo como la sucesión de ‘ahoras’, a cada uno corresponde sumirse en el pasado con la llegada del siguiente”⁹. Pero así tanto uno como otro son exteriores entre sí. Antes y después quedan en esta teoría como mentales y ajenos al tiempo que los hace aparecer y desaparecer. La conclusión de Leonardo Polo es clara: “la realidad activa del movimiento aparece como cambio tan sólo porque la mente humana introduce su propio límite”¹⁰. ‘Algo’, ‘lo que hay’ y ‘constancia’ serían las características del operar mental supuestas en la noción de móvil.

Aristóteles vislumbró la intrínseca relación entre antes y después con su teoría del acto imperfecto. *Kinesis* como acto *de* la potencia implica que el término en que cesa el movimiento pertenece —*en telos echein*— a la potencia. El antes está en el término, no pasa, porque el término es lo ganado por la *kinesis*, lo obtenido por ella. “El movimiento, como acto ‘de’ la potencia, indica que la potencia ‘pasa’ a acto, es decir, el sentido real del llegar como tal. El paso no es ya el desgaste unilateral de lo que se sume en el pretérito, sino una continuidad efectiva, a saber, el movimiento, que tiene como término el acto. La realidad de la potencia —su acto— es justamente la ‘contemporaneidad’ del pasar con el llegar, no el ahora. Pasar la potencia no significa la pérdida del ser como ser-ahora, sino llegar al ser, ganarlo como acto. El pasado está doblado con el futuro de tal manera que ninguno adviene sin el otro: es la idea de tiempo circular, que no es una idea geométrica, sino, más bien, la estabilización del fluir: el pasar que, considerado globalmente, no pasa. Esta es la intuición ontológica correspondiente a lo vasto”¹¹. Es así como el término —después— pertenece, atañe, al antes —potencia—; antes no se extravía ni se pierde en el pasado, porque está en el después. La actividad de la potencia implica la concomitancia de antes y después. La actuali-

9. L. POLO, *El ser*, 171.

10. *Ibid.*, 160.

11. *Ibid.*, 170.

zación exige la concurrencia del antes, pues es actualización *del* antes. Por ello el movimiento —la *kinesis*, la actualización— puede numerarse, se desarrolla según medida. Y este número es el tiempo, como dirá Aristóteles. “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”¹².

Frente a la limitación del *ahora*, la contemporaneidad de antes y después señala la amplitud *en* que el movimiento es. La amplitud y vastedad en la que cabe antes-después. *Kinesis* como vínculo antes-después no equivale de ningún modo a *ahora*. Como nuestro conocimiento intelectual comienza por la articulación de procesos en los abstractos, esta vastedad es conocida. Lo que es más, se llega a intuir metafísicamente la circularidad antes-después desde la abstracción. Intuir no equivale a suponer, porque lejos de trasladar caracteres mentales a la realidad, en la intuición hay como cierto vislumbrar o entrever. Más adelante trataremos del problema del tiempo entero y de la amplitud —lo vasto— en que se da. El movimiento como acto de la potencia es lo que impide el desligamiento de antes y después que se observa en la idea de cambio, y por la que había que recurrir a la suposición del cambio como sucesión de algos y horas.

Si el tiempo extramental se intuye en la amplitud antes-después, entonces tanto antes como después se incluyen en el tiempo extramental, el tiempo del movimiento como existencia, advertido al margen de la suposición de cualquier término mental. Por ello se trata de movimiento sin móvil y sin *ahora*. Polo describe el carácter existencial del movimiento como comienzo que no cesa ni es seguido. Se trata de una descripción del movimiento como existencia creada, realizada teniendo a la vista tanto la *physis* griega (en la que no hay atisbo de la creación) como la comprensión ockhamista del singular (creado pero contingente y reducido al instante). La amplitud antes-después no equivale al movimiento, si este es la actividad creada, el acto de ser de lo extramental. Y no puede equivaler porque antes está por la potencia. Dado que antes-después es una amplitud y que antes y después son diferentes y no obstante en su conjunción son el tiempo, entonces el tiempo, para Leonardo Polo no es la medida del movimiento, sino su indicio. “El tiempo no es otra cosa que indicación: no es lo indicado, sino el indicio”¹³. De aquí que el tema del movimiento no sea insignificante, y que su advertencia sea la vía *manifestior*.

Como antes-después se disciernen, son indicios, vestigios, huellas, de la persistencia en su diferencia. No es que el antes y el después sean la persistencia, porque entonces se suprimiría la distinción real entre el ser y la esen-

12. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219b1.

13. L. POLO, *El ser*, 161.

cia. La *kínesis* es acto que cesa, termina. Por ello la *kínesis* se distingue del acto de ser, el comienzo incesante. Pero en la intuición ontológica del tiempo circular, antes y después son contemporáneos, de modo que “el antes indica el después, siendo el después la admisión del antes”¹⁴. Esta es la relación de la esencia al acto de ser. El acto se analiza en la esencia. Por ello la admite (como el después al antes) y la indica, (como el antes al después). Pero sí el acto es lo ganado por la potencia, entonces la ganancia está anticipada. En este sentido la amplitud antes-después, el tiempo extramental, sólo puede ser indicio del acto de ser, del comienzo incesante que no es seguido, y que por lo tanto es ganancia radical, no anticipada. Pero así como en la huella hay semejanza con el cuerpo que la dejó, también el tiempo extramental permite el acercamiento intelectual a la distinción real creada.

2. El tiempo mental como conexión o síntesis, y lo que no es seguido por ausencia

La profunda reflexión kantiana sobre el tiempo de la conciencia parece simétrica, en su arranque, respecto de las dificultades que el pensamiento antiguo detectó en el problema del cambio y del tiempo extramental. Por una parte, la reflexión kantiana se lanza a establecer o fundamentar las condiciones que hacen imposible el tiempo-evento. Preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento universal y necesario es tanto como preguntarse por la validez objetiva de nuestras representaciones. Pero mirado más de cerca el asunto, se advierte que tal validez objetiva hunde sus raíces en las condiciones subjetivas que impiden la confusión en la que podrían aparecer las series de fenómenos. “Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento”¹⁵. Las representaciones no han de advenir o presentarse a la mente de modo fortuito o contingente. Podrían acontecer así, como Descartes señaló al tratar los motivos por los que podría extenderse universalmente la duda.

Esta posibilidad, la del sueño o la locura, la de la quimera o la alucinación es la que trata de deshacer Kant. Todas estas circunstancias son situaciones en las que la mente está como ausente de sí, de tal modo que las condiciones subjetivas del pensar impiden la validez objetiva del conocimiento. A quien sueña, o delira, se le ha quitado su presencia ante lo presente. Claro que esta presencia puede ser de nuevo puesta, pero entonces el hombre se

14. L. POLO, *El ser*, 162.

15. I. KANT, *KrV.*, A 97.

encuentra en una situación por completo diferente: la vigilia de su razón. En la vigilia las representaciones no se suceden de modo ocasional o casual, sino que llamamos vigilia a un conocimiento fundado, que exige necesidad. En la vigilia, la representación no puede ser interina, de modo que cesase y fuese seguida por otra cualquiera, separada de la anterior, y extraña a ella.

Se trata de un reto intelectual que tiene como correlato la provocación tardomedieval del nominalismo. ¿Cómo fundar el ejercicio intelectual si, al margen de la intuición del singular, nuestra mente urde o finge cualquier contenido? ¿Cabría quizá encontrar en las leyes empíricas de la asociación de ideas el sostén para que el conocimiento humano no naufrague en un torrente de representaciones que cesan y son contradictorias con las que les siguen? El psicologismo e innatismo de Locke había sido neutralizado por el escepticismo de Hume. Y es que “los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad, con lo cual se hallaría todo en una confusión tal, que en la serie de los fenómenos, por ejemplo no se presentaría nada que proporcionara una regla de síntesis ni correspondiera, por tanto, al concepto de causa y efecto, de forma que este concepto resultaría completamente vacío, nulo y desprovisto de sentido”¹⁶. En tales condiciones el ser humano estaría perpetuamente dormido; estaría como separado, apartado por completo del lugar de la comparecencia. Desprovisto de intuición intelectual, lo que aparece ante la mente podría ser tan contingente, incierto e improbable como el mundo oc-khamista, reducido estrictamente al instante. En lo intuido sensiblemente el hombre pudiera no encontrar ningún orden ni regularidad, como *de facto* no los encuentra en las pesadillas o en las alucinaciones. Es por ello que conocer debe ser poner la representación en el entendimiento. Impedir la separación entre el entendimiento y las intuiciones, conocerlas.

Pero se trata de una cuestión de derecho. Los juicios sintéticos *a priori* son posibles, por lo que el hombre no siempre duerme; es preciso pues deducir su posibilidad. Esto implica que los fenómenos pueden ser subsumidos bajo categorías, lo que permite la reproducción imaginativa de los fenómenos, evitando cualquier fenómeno imprevisible, eventual, en la serie en que se reproducen. La síntesis de reproducción no puede ser empírica, si la ciencia es posible, y por lo tanto tenemos conocimientos universales y necesarios. El fundamento de los juicios científicos no puede residir por tanto en algo así como la asociación psicológica o la costumbre. Será por ello que Kant comience las páginas de la *Deducción trascendental* recordando la distinción jurídica entre cuestiones de hecho y de derecho.

16. I. KANT, *KrV.*, A 91.

Las aporías que hubo de resolver el pensamiento antiguo para llegar a un concepto del movimiento se concentraban en la noción de algo, en la extrapolación de la presencia mental a la realidad. Las nociones de ‘algo-que-es’, o la de lo que ‘es-ahora’, hacían, como Zenón de Elea recordó, que el movimiento no pudiera ser sino una sucesión de horas, de instantes extrínsecos al tiempo. Que una representación ocupa o llena un instante fue algo advertido por Kant. Pero lo que también notó fue que el tiempo mental no puede reducirse al instante. El instante es angosto porque el conocimiento fundado exige la articulación de lo que aparece, de las representaciones anteriores y subsecuentes. No hay conocimiento sin articulación del tiempo. Esto es taxativo a los ojos de Kant. “En cuanto contenida en un instante del tiempo, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después. Este acto lo llamo síntesis de aprehensión”¹⁷. Las representaciones no pueden ser independientes unas de otras, solitarias en su dación y en su acontecer o presentarse en el campo mental. En tal soledad estarían separadas de cualquier otra, y por lo tanto cualquier seriación de las mismas sería por completo imprevisible. El tiempo-evento se adueñaría de la mente. La situación en que nos encontraríamos, la del sueño de la razón.

Leonardo Polo coincide con Kant en que las objetividades son articulaciones del tiempo. Esto no obsta para que se de una objetividad solitaria, no articulada. Se trata del conocimiento de la circunferencia como forma inespacial e intemporal. Pero de tal objetivación presencial hemos de prescindir en este artículo. “Separada del tiempo, la presencia es incongruente. La equivalencia de objeto y tiempo (que es el conocimiento directo del tiempo) es la articulación temporal. Hegel, en última instancia, acepta esta equivalencia”¹⁸. No obstante, Polo difiere de Kant en la índole de la articulación. Para Kant la articulación del tiempo es una síntesis.

La diversidad de lo dado en la intuición empírica ha de ser recorrida y sintetizada, y por lo tanto la articulación temporal que realiza la mente, esto es, la vigilia de la razón, es el fruto de una síntesis, cuyos elementos —lo sintetizado— son la diversidad de representaciones instantáneas aprehendidas y susceptibles de reproducción. De aquí que el tiempo de la conciencia sea para Kant un compuesto, y que haya de ser producido, puesto.

Conocimiento e intuición se disciernen según Kant como lo uno y lo vario o múltiple. Y así como el problema presocrático radicó en encontrar la

17. I. KANT, *KrV.*, A 99.

18. L. POLO, *El acceso*, 47.

unidad del fundamento en lo múltiple de la *empeiria*, también para Kant el problema del conocimiento gravitará sobre la posibilidad de encontrar el fundamento de la reproducción de la multiplicidad dada, intuita, en una unidad, o mejor a través de una función de unificación. “Si podemos mostrar que ni siquiera nuestras más puras intuiciones *a priori* suministran conocimientos, si no contienen una tal combinación de lo vario, que posibilite una completa síntesis de reproducción, quedará fundada esa síntesis de la imaginación, incluso con anterioridad a toda experiencia, en principios *a priori*”¹⁹. La variedad dada en la intuición es uno de los elementos de nuestro conocimiento; la razón que vigila pone una articulación de dichos elementos, por los que comienza el conocimiento. Aun partiendo de la variedad intuita, el conocimiento se origina —o tiene su fuente— en la articulación entendida como síntesis. Síntesis que en su carácter apriórico es la condición de posibilidad del conocimiento universal y necesario.

Como síntesis, la articulación temporal kantiana, requiere para su producción de la distinción de fases en el tiempo. Las fases aparecen en la temporalidad con que la diversidad es ordenada por el sentido interno, es decir, por la imaginación. “Todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo”²⁰. Este instante se anuda con el siguiente, por lo que el primero ya pertenece al pasado pero queda vinculado con el instante futuro, cuya producción está anticipada en la regla o esquema que permite la síntesis *a priori* o trascendental de la imaginación reproductiva. “El tiempo kantiano es una ley descriptiva que se plasma en el espacio, en lo homogéneo, pero, a la vez, resuelve un problema de conexión entre heterogéneos, una discontinuidad. El tiempo kantiano, en sus dos aspectos, está en el plano de las fases. En este sentido es una conexión entre términos anteriores a él”²¹. Como ley descriptiva el tiempo unifica en fenómenos la diversidad dada en la intuición empírica. Pero el tiempo también puede mediar entre la sensibilidad y el entendimiento, entre receptividad y espontaneidad. La multiplicidad contenida en la intuición ha de ser subsumida espontáneamente por el entendimiento en sus categorías para que lo intuita no sea ciego. Tal combinación de representaciones, que no da lugar a una mezcla cualquiera, sino a un conocimiento con carácter universal y necesario, es producida por el esquematismo trascendental.

La ordenación y la combinación recaen sobre la multiplicidad intuita y las representaciones combinadas. Es así como se forma una estructura de

19. I. KANT, *KrV.*, A 101.

20. I. KANT, *KrV.*, A 99.

21. L. POLO, *El acceso*, 47.

unidades relacionadas entre sí: las fases del tiempo. Las tres fases, pasado, presente y futuro, son las partes homogéneas del tiempo isocrónico. Son separables por las representaciones que les corresponden en un instante dado. Pero entre ellas forman un sistema, por lo que el cambio en una de ellas repercute en las demás. Y así el instante que fue en el presente diferente, pasa haciendo diverso el pasado, y afectando al futuro. No es que el tiempo sea una totalidad previa a las fases, sino que el tiempo es un sistema únicamente a través de las fases. El tiempo es una síntesis para Kant, y lo es porque articula elementos previos e independientes de él.

Pero ¿qué ocurriría si lo articulado mentalmente no tuviera carácter de síntesis, ni la articulación de totalidad sistemática dinámica? Si se piensa en perfecto, como Polo siguiendo a Aristóteles recuerda, entonces al pensar *ya* se ha pensado. Se piensa y se tiene lo pensado. Lo pensado se piensa siempre como detenido, por lo que el formarse en las fases del tiempo del objeto pensado es objeto, en cualquier caso, de actos cognoscitivos ulteriores. Cabe separar las fases del tiempo reflexivamente, pero lo dado, ya, lo articulado, es directamente el tiempo entero. Según Kant la articulación temporal ha de ser una síntesis si se ha de garantizar la validez objetiva desde las mismas condiciones de pensabilidad del objeto de experiencia. El esquema es la regla que permite reproducir *a priori* una multiplicidad empírica dada, y por lo tanto, lo que hace cognoscible tal diversidad de la intuición empírica. Pero la reproducción sería inane si *ya*, al pensar, el objeto se diera completo, sin falta alguna, entero, sin reproducción en el tiempo, sino directamente. Si fuera así, no habría necesidad de síntesis ninguna, ni de regla de formación. Si se conoce en perfecto, esto es, si el acto cognoscitivo es *energeia*, entonces la articulación temporal es la del tiempo entero. El contenido eidético no precisaría ser producido. Se trata de una articulación que no puede estar en el orden de las fases temporales.

La regla o el esquema impide que a una representación le siga otra por completo separada, diferente o incongruente con ella. Esto implica que el esquematismo impide que el conocimiento se disuelva o se desvanezca, porque da la clave de su reproducción según fases. En este sentido el esquematismo garantiza la constancia del objeto de experiencia. Sin el esquema no estaría garantizada la mismidad del contenido objetivo, y una representación podría ser seguida por cualquier otra, aún las incongruentes con ella. En ese momento se quitarían las condiciones subjetivas de pensabilidad del objeto. Y serían quitadas por las mismas representaciones, que advendrían imponiéndose al sujeto. Se eliminaría la presencia por lo presente. Lo mismo quitaría lo mismo. Advendría el sueño o la locura. Pero si lo conocido lo es directamente, *de una vez*, entonces no sería preciso garantizar mediante un

esquema la producción de la síntesis unificante de lo vario. Es más, no habría unidad que sintetizar, porque estaría dada *ya*, inmediatamente, simultáneamente al pensar, y no por fases. En este sentido no se plantearía el problema de que la representación que adviniese en un momento anularse por incongruencia el objeto de experiencia. Cabría si, negar, eliminar, quitar o remover lo pensado porque cabe seguir pensando. Pero la negación sería consecutiva, una nueva operación, y nuevas objetividades. En modo alguno un sueño o un delirio. “Eliminar significa anular *de una vez*, es decir, la presencia, no es susceptible de ser considerada en orden a su negación; es decir, señala que la presencia, en su puro valor de una vez, carece de eficacia negadora *total*, o en orden a sí misma, de manera que la negación es meramente consecutiva a ella”²².

Pero la carencia de la representación no es sólo la de eficacia negadora. La representación tampoco puede poner. El esquema es una regla, de acuerdo con la que se produce o reproduce la síntesis de lo vario de la intuición. Que el esquema sea una regla implica que se trata de una re-objetivación. No es la representación o lo intuido, o la especie sensible directamente aparecida (en terminología clásica), sino una regulación, un ajuste entre las representaciones, su organización o disposición. Lo vario de la intuición y las representaciones se ajustan y conforman a la regla, al esquema. Este poner y asegurar la presencia confundiría —según Polo— la constancia del objeto mental con la persistencia, por cuanto impediría que cesase la objetividad y que fuera seguida por representaciones incongruentes con la misma. Además en cuanto producida, la objetividad dejaría de estar exenta. Por ello conviene adentrarse en el estudio de la fundamentación desde el yo.

“Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad si la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función tal de síntesis, que, por una parte, haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique, y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad”²³. El esquema unifica la diversidad intuida en los conceptos del entendimiento. Así el esquema es la articulación temporal que permite la unificación o subsunción de lo dado bajo las categorías del entendimiento. En el esquema está la cifra o la clave de la síntesis de reproducción, y por ello el esquema es una función de unificación, que relaciona algunos valores de lo vario intuido con la representación conocida. Es por ello que el esquema trascendental sea bifronte pues “debe ser *intelectual*, por un

22. L. POLO, *El acceso*, 46.

23. I. KANT, *KrV.*, A 105.

lado, y *sensible*, por otro”²⁴. El esquema permite universalmente la aplicación de un concepto a lo vario. Sin el esquema los conceptos del entendimiento no pueden ser usados para conocer lo intuitivo. El uso legítimo de los conceptos del entendimiento se halla restringido a la existencia de un esquema imaginativo, como por ejemplo la sucesión según regla de lo diverso (esquema de causa y efecto), la existencia en un tiempo o en todo tiempo (posibilidad o necesidad, respectivamente), etc. “El esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto”²⁵. De este modo la imaginación que esquematiza se asimila al entendimiento en lo que refiere a la espontaneidad. Unificar espontáneamente, regular y ajustar las representaciones, equivale a poner la presencia mental en ellas, poner la actividad del entendimiento. Es por ello que la presencia se pone espontáneamente si hay esquema, o puede ser quitada.

Mas el esquematismo tiene como última condición de posibilidad no los elementos sobre los que recae, pues así quedaría en el aire, y pediría un principio. “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones”²⁶. Tal unidad de la conciencia es el yo pienso que acompaña a todas las representaciones. Se trata de una autoconciencia, una apercepción, cuya unidad es la base de las categorías, de los conceptos puros del entendimiento. Y es que fenómenos, representaciones y conceptos empíricos no pueden referirse a *distintas* conciencias, sino que se piensa si hay esa referencia a lo mismo, al uno que acompaña lo pensado. De esta guisa la apercepción trascendental viene a ser la condición subjetiva que garantiza la validez objetiva de nuestras experiencias, y por tanto lo que impide el sueño de la razón. El “yo pienso” acompaña todas mis representaciones, y no sólo comparece cuando pienso que pienso, es decir, en las operaciones reflexivas. Yo pienso, y esta representación *acompaña* todas las demás. Tal acompañar es originalmente sintético, señala Kant, porque por esta operación de acompañar, el yo se une a las representaciones. Este acompañarse no es algo posible para las representaciones por sí mismas. Es verdad que los juicios unen o separan representaciones, pero los juicios a su vez *ya* están acompañados —originariamente— de la *apercepción trascendental*.

24. I. KANT, *KrV.*, A 138, B 177.

25. *Ibid.*, 141, B 181.

26. *Ibid.*, 107.

Yo pienso *en general* —*überhaupt*—, por lo que no sólo las ideas son ante *mi misma* conciencia, sino que son *mías*. Por eso la referencia a *la misma* conciencia es además una relación de apropiación. El yo es tal actividad apropiante. Por último en la idea de tal sujeto pensante nada puede ser encontrado. No se trata de una idea compleja, sino simple. No es susceptible de análisis, y por eso está vacío de contenido. Nada contiene salvo lo que se muestra: yo. Pero sin embargo, ese “yo” acompaña cualquier objeto pensado, sea el que sea, acompaña indeterminadamente. De aquí que sea tan general como vacío.

Tal acompañar a las representaciones no es un acompañar inercial, un estar meramente referido al sujeto, al que pertenecen las representaciones. Se trata de un acto de conciencia, y por lo tanto de un acto cognoscitivo. “Tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento”²⁷. Al acompañar las representaciones se es consciente de que la síntesis de la diversidad es realizada por el yo, pero por ello mismo la conciencia es de la operación realizada por el yo, de la función unificante, es decir, del esquema. Si el análisis del yo son las categorías, la continuación de las categorías es el esquematismo. Es por ello como el yo pienso asegura, fundamenta, la validez objetiva del conocimiento. Las condiciones de posibilidad del objeto de experiencia son así sus condiciones de pensabilidad, y el yo, como fundamento no está ausente, ni se separa, de las síntesis que produce mediante su arte más oculto.

Según hemos visto, el tiempo de la presencia es para Leonardo Polo el tiempo entero. Una articulación que no puede ser pensada como síntesis, porque es inmediata. No presupone elementos previos. Se articula directamente, y no se articulan representaciones previas y supuestas. Para Kant, si desaparece la articulación, si no hay esquema, o no hay conciencia, los articulados siguen, por cuanto dados en la intuición empírica, o en cuanto ordenados por las formas a priori de la sensibilidad. Pero estas representaciones pueden presentarse de cualquier modo. Sería imposible distinguir el sueño de la vigilia. Para Leonardo Polo “sin la presencia la articulación entera desaparecería, también desaparecerían los articulados: estos no son elementos, no se presuponen a la articulación”²⁸. La articulación, lejos de ejercerse por fases, es directa. Y aquí comparece la amplitud que Leonardo Polo denomina *lo vasto*. Lo que hay inmediatamente al pensar goza de una amplitud que no

27. *Ibid.*, 108.

28. L. POLO, *El acceso*, 46.

se confina a lo que aparece sucesivamente en las fases del tiempo. La regla gobierna la aparición de las representaciones. Pero cada una de ellas se reduce al instante del tiempo en que el esquema la inserta. En este sentido, para Kant las representaciones están en el tiempo como lo que está incluido en el tiempo.

Pero si se piensa el tiempo entero, y se lo piensa directamente, sin esquema que lo produzca, entonces el objeto abstracto es más amplio. Se dilata su temporalidad desde el instante a la vastedad sintetizada por la regla. En lo vasto cabrá distinguir fases, pero siempre de modo consecutivo. Lo vasto no es la articulación antes-después, que se corresponde con la intuición ontológica de la contemporaneidad acto-potencia. Lo vasto es la vastedad pasado-futuro. Pero no en cuanto sujetas a regla o esquema, porque en un esquema el futuro se contiene en el pasado. “El presente significa el asentamiento en el tiempo, es decir, la interpretación de la vastedad pasado-futuro como *ya*, y no como indeterminación; su articulación y, por lo tanto, lo que impide que pasado y futuro se destaquen directamente, se ‘pongan’ como determinaciones anticipadas o ulteriores”²⁹. En cuanto no anticipado, ni puesto, el futuro que corresponde al tiempo entero se discierne de lo proyectado. El pasado del tiempo entero es preciso diferenciarlo de lo que puede ser seguido por ausencia, lo que se disuelve. La ausencia adviene según Kant por falta de la necesaria espontaneidad del entendimiento, esto es, cuando soñamos, en casos patológicos, o cuando no hay esquema trascendental con el que unificar espontáneamente. Pero la actividad intelectual no llega tarde, sino que es antecedente. No es preciso poner la presencia, vehicular la espontaneidad a través de un esquema que lo ponga. El objeto es conocido en perfecto, *ya*, inmediatamente al pensar, por lo que su conocimiento en presencia es directo, dependiendo de una anterioridad que no se confunde con ninguna objetividad previa, con la que se articulase. Justo por ello hay que distinguir el pasado de la presencia mental, de la retención; y el futuro, de la proyección.

3. El tiempo mental como fluencia y el estar en el tiempo sin ser incluido en él

Proyectos y experiencias parecen formar ineludiblemente parte de lo presente a la mente. Lo presente es la vastedad pasado-futuro; éstos ingredientes de la vastedad gozan por lo tanto, y por paradójico que parezca, de la presencia que la mente les confiere. San Agustín subrayó el papel que las expectativas y recuerdos tienen en el contenido consciente, y cómo se rela-

29. L. POLO, *El acceso*, 49.

ciona tal presencia con la linealidad y fluencia que atribuimos al tiempo vital. “¿Cómo se disminuye y consume el futuro que todavía no es y cómo crece el pasado, que ya no es, a no ser por existir en el alma el pasado, el presente y el futuro (...)? Nadie niega que el futuro no es aún, pero en el alma ya existe la espera del futuro. Nadie niega que el pasado ya no es, pero aún existe en el alma el recuerdo del pasado”³⁰.

Y es que mediante expectativas y recuerdos estamos insertos en el mundo de la vida, y por lo tanto nuestra presencia no sólo articula tiempo, sino que está en el tiempo, se introduce en él. Ha sido la fenomenología del siglo XX la corriente filosófica que más ha centrado su atención en el mundo de la vida, en el reino primero de evidencias compartidas del que cualquier elaboración teórica tiene carácter derivado. Husserl ya advirtió que la presencia se introducía en el tiempo vital, y por ello exigió al método fenomenológico “descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye el tiempo”³¹.

Para Husserl cabe hablar de una archiconstitución trascendental y originaria de la conciencia, esto es, ver el modo en que aparece, se muestra, se manifiesta y se revela sentido. Esto es sumamente importante; tanto que Husserl hizo de este propósito la meta de su método: *fenomenología*, el reconocimiento de lo que está dado, su exploración, su cartografía, y el alcance de sus fuentes, esto es, lo que da y constituye sentido: el dar; y lo dado, lo portador de sentido. Fenomenología, un introducirse en el logos, un acceder a la luz, al brillar, del fenómeno griego, del aparecer, de lo adonado. De aquí que el primer momento fenomenológico sea el descriptivo, el del fenómeno, el de lo que hay inmediatamente en el ahí de la conciencia, para pasar a un segundo momento, la reducción eidética, en el que uno se remonta a las fuentes olvidadas de sentido, al logos o esencia de lo que brilla, al momento de su dación, al que es posible acceder porque a su vez es iluminada por la brillantez del propio fenómeno, como en una cuasi reflexión en la que lo iluminado por aquel aparecer fuese no sólo lo intencional del noema, sino su logicidad misma, su constitución misma. Así la experiencia se cumple cabalmente, pues el fenómeno viene a sí mismo, se muestra originariamente.

Pues bien, para Husserl es en el flujo mismo de la conciencia en el que se encuentra tanto lo dado como lo que da. La conciencia está constituida trascendentalmente en términos temporales, mientras que la corporeidad lo está en términos espaciales. Para la conciencia, esto ante todo significa que

30. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 28, 1.

31. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1962, 202.

se trata de una corriente vivencial. Del torrente, del flujo continuo de vivencias que impresionan la conciencia, algunas quedan retenidas. La conciencia y la autoconciencia no son solo conciencia del ahora, del instante, también es una conciencia retencional. Son retenciones la conciencia de lo que ha pasado recientemente o lo que ha pasado hace más. Sólo porque tenemos esta conciencia retencional captamos el haber pasado, el no estar ya presente, ahí, en el instante, sino la fluencia de vivencias, el flujo, parte del inmenso torrente de la vida. De aquí que la conciencia retentiva sea una archiconstitución de sentido, esto es, uno de los modos originarios —*archai*— en el que se da. Y de aquí que también Husserl piense este modo de darse originario como actividad donadora, dadora.

Esta conciencia retencional soldada con la conciencia del ahora articulan el primer momento de lo que se denomina presentificación, esto es de la actividad a la que se reduce la conciencia, el evitar el tránsito de la impresión, de la vivencia, el conformar un área, el ahí consciente, en el que lo que fue, queda retenido. El trueque del ahora en pasado, es denominado por Husserl ‘modificación’. La modificación no puede darse fuera del tiempo. Lo no presente, como las notas musicales que ya han transcurrido, quedan retenidas, y permiten la conciencia de la melodía, de lo leído, o de la conversación mantenida. De aquí que el binomio de conciencias soldadas que son la conciencia del ahora, conciencia meramente impresional, y la conciencia del flujo de impresiones —la conciencia retencional— se dualicen, a su modo, con una conciencia de la impresión venidera, como una proyección de futuro, por el que anticipamos sentido lógico en la conversación que, por ejemplo, estamos manteniendo. Es así como este flujo vital presentificado *da*, da mediante la conciencia proyectiva. Y así la dualidad consciente es la del par impresión/intencionalidad, y por lo tanto tal conciencia proyectiva también forme parte de la archiconstitución originaria de la actividad consciente.

Por supuesto que lo presentificado es lo retenido en la intimidad subjetiva, abierta por la nóesis, y por lo tanto lo presentificado es un noema, que se define por lo tanto y ante todo por la conciencia subjetiva de él. Ahora bien, en el flujo de vivencias, en esta corriente temporal en la que la conciencia es, hay vivencias que fueron retenidas, y hubo conciencia retencional de ellas como lo que pasó recientemente, pero que en el flujo de presentes terminan por sumirse en lo inconsciente. Como vivencias no pueden sino afectar al viviente. Conforman lo que Husserl denomina la síntesis pasiva, la facticidad psico-somático-cultural que antecede necesariamente cualquier uso reflexivo. Precisamente por ello, el ser humano inicia su reflexión desde lo que Husserl denomina actitud natural ingenua, desde presupuestos que no poseen carácter estrictamente reflexivo, vivencias que han troquelado sus

afectos y valoraciones, y que tienen para el viviente el carácter de un reino primero e incuestionado de evidencias compartidas intersubjetivamente. También, y en un grado muy intenso, estas vivencias son constituidoras de sentido, y por lo tanto tienen carácter trascendental en el sentido husserliano, y son objeto de la fenomenología, y sólo de tal ciencia. Conforman lo que Husserl denominaría al final de su vida el *Lebenswelt*.

Pues bien, la fenomenología, y la cuarta dimensión del límite mental, es decir los métodos husserliano y poliano para acceder a la esencia del ser humano, abordan los temas (no ya objetos) del sentido, del encuentro, el diálogo, la comunicación, la apelación y la sociedad humanas. Que no se trate ya de meros objetos de conocimiento, sino de campos temáticos, viene dado por el profundo sentido que para la subjetividad tienen. No se trata de objetos ante los que la perspectiva de la exterioridad objetiva sea ni la definitiva, ni la más adecuada. Y es que tema es tanto como asunto, y los asuntos lo son para la subjetividad, para la persona, y no meramente para la operación intelectual, que se separa del asunto, y lo convierte en objeto. Si el binomio decisivo para Husserl era el de impresión/intencionalidad, Polo lo modifica por el de operación intelectual/intencionalidad. No es de poca monta sustituir la impresión por la actividad intelectual que entiende formando el objeto, y forma la objetividad en el acto de entenderla. La rectificación del método fenomenológico estriba en que la dinamicidad del acto presentificante es incompatible con el carácter limitado de los noemas, de las objetividades. El límite de la objetividad se aprecia en el carácter constante —eterno decía Platón— de las ideas, en la exención de la dinamicidad que en lo extramental ocurre. Precisamente para explicar tal exención por la que lo mental se diferencia de lo físico, y tal constancia por la que lo eidético es uno y lo mismo, —*kath' autó*— consigo mismo, Polo caracteriza la operación intelectual como acto detenido. En la presentificación hay cierta retención del ahora, pero el flujo temporal no se detiene. Más, es el flujo lo que da, y lo es en tanto que el flujo es dado en la conciencia retencional del mismo, y por lo tanto el flujo es a la vez lo que da y lo que es dado. Esta dinamicidad fenomenizante, de lo constituido en el tiempo (objeto intencional) y manifestante de sí mismo, pues el flujo es el que lleva a cabo su propia manifestación, parecele a Polo incompatible con la exención y constancia de los objetos pensados. Tal limitación de los noemas sólo puede ser congruente con una actividad intelectual detenida, interrumpida, que cesa en la acción, en la presentación mental.

Y así como el correlato temático del binomio husserliano —impresión-intencionalidad— permitía el descubrimiento de la síntesis pasiva, la tematización del troquelado cultural de lo psicosomático humano, una fuente de

sentido que es tanto efectiva, como habitualmente inconsciente, en la actitud natural ingenua. Ahora, para la antropología trascendental poliana, el correlato temático de la sustitución de la impresión (lo dado en el flujo temporal que es la vida) por la operación intelectual, será consiguientemente el carácter activo, aportante, manifestante del viviente en su vida. Para Husserl lo último viene a ser la vida, en cambio Polo, un filósofo de la actividad, concentra la atención en la personalización de una vida que se ha recibido, esto es en la expresión del viviente en la vida que le ha sido dada, otorgada. En lo dado, en lo otorgado está la diferencia entre los dos pensadores, pues lo dado no es para Polo constituido *en* el tiempo, y tampoco la conciencia es constituyente de tiempo, sino que los noemas son articulaciones *del* tiempo, esto es de los vectores temporales de la memoria y de la captación de significados y valoraciones vitales, que se *aúnan* con las representaciones imaginativas. Lo dado y el dar se disciernen, pero no como lo retenido y la conciencia presentificante, retencional y proyectiva. Se disciernen como lo presente, y la actividad aportante detenida, limitada. Es así que cabe proseguir la indagación antropológica en dos frentes: en orden a refrendar tal limitación, tal detención de la actividad consciente, y en orden a desaferrarse de ella, para alcanzar el viviente que se expresa en la vida, y al que le cabe reforzar y añadir personalmente tal vida recibida de otros.

Juan José Padial
Universidad de Málaga
e.mail: jjpadial@uma.es