

## Tiempo y Sujeto (V): Análisis del Espectro de la Experiencia Temporal

Mario Toboso Martín

Al tomar en consideración el fenómeno del transcurso del tiempo señalamos, en nuestro artículo anterior «Tiempo y sujeto (IV)», que no sería posible aprehender dicho transcurso si no hubiese *algo* que no tomara parte del mismo, con cuyo reposo poder compararlo. Esto nos llevó a presuponer la existencia de una posición estable ante la cual ha de transcurrir el tiempo, con todo su contenido de representación. A tal respecto, hicimos notar que si nuestra conciencia cognoscitiva se moviera de manera uniforme en la corriente misma del tiempo, no podríamos aprehender su transcurso. Por consiguiente, para posibilitar tal aprehensión debe haber en la propia conciencia *algo* inmóvil. Llegamos así a concluir que en la conciencia empírica del sujeto cognoscente ha de ser posible señalar la existencia de un *punto eterno*, estable bajo el cambio *en el tiempo* de las representaciones.<sup>1</sup>

La misma conclusión se puede expresar de la manera siguiente: «El gran secreto de nuestro *ser* y *no-ser* descansa sobre la contraposición entre tiempo y eternidad o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la antinomia de que el tiempo sea subjetivamente un punto y objetivamente una secuencia cronológica indefinida; pero, ¿quién capta ese presente indiviso y sempiternamente actual? Es algo enteramente inimaginable que cuanto *existió*, en un determinado instante y con toda la fuerza de la realidad, pueda luego *no-ser* durante un tiempo indefinido.»<sup>2</sup> En esta declaración se refleja la conjunción paradójica de temporalidad y eternidad que ha perturbado al ser humano en todas las épocas, y cuya tensión persistente impregna las grandes religiones del mundo.<sup>3</sup>

La doctrina metafísica contrasta el *tiempo*, como un continuo, con la *eternidad*, que no está en el tiempo, y que por lo tanto no puede considerarse propiamente *durando*-siempre, sino que coincide con el *ahora* «real», del que es imposible una experiencia de tipo temporal. Aquí la confusión surge debido a que, para una conciencia que funciona en los términos del tiempo y del espacio, un ahora sucede a otro ahora sin interrupción, y parece haber una línea sin fin de ahora, cuya suma colectiva sería el tiempo. La confusión puede eliminarse si comprendemos que ninguno de estos ahora posee duración y que, como medidas, son todos igualmente ceros, cuya «suma» es impensable. Se trata de una cuestión de relatividad; pues somos «nosotros» quienes nos movemos, mientras que el *ahora* «real» permanece, y sólo parece moverse en el mismo modo en que el Sol parece salir y ponerse debido únicamente a que la Tierra gira. El tiempo puede interpretarse, ya sea como la totalidad, o ya sea como una

<sup>1</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV): La estructura temporal de la acción», *A Parte Rei*, 30, Noviembre (2003), p. 24, a propósito de Schopenhauer, *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, recogido en *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Madrid, Edaf (1996), pp. 132-137.

<sup>2</sup> Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, Valencia, Pre-textos (1996), 291, pp. 253-254.

<sup>3</sup> Davies, *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica (1996), p. 24.

parte del continuo de la duración pasada y futura; o bien, como el tiempo presente (*nunc fluens*) que distingue en cada momento las dos duraciones entre sí. La eternidad, por su parte, puede interpretarse —desde nuestro punto de vista temporal— como una «duración» sin comienzo ni fin o, siendo ella en sí misma, como un *punto* inextenso de tiempo que es «siempre ahora» (*nunc stans*).<sup>4</sup>

Acerca de la relación entre el concepto de tiempo —y sus diferentes partes— y la idea de eternidad ya se interrogaba san Agustín: «Pero de esos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad.»<sup>5</sup> Conviene advertir que no debemos interpretar la idea de eternidad como si implicara una duración y distensión infinitas *en el tiempo*, sino —y esta podría ser la acepción más vigorosa del término— como «presente que sigue presente.»<sup>6</sup> San Agustín, por su parte, lo identificaba con el «eterno presente» o el «hoy perpetuo» de Dios.<sup>7</sup> La postura trágica de san Agustín con respecto a la temporalidad tiene su antecedente filosófico en las concepciones neoplatónicas y en las filosofías gnósticas, pues para éstas el tiempo, contradictorio e inhabitable, no es sino el mensajero de una realidad más plena.<sup>8</sup> La adopción de la filosofía neoplatónica por parte del cristianismo emergente tajo consigo la necesidad de abordar el estudio de la eternidad, entendida como cualidad inherente a la naturaleza divina. Así se refirió a ello Dionisio el Areopagita: «Considero que hay necesidad de comprender el sentido en que la Escritura habla del Tiempo y la Eternidad».<sup>9</sup>

La definición clásica de la noción de «eternidad» es debida a Boecio, y la expresamos en las líneas que siguen: «El consentimiento unánime de todos los seres dotados de razón es que Dios es eterno. Consideremos, pues, qué es la eternidad. Ésta nos descubrirá tanto la naturaleza de Dios como la ciencia o conocimiento divino. La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable. Una definición que resultará más clara si la comparamos con las cosas temporales. Todo lo que vive en el tiempo está presente y discurre desde el pasado al futuro. Y nada en el tiempo puede abarcar de forma simultánea toda la duración de su existencia... En la vida actual no se vive más que el presente fugaz y transitorio. Todo cuanto está sometido a la ley del tiempo, aunque no haya tenido comienzo y su vida se prolongue a lo largo de la infinitud del tiempo (como Aristóteles sostiene del mundo) no puede considerarse propiamente eterno...

»Aquel que abarca y comprende de forma simultánea toda la plenitud de la vida interminable y a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado el pasado, podrá calificarse con toda propiedad de eterno.»<sup>10</sup>

Constituye, no obstante, una equivocación muy frecuente confundir la noción de eternidad con la de una prolongación y duración infinitas *en el tiempo*.<sup>11</sup> Cabe decir que ya Boecio previno acerca de la amenaza de esta confusión: «Pero una cosa es alargar indefinidamente una existencia sin límites, como la del mundo en la teoría de Platón, y otra abarcar toda la vida eterna en un presente simultáneo. Esto, naturalmente, pertenece a la inteligencia divina...

<sup>4</sup> Coomaraswamy, *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós (1999), pp. 11 y 10. En esta misma obra se analizan de manera interesante las nociones de «tiempo» y «eternidad» como elementos de las tradiciones hinduista, budista, griega, islámica y cristiana.

<sup>5</sup> Agustín, *Confesiones*, XI, 14, Madrid, Alianza (1999).

<sup>6</sup> Comte-Sponville, *¿Qué es el tiempo?*, Barcelona, Editorial Andrés Bello (2001), p. 74.

<sup>7</sup> Agustín, *Confesiones*, XI, 11 y 13.

<sup>8</sup> Sánchez, *Tiempo y sentido*, Madrid, Biblioteca Nueva - UNED (1998), p. 93.

<sup>9</sup> *De divinis nominibus*, 10, 3; citado en Coomaraswamy, p. 10.

<sup>10</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, Libro V, 6; Madrid, Alianza Editorial (1999), p. 182.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Coomaraswamy, pp. 119, n. 9 y 133, n. 57.

»El fluir infinito de las cosas temporales es un intento de imitar de algún modo siempre actual la quietud, una vida inmóvil...

»[...] Por eso, si queremos llamar a las cosas por su nombre, sigamos a Platón y digamos que Dios es eterno y el mundo perpetuo.»<sup>12</sup>

Schopenhauer también se expresó acerca de esta cuestión, apelando al concepto de eternidad para argumentar en favor de la concepción kantiana relativa a la idealidad trascendental del tiempo: «Realmente está la conciencia de la idealidad del tiempo hasta en el fondo del concepto de la eternidad. Esta última es, esencialmente, la opuesta al tiempo, y los inteligentes han comprendido su concepto, sintiendo que el tiempo está sólo en nuestro intelecto y no en la esencia de las cosas. Sólo la incompreensión de los muy incapaces no ha sabido explicarse el concepto de la eternidad de otro modo que el de un tiempo infinito. Esto obligaba a los escolásticos a afirmar: «*Aeternitas non est temporis sine fine successio, sed nunc stans*»; pues ya lo había dicho Platón en el *Timeo*, y Plotino lo repite. Se puede llamar, con esta intención, al tiempo, la eternidad estirada, apoyando en ella la afirmación de que no podría existir el tiempo si no existiese una eternidad.»<sup>13</sup>

Quizá resulte de ayuda, a la hora de tratar de comprender el significado de la noción de eternidad, que tengamos en cuenta su sentido etimológico. A propósito de esta cuestión leemos lo siguiente: «La palabra Eternidad significa “ser-siempre” (*aión* = *aeí on*)... aunque “siempre”, dicho no del tiempo, sino del todo incorruptible y sin fin, es propenso a introducir las nociones falsas de etapa o de intervalo [de duración temporal]... y sería mejor decir simplemente “Ser”». <sup>14</sup> Parece claro que en este contexto el término «siempre» no viene a significar lo que podríamos considerar el resumen de una predicación temporal, sino la permanencia en sí misma de un predicado con independencia de los momentos concretos en que pueda ser pronunciado. A este respecto, si se entiende «siempre» como perpetuo, y perpetuo como «continuo» —en el sentido de «sin momentos» definidos—, entonces su significado ha de ser también el de «eterno», sin principio ni fin posibles, pues el no tener momentos excluye también la posibilidad de un momento primero y un momento último. Una vez que el término ha logrado esta significación, «siempre» deja ya de emplearse como un simple modificador temporal del predicado y adquiere un valor semántico propio, pasando del uso meramente adverbial al nominal, con denominaciones tales como *aión* que designan el continuo temporal en su permanencia, la *eternidad* como totalidad íntegra, en oposición al *tiempo* (*jronos*) sometido tanto a la fragmentación de los momentos como a su distensión.<sup>15</sup>

El problema de fondo es el del *locus* de la realidad; es decir, de si la realidad (o el ser) puede predicarse de lo que existe en el transcurso del tiempo y que, por consiguiente no encarna siempre una misma mismidad, o sólo puede predicarse de entida-

<sup>12</sup> Boecio, pp. 183-184. A propósito del punto de vista de Boecio con relación a la eternidad, Coomaraswamy, p. 128, n. 15 aclara: «Para Boecio, la eternidad es in-finita, es decir, sin comienzo ni fin, pero no una duración, no “sempiterna”; es el tiempo el que “dura”.»

<sup>13</sup> Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, EDAF (1989), p. 264. La idea final aquí expresada es, asimismo, sopesada por Heidegger, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta (2001), p. 23: «Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. Con ello, el punto de partida y el curso de la indagación estarían previamente diseñados: de la eternidad al tiempo. Este modo de plantear la cuestión es correcto en el supuesto de que dispongamos del mencionado punto de partida, es decir, que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad.»

<sup>14</sup> Coomaraswamy, p. 58.

<sup>15</sup> Sánchez, p. 75. En este mismo lugar leemos: «... en *aión* no se trata de una *permanencia a lo largo de* (o *a través de*) un curso de *acontecimientos*, sino de una *permanencia en unidad*, en identidad consigo mismo, que excluye consiguientemente “duración”...», Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM (1984), p. 174.

des, o de una entidad omni-inclusiva única, que no está en el tiempo y que, por tanto, es siempre la misma. Este problema se expresa en la doctrina vedántica según la cual el mundo está hecho «del material del arte», aunque no es esta una doctrina de la mera «ilusión», sino de la distinción entre la realidad relativa del artefacto y la realidad mayor del Artífice en quien subsiste el paradigma. El mundo es una epifanía; y no es culpa de nadie, sino sólo nuestra, si tomamos «las cosas que han sido hechas» como la realidad de acuerdo con la cual han sido hechas, delatando así el fenómeno mismo por el cual los *fenómenos* son sólo *apariencias*. Además, la «ilusión» no puede predicarse propiamente del objeto, puesto que sólo puede surgir en el sujeto; la sombra es una sombra, hagamos lo que hagamos con ella.<sup>16</sup>

La existencia relativa de «las cosas que han sido hechas» refleja un punto de vista muy antiguo. Instalado en él —nos dice Schopenhauer— Heráclito lamentaba el flujo eterno de las cosas; Platón hablaba de lo que deviene siempre y nunca es; Spinoza, de meros accidentes de la única substancia a la cual corresponde el verdadero ser y la existencia por sí; Kant opuso lo conocido de este modo, como mera apariencia, a la cosa en sí; finalmente, la misma verdad, expresada de una manera totalmente distinta, constituye una doctrina principal de los *Vedas* y *Puranas*, la doctrina de *Maya*, con la que no se entiende sino lo que Kant denominó el *fenómeno* por oposición a la *cosa en sí*.<sup>17</sup> Pues la obra de *Maya* se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: Un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y al sueño; un velo que envuelve la conciencia humana, un algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es.<sup>18</sup> Pues bien, aquello de lo que aquí se habla no es otra cosa que el mundo *como representación* sometido al principio de razón.<sup>19</sup>

El *principio de razón suficiente* —que podemos considerar como la expresión común y general de las distintas leyes de nuestras facultades cognoscitivas— asume diferentes formas, de acuerdo con las diferentes especies de los *objetos* posibles, para designar las cuales el propio principio de razón modifica en cada caso su expresión. Podemos considerar que las siguientes palabras encierran una definición aproximativa

<sup>16</sup> Coomaraswamy, p. 13.

<sup>17</sup> Los *Vedas* son, junto con los *Puranas*, los textos sagrados hindúes. La era de la ocupación aria en India coincide con la composición de los *Vedas*, y suele conocerse como periodo védico. Hay cuatro *Vedas*: el primero, el *Rigveda*, fue compuesto antes del año 1200 a. C., seguido por el *Samaveda*, el *Yajurveda* y, finalmente, el *Atharvaveda*. Los *Vedas* son notables porque tanto su origen como su conservación son puramente orales. Encierran una colección de himnos y cánticos rituales que se cantaban durante los sacrificios al panteón de los dioses arios. Fueron compuestos para las diferentes clases de sacerdotes *brahmines* que participaban en los mismos, y los no *brahmines* tenían prohibido el acceso a los *Vedas*. Los *Puranas*, compilados entre los siglos IV y XII, aunque muy anteriores en su origen, contienen una cantidad enorme de material mitológico, del que surgieron la mayor parte de los panteones y poemas épicos del hinduismo posterior. Están escritos en un lenguaje simple y no son sumamente místicos o difíciles de interpretar. Eran accesibles a las mujeres y a los hombres de casta baja, que no podían acceder a los textos védicos. Los dieciocho principales *Puranas* están dedicados a los *trimurti*, la Trinidad hindú: Brahma, el Creador; Visnú, el Conservador; y Siva, tanto creador como destructor.

<sup>18</sup> En la mayor parte del pensamiento hindú *Maya* es la ilusión, y lo que la humanidad cree real es de hecho el sueño de Brahma, el dios Creador que sueña que el universo es. El sueño lo mantiene Visnú, el Conservador, que usa *Maya* para tejer la compleja tela que conocemos como realidad. No es que el mundo sea una ilusión, sino nuestra percepción de él. Mientras suponemos que el universo está compuesto por multitud de objetos, estructuras y acontecimientos, la teoría de *Maya* afirma que todas las cosas son una. Las categorías racionales son meras fabricaciones de la mente humana, sin realidad última.

<sup>19</sup> Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa (2000), p. 22 y *Crítica de la filosofía kantiana*, Madrid, Trotta (2000), p. 30.

al mismo: «Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable *a priori* en lo que se refiere a la forma, en virtud de lo cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.»<sup>20</sup>

Entre las formas del principio de razón suficiente cabe distinguir, de manera fundamental, las que se derivan de la explicación y aplicación del mismo de acuerdo con su *cuádruple raíz*, reflejo de las *cuatro clases* en que se escinde todo lo que puede ser *objeto* de nuestro conocimiento, es decir, todas nuestras posibles representaciones. En cada una de estas cuatro clases aparece el principio de razón bajo una forma distinta, resultando de ello su división en las siguientes: «principio de razón suficiente del devenir» (o ley de causalidad), «principio de razón suficiente del conocer», «principio de razón suficiente del ser» y «principio de razón suficiente del obrar» (o ley de motivación), según sea la clase de los objetos que tomemos en consideración con relación al sujeto.<sup>21</sup> Es en virtud de esta división —según la *cuádruple raíz* del principio de razón— como las diversas clases de *objetos*, que son, de manera respectiva, los «fenómenos» en la representación intuitiva, los «conceptos» en la representación abstracta, las «formas puras de la intuición» y los «actos de la voluntad» (o acciones), llegan a ser conocidas por el sujeto.

Cabe destacar, como un hecho esencial, que el principio de razón suficiente no puede ser demostrado, si por *demostración* se entiende la reducción de lo dudoso a «algo» reconocido. Pues, si de este «algo», sea lo que fuere, pedimos siempre una nueva demostración, llegaremos, finalmente, a ciertos principios en que se expresan las formas y leyes que sirven de condición a, y en cuya aplicación consiste, todo pensar y conocer. En este sentido, la certeza no será otra cosa que la conformidad con tales principios y, por tanto, su propia certeza no se podrá dilucidar a partir de otros principios —digámoslo así— «anteriores». Puesto que toda demostración implica la exposición de la *razón* referida a un juicio enunciado, el «principio de razón suficiente del conocer» afirma que, si un juicio debe expresar un conocimiento, ha de tener una razón suficiente; en virtud de lo cual recibe, entonces, el predicado *verdadero*. La *verdad* puede ser considerada, de este modo, como la relación de un juicio con «algo» diferente de él, que es su *razón*.<sup>22</sup> Precisamente en la expresión de esta exigencia de una razón para todo juicio consiste el principio de razón suficiente del conocer. Quien solicita una demostración, esto es, la exposición de una *razón* para él, ya lo presupone como verdadero y basa, de hecho, su petición en esta misma presunción. Cae, por

<sup>20</sup> Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos (1989), p. 59.

<sup>21</sup> Las cuatro derivaciones del principio de razón suficiente, aquí referidas, se exponen en Schopenhauer, *De la cuádruple raíz...*, caps. IV, V, VI y VII.

<sup>22</sup> La exposición de los cuatro tipos de verdad que especifica Schopenhauer se halla, por ejemplo, en *De la cuádruple raíz...*, capítulo V, pp. 159 y ss. También en, *Crítica...*, p. 65 leemos, a modo de resumen, la siguiente anotación de la traductora, Pilar López de Santa María: «Según de qué clase sea esa razón, Schopenhauer distingue cuatro tipos de verdad: lógica (la razón del juicio es otro juicio), empírica (la razón es una intuición), trascendental (la razón estriba en las formas del conocimiento intuitivo empírico: espacio, tiempo y causalidad) y metalógica (la razón la constituyen las condiciones formales del pensar).»

tanto, en el círculo vicioso que le llevaría a pedir —a la postre— una demostración de su propio derecho a pedir una demostración.<sup>23</sup>

A la apercepción que el sujeto cognoscente tiene de la pluralidad de los fenómenos y sus relaciones, que constituyen la imagen del mundo *como representación*, de acuerdo con las directrices impuestas por el principio de razón suficiente, la denominaremos «imagen fenoménica» del mundo. Esta imagen tiene una —digámoslo así— «versión paralela» en la consideración del mundo *como voluntad*, aunque ajena, en esta ocasión, a los modos del principio de razón que caracterizan la imagen fenoménica; pues «la esencia interna de las cosas es extraña al principio de razón suficiente. Es la cosa en sí, y ésta es pura *voluntad*».<sup>24</sup> Ésta, en su representación más adecuada e inmediata, se ofrece al conocimiento *objetivada* en forma de una jerarquía de grados diferentes. Por ello, convendremos en denominar «imagen gradativa» del mundo a la apercepción que el sujeto tiene de la antedicha jerarquía. Consideraremos, a continuación, algunos aspectos referidos tanto a la *voluntad* —en cuanto *cosa en sí*— como a los grados en que ésta se objetiva, que son su representación inmediata y más adecuada, y determinan, asimismo, la naturaleza de la «imagen gradativa», la cual se refiere, como veremos, a la representación de las Ideas, en el sentido de Platón.

La filosofía crítica kantiana enseña que tiempo, espacio y causalidad existen en nuestra conciencia con entera independencia de los objetos que en ellos aparecen y que constituyen su contenido; tanto si partimos del *sujeto* como del *objeto* —que son los dos «polos» necesarios de toda *representación*— hemos de encontrarlos, de aquí que se les pueda llamar, por un lado, formas intuitivas del sujeto, o también, propiedades del objeto en tanto éste es representación. Ahora bien, si no hemos de considerar los objetos que en tales formas aparecen como meras ilusiones, sino dotados de una significación, han de referirse a algo que no sea, a su vez, objeto ni representación; es decir, una cosa existente no sólo para un sujeto cognoscente, sino con independencia de cualquiera otra cosa que pudiera presentarse como condición esencial suya, esto es, que no sea representación, sino *cosa en sí*. Sea lo que fuere esta *cosa en sí*, Kant deja perfectamente sentado que tiempo, espacio y causalidad —que definen los modos del principio de razón suficiente, como expresión general común de todas las formas del fenómeno— no pueden ser determinaciones de aquélla, sino que sólo le pueden ser atribuidas en calidad de manifestación, o lo que es lo mismo, únicamente pertenecen a su fenómeno en la representación y no a ella misma.

El principio de razón suficiente —cuyas formas son tiempo, espacio y causalidad— expresa todo el conocimiento *a priori*, y éste sólo se refiere a los fenómenos y no a la *cosa en sí*. Ésta, en cuanto tal, está libre de toda forma de conocimiento o representación, incluso de la más general, la de «ser objeto para un sujeto». Kant no llegó a percatarse, ciertamente, de que el fenómeno es el mundo como representación y la *cosa en sí* es la voluntad. Pero mostró —como indica Schopenhauer— que el mundo de los fenómenos está tan condicionado por el sujeto como pueda estarlo por el objeto. Por su parte, la voluntad, como *cosa en sí*, es «una»; y esto lo debemos entender en el sentido no de algo individual, sino de ser algo a lo cual resulta por completo extraña la condición misma que hace posible la multiplicidad, esto es, el «principio de individuación» representado por las formas espacio y tiempo del principio de razón. Por lo tanto, no debemos considerar que haya una parte menor de esa voluntad en la piedra que en el hombre, pues la relación «de parte a todo» pertenece exclusivamente al fenómeno.

El modo en que dicha voluntad se manifiesta y objetiva de la manera más adecuada e inmediata implica, como ya dijimos, una jerarquía de diversos *grados de objetiva-*

<sup>23</sup> Schopenhauer, *De la cuádruple raíz...*, p. 56.

<sup>24</sup> Schopenhauer, «Algunas consideraciones sobre la cosa en sí y el fenómeno», editadas en *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 318.

*ción*, correspondiendo, en el caso recién citado, un grado superior al hombre que a la piedra. Pero estos grados de objetivación de la voluntad en cuanto *cosa en sí* son — para Schopenhauer— las Ideas de Platón, que se expresan, en calidad de modelos inaccesibles y formas eternas, en la pluralidad de todos los individuos multiplicados, a partir de ellas, por las diferentes formas del «principio de individuación»; tales Ideas no aparecen ni en el tiempo ni en el espacio, permaneciendo inmóviles y no sujetas a cambio alguno, *siendo siempre y no deviniendo* nunca, en tanto los individuos y los fenómenos en que se manifiestan nacen y mueren, devienen y nunca son.<sup>25</sup>

No obstante, cabe destacar que la Idea y la *cosa en sí* no son idénticas. La Idea no es más que la objetivación *inmediata* y más adecuada de la *cosa en sí*, que es la voluntad no objetivada, esto es, que no se ha manifestado aún como representación. La Idea platónica es un *objeto* de conocimiento, una *representación*, y en esto —y sólo en esto— se diferencia de la *cosa en sí*. Se halla libre, por tanto, de las formas del principio de razón suficiente que caracterizan a los fenómenos y originan su multiplicidad, pero encarna la forma más general de la representación, la de «ser objeto para un sujeto». Por su parte, el fenómeno puede ser considerado como una objetivación *mediata* e inadecuada de la *cosa en sí*, mediando entre ambos, precisamente, los modos del principio de razón en el que aquél encuentra su carta de naturaleza.<sup>26</sup> Notemos que ambas clases de representación —el fenómeno y la Idea platónica— constituyen el *objeto* respectivo de lo que anteriormente dimos en llamar *imagen fenoménica* e *imagen gradativa* del mundo. Estas dos imágenes se hallan sometidas, a su vez, a una cierta relación, a propósito de la cual podríamos decir que la imagen fenoménica resulta de la gradativa al aplicar a la jerarquía de Ideas que la conforman las formas cognoscitivas agrupadas en el principio de razón.

De manera que, de acuerdo con la posición filosófica mantenida por Schopenhauer, entre la *voluntad* y su manifestación en la multiplicidad de los *fenómenos* median siempre sus *grados de objetivación*, los cuales nos remiten a las Ideas, en el sentido de Platón, que constituyen la objetivación inmediata y más adecuada de la *cosa en sí*, en calidad de voluntad no objetivada que no se ha manifestado aún como representación.<sup>27</sup> Pues la Idea platónica, como tal, es un *objeto* de conocimiento, una *representación*. La propiedad fundamental que comparten tanto las Ideas como los fenómenos, en general, es la de «ser objetos para un sujeto», que es la forma primera y fundamental de toda *representación*. Pero también debemos poner en evidencia, en este mismo sentido, la diferencia básica que los separa de un modo radical; pues, sobre las Ideas no rige el principio de razón suficiente —en cuanto condición de todo conocimiento por parte del sujeto, en calidad de individuo que conoce—,<sup>28</sup> el cual imprime, por ello, la forma propia de todo fenómeno. «La Idea platónica... es necesariamente objeto, una cosa conocida, una representación, y precisamente por esto y sólo por esto, distinta de la cosa en sí. Sólo les fueron negadas a las Ideas las formas secundarias del fenómeno, que nosotros comprendemos bajo el principio de razón, o más bien no entraron nunca en éstas. Pero la forma primera y más general, la de ser representación en general u objeto para un sujeto, se les otorgó... El principio de razón es, pues, la forma en que la Idea se moldea en cuanto cae bajo el conocimiento del sujeto como individuo.»<sup>29</sup> Lo que significa que el sujeto cognoscente se halla —digámoslo así— «atado al fenómeno», que es su objeto relativo en virtud de la mediación de las

<sup>25</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, XXV.

<sup>26</sup> *Ibid.*, XXXII.

<sup>27</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, pp. 111 y ss; también p. 142: «[...] no quedará la menor duda, después de lo dicho, de que los grados determinados de objetivación de la voluntad, esencia en sí del mundo, no son otra cosa que lo que Platón llamó *Ideas eternas* o formas inmutables.»

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 145.

diferentes formas del principio de razón suficiente, no alcanzando a las Ideas su marco de aplicación.

A éstas, en cambio, como «paradigmas» de todos los fenómenos, no les convienen las determinaciones que dan a éstos su carta de naturaleza, esto es, «no les conviene la pluralidad, pues cada una de ellas, en su esencia, es una, en cuanto es el modelo de que son copias o sombras las cosas perecederas e individuales del mismo nombre y de la misma especie. Tampoco les conviene ni el principio ni el fin, pues existen realmente y no nacen ni perecen como sus copias pasajeras. En estas últimas determinaciones negativas está contenido el supuesto de que el tiempo, el espacio y la causalidad no tienen aplicación a las Ideas, que existen fuera de estas formas.»<sup>30</sup>

Hemos indicado ya que el principio de razón suficiente —que expresa la forma general de conocimiento del sujeto cognoscente, en cuanto individuo que conoce— *distorsiona* la apercepción sobre los grados de objetivación de la voluntad, derivando así su conocimiento hacia una forma meramente fenoménica. Cabe destacar que esta distorsión no sólo afecta a los objetos de la «primer clase» de que se ocupa el principio de razón suficiente, comprendidos bajo la *ley de causalidad*, sino también a los de la «cuarta clase», sobre los que el principio de razón rige como *ley de motivación*. En lo tocante a esta «cuarta clase» de objetos, en ella lo conocido aparece de manera completa y exclusiva como *voluntad*, si bien necesariamente «objetivada». La naturaleza de esta «objetivación» constituye por sí misma una cuestión fundamental, pues el conocimiento de la voluntad, si bien es inmediato, no se puede, sin embargo, separar de aquél que se refiere a la sucesión de las acciones por parte del cuerpo. Partiendo de la ley de motivación, «sabemos, por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que [tanto el movimiento como la acción son] un acto de la voluntad, el cual es provocado por el motivo, que consiste en una mera representación. La influencia del motivo no nos es conocida únicamente como la de todas las otras causas por fuera y por tanto sólo mediatamente, sino al mismo tiempo desde dentro, de un modo del todo inmediato... Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro.*»<sup>31</sup>

La idiosincrasia del doble conocimiento —el interior y el exterior— que el sujeto atesora de sí mismo, se debe al hecho de que al afrontar el conocimiento del objeto único de la «cuarta clase» se presenta la circunstancia de ser aquí el *sujeto* que ha de juzgar, el *objeto* mismo sometido a juicio.<sup>32</sup> Así, el sujeto *cognoscente* llega a saber de la voluntad, que en él mismo se objetiva —como sujeto *volente* y objeto único de la «cuarta clase»— a través de la serie de acciones y movimientos que su propio cuerpo mediatiza, ocasionados por los motivos, tanto intuitivos como abstractos, que se derivan de estos dos tipos de representación de que es capaz. El conjunto de tales acciones se rige mediante la ley de motivación. Así, la voluntad es reconocida, no en su totalidad unitaria ni completamente en su esencia, sino sólo a partir de la sucesión de actos particulares y, como consecuencia, sólo *en el tiempo*, que es la forma fenoménica del cuerpo y de todo objeto; de aquí que el cuerpo sea condición para el conocimiento de la voluntad, que en la mencionada sucesión de sus actos se objetiva.<sup>33</sup>

Si nos remitimos al objeto único de la «cuarta clase», aquélla en que el sujeto que ha de juzgar es el objeto mismo sometido a juicio, podremos decir que el sujeto cognoscente —mediante el sentido interno— se conoce a sí mismo como si se hallara situado frente a un espejo que le devolviera por reflejo (en calidad de *objeto*) el sujeto volente, en la forma fenoménica de un cuerpo (su propio *objeto inmediato*) que media-

<sup>30</sup> Ibid., p. 143.

<sup>31</sup> Schopenhauer, *De la cuádruple raíz...*, p. 208.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza (1987), p. 142.

<sup>33</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, pp. 90 y 92.



tiza y objetiva toda la serie de movimientos y acciones debidas a los motivos, intuitivos y abstractos, que se distribuyen en el contexto temporal de su campo de presencia.

Debemos destacar que esta es la manera y el modo general en que los diversos grados de objetivación de la voluntad se muestran distorsionados al sujeto cognoscente, en calidad de individuo, y en este mismo sentido podemos llegar a interpretar — con Schopenhauer— que «el tiempo es sólo la faz distribuida y fragmentaria que el individuo tiene de las Ideas, las cuales están fuera del tiempo y, por lo tanto, son eternas; por eso dijo Platón que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad.»<sup>34</sup> Así pues, los grados de objetivación no son objeto para el sujeto cognoscente, pues se le ofrecen distorsionados, precisamente, por los modos del principio de razón, que expresan la forma general de todo su conocimiento relativo a los fenómenos.

Para ilustrar este hecho consideremos la diferencia que existe entre la contemplación de un paisaje *al natural* y la de una *grabación* del mismo. En ésta no se refleja la «presencia» que *al natural* se da entre los diferentes elementos del paisaje, sino que estos se observan de una manera sucesiva, en función del ritmo de grabación y de arrastre de la cámara. Este movimiento de arrastre, que nos hace ver de manera «sucesiva» en la grabación los diversos elementos que conforman el paisaje no le es, en ningún modo, inherente, pues *al natural* éste no participa del «antes» y el «después» que la *grabación* interpone entre sus varios elementos. Al contemplar el desarrollo de la película no consideramos, obviamente, que la relación de precedencia temporal entre las imágenes sucesivas que van apareciendo sea esencial al paisaje mismo que se nos muestra, y tampoco pensamos que dicha sucesión deba explicarse por medio de una relación de causación entre las partes del paisaje registrado en tales imágenes. No obstante, cabe notar que la distorsión formal que la grabación interpone entre la representación «inmediata» del paisaje *al natural* —en la que sus diferentes elementos gozan de una misma presencia ante nuestros ojos— y la representación «mediata» del mismo paisaje en la película —con precedencia temporal entre tales elementos— es análoga a la distorsión que provocan los diferentes modos del principio de razón suficiente al ser interpuestos por la conciencia cognoscitiva entre los grados de objetivación de la voluntad —o Ideas platónicas— y los fenómenos, en lo tocante a la apercepción temporalmente diseminada de aquellas por parte del sujeto.

La cuestión que nos planteamos ahora es si cabe imaginar algún tipo de apercepción subjetiva que no se vea afectada por la distorsión antedicha de los grados de objetivación —o Ideas— producida por las formas del principio de razón suficiente. Esta cuestión es tratada de una manera extensa por Schopenhauer,<sup>35</sup> quien con ello pretende esclarecer la naturaleza de tal apercepción, así como la del sujeto que le es relativo: «Como nosotros, en cuanto individuos, no tenemos otra clase de conocimiento que el regido por el principio de razón y esta forma excluye el conocimiento de las Ideas, es lo cierto que si es posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas particulares al de las Ideas, ello sólo podrá suceder operándose en el sujeto un cambio análogo y correspondiente a aquel otro gran cambio que se opera en la naturaleza total del objeto, y mediante el cual el sujeto, en cuanto conoce una Idea, ya no es individuo.»<sup>36</sup> A este sujeto alejado de la individualidad y de los modos del principio de razón suficiente —que es correlato subjetivo de las Ideas tanto como el sujeto cognoscente lo es de los fenómenos— lo denomina «sujeto puro del conocimiento».<sup>37</sup>

En él se verifica la transición, posible pero excepcional y repentina, del conocimiento de los fenómenos y de las cosas particulares al de las Ideas, en cuanto formas eternas que representan la objetivación más adecuada de la voluntad en cada grado.

<sup>34</sup> Ibid., p. 146.

<sup>35</sup> Véase, al respecto, Schopenhauer, *El mundo...*, Libro Tercero.

<sup>36</sup> Ibid., p. 146.

<sup>37</sup> Ibid., XXXIV.

En tales condiciones, el sujeto deja de ser individuo, pues éste se pierde en el acto intuitivo de apercepción, emergiendo el sujeto puro del conocimiento que, junto con su correlato objetivo, la Idea, se sitúan fuera de las formas del principio de razón suficiente. La imagen del mundo —en calidad de *representación*— aparece, entonces, completa y pura, ya que se tiene en las Ideas la objetivación más perfecta posible de la voluntad.<sup>38</sup>

Hasta el momento la exposición se ha desarrollado principalmente en torno a los aspectos objetivos de la representación, tratando acerca de la naturaleza de los *fenómenos* y de las *Ideas* platónicas, en cuanto *objetos* respectivos que son para el *cognoscente* y para el *sujeto puro del conocimiento*. No obstante, nuestro interés fundamental se centra en el estudio de la experiencia temporal. De manera que, comenzaremos ahora a tener en cuenta los aspectos subjetivos correspondientes, y consideraremos la exposición complementaria de aquellos elementos objetivos como un mero vínculo de apoyo que nos ayude a sacar adelante nuestro análisis, al margen de las cuestiones de tipo ontológico que podrían llegar a plantearse.

Vamos a analizar a continuación, por tanto, las implicaciones de carácter temporal derivadas del proceso que acabamos de describir como «la transición posible, pero excepcional y repentina, del conocimiento de las cosas particulares al de las Ideas». Hemos destacado que en este proceso el sujeto cognoscente se emancipa de los modos del principio de razón suficiente, a los que las Ideas o grados de objetivación de la voluntad son ajenos, dejando así de lado todo su conocer relativo a los fenómenos. Las Ideas sólo aparecen de una manera fragmentada en el tiempo, como queda dicho, pues éste, en cuando modo del principio de razón, no aporta al cognoscente el marco temporal adecuado capaz de recoger su objetivación. Como consecuencia de ello, deberemos considerar la posibilidad de una clase alternativa de experiencia «temporal» tal que permita dar cuenta de la apercepción característica de la imagen gradativa. Nos vemos así llevados a pensar que el sujeto puro del conocimiento, en cuanto correlato subjetivo de las Ideas, deberá participar de esa clase de experiencia, más allá de los caracteres habituales inherentes a la experiencia temporal por parte del sujeto cognoscente en el ámbito de la imagen fenoménica.

Trataremos, en primer lugar, acerca de la naturaleza de esta experiencia más habitual. En nuestro artículo «Tiempo y sujeto (II)» hemos procedido al análisis de la noción de *temporalidad* del sujeto cognoscente, en cuanto *síntesis* entre los aspectos *cualitativos* propios de la experiencia temporal, asociados a la noción de *distensión*, y los correspondientes aspectos *cuantitativos*, que inscribimos allí en la noción de *parametrización* en términos de la variable temporal «t». Debemos recordar que la síntesis en que tiene su origen la noción de *temporalidad* del cognoscente se constituye por medio de dos procesos complementarios; en el primero de ellos, que denominamos «cualificación», la *distensión* implementa en la *parametrización* los conceptos de pasado, presente y futuro, pues hemos de tener en cuenta que —como representación de un tiempo «sin cualidad»— la *parametrización* en términos de la variable «t» no incluye tales conceptos en su propio marco representativo, ni en los acontecimientos que en él se describen. Por medio del segundo proceso, que denominamos «metrización», la *parametrización* dota a la *distensión* de la escala cronométrica necesaria para cuantificar el alcance de la extensión intencional del sujeto cognoscente dentro de su propio campo de presencia.

Tengamos en cuenta que la proyección intencional de tal sujeto no acontece sobre una línea recta ya calibrada —que éste asumiera como la imagen del tiempo—, traza-

<sup>38</sup> Ibid., pp. 147-148. Notemos que la «imagen del mundo», aquí referida, corresponde a lo que hemos denominado *imagen gradativa*.

da de un modo continuo a lo largo de todo su campo de presencia.<sup>39</sup> Este campo, al contrario, se ofrece simplificado en extremo en su representación paramétrica, siendo adoptado por el sujeto bajo la forma de dicha línea. La *distensión*, por su parte, como imagen de un tiempo «sin medida», aunque dotado de cualidad, disfruta de una plasticidad ajena por completo al encasillamiento derivado de la rigidez de una métrica lineal, propio de la *parametrización*. Así pues, el elemento métrico es aportado por ésta, y únicamente cuando el sujeto combina con la perspectiva de la *distensión* los acontecimientos que en aquélla se representan, es cuando el pasado y el futuro —implementados por él en dicho acontecer, por el proceso de «cualificación»— quedan revestidos de la citada rigidez métrica. Tengamos en cuenta, al respecto, que aunque los sucesos se representen dentro del marco de la *parametrización*, siempre son contemplados por el sujeto desde la perspectiva de la *distensión* temporal, que le es inherente. Por todo ello entendemos que el tiempo que experimenta ha de ser considerado como una síntesis entre la *distensión* y la *parametrización*, lo que hemos expresado en la noción, ya señalada, de *temporalidad* del sujeto cognoscente.<sup>40</sup>

Los aspectos cualitativos y cuantitativos asociados a la experiencia del tiempo — que se inscriben en la noción de *temporalidad*— son recogidos dentro del contexto temporal del campo de presencia por medio de lo que en «Tiempo y sujeto (IV)» denominamos categorías *distensivas* y categorías *extensivas*, esto es, a través de las categorías (pasado / futuro) y (antes / después), respectivamente. Las categorías *distensivas*, ajenas a la idea de cantidad o medida temporal, constituyen las dos vertientes del citado campo. Por su parte, las categorías *extensivas* son las responsables de «extender» el campo de presencia a lo largo de la línea horizontal —la línea de los «ahora»— que se muestra en el denominado «diagrama del tiempo», que corresponde a la representación bidimensional del campo mencionado.<sup>41</sup> Por lo tanto, en términos generales, podemos entender que las categorías *distensivas* son las responsables de la dimensión vertical (*distensión*) del campo de presencia, en tanto que las categorías *extensivas* lo son de su dimensión horizontal (*extensión*).<sup>42</sup>

Como ya señalamos en un trabajo anterior la estructura dinámica y categorial de este campo se despliega por medio del acto de extensión intencional por parte del sujeto cognoscente desde su posición de presencia en el Ahora.<sup>43</sup> En el mismo acto de proyección intencional son concebidas, *a la vez*, las categorías *distensivas* y *extensivas*, características y descriptivas del campo de presencia.<sup>44</sup> En términos de las mismas, hemos dado cuenta, respectivamente, de los denominados gradientes 1) y gradiente 2); de manera tal que, dentro del contexto temporal del citado campo, el gradiente 1) se asocia a un movimiento *de futuro a pasado* a través del «presente», en tanto que el gradiente 2) se vincula a un movimiento *de antes a después* a través del «ahora». Por su relación con los dos movimientos a que dan lugar, los gradientes 1) y 2) son responsables de la estructura dinámica del campo de presencia y constituyen

<sup>39</sup> «El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades», Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península (2000), p. 425.

<sup>40</sup> Acerca de todas estas cuestiones tratamos en Toboso, «Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de temporalidad del sujeto», *A Parte Rei*, 28, Julio (2003), pp. 1-5.

<sup>41</sup> El «diagrama del tiempo» se muestra en Toboso, «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del tiempo», *A Parte Rei*, 29, Septiembre (2003), pp. 9 y 17, Figuras 1 y 2.

<sup>42</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», p. 6.

<sup>43</sup> Acerca del «Ahora», como posición de presencia del sujeto, véase Toboso, «Tiempo y sujeto (I): Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei*, 30, Mayo (2003), pp. 2 y ss. De una manera más extensa, lo mismo se expone en Toboso, *Tiempo y sujeto: Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo*, Tesis doctoral (no publicada), Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia (2003), sección 1.11).

<sup>44</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (III)», p. 17.

aspectos complementarios, *no excluyentes*, del fenómeno del transcurso del tiempo, que es experimentado por el sujeto cognoscente en el contexto temporal de su propio campo, en función de las dos clases de categorías antedichas. Consideramos, entonces, que en la proyección intencional del cognoscente, desde su posición en el Ahora, tienen su origen tanto la estructura dinámica como categorial del campo de presencia.<sup>45</sup>

Debemos recordar nuestra propuesta fundamental, de acuerdo con la cual para lograr una comprensión adecuada del fenómeno del transcurso del tiempo es necesario tomar en consideración ambos movimientos, como si se tratara de un «par de fuerzas», de cuya aplicación sobre un punto fijo se obtuviera como resultado un cierto *efecto*. Así, de la misma manera que para explicar tal *efecto* resultante se deben tomar en consideración las dos fuerzas actuantes en el «par», para comprender los aspectos implicados en el fenómeno del transcurso del tiempo, debemos tener en cuenta la combinación de los dos movimientos asociados a los gradientes 1) y 2) dentro del contexto temporal del campo de presencia.<sup>46</sup> Por lo tanto, ambos movimientos se dan *a la vez* y de un modo dependiente el uno del otro, lo mismo que dos fuerzas actuantes en un «par» que se articularan en torno a un punto fijo de aplicación.

En lo tocante a los aspectos dinámicos del campo de presencia, expusimos que los dos movimientos mencionados se articulan en torno al *punto fijo* de la experiencia del tiempo, que es el «Ahora», en cuanto posición de presencia del sujeto cognoscente, obteniéndose de esta aplicación conjunta la especie de *efecto* resultante que tal sujeto aprehende como *transcurso* del tiempo respecto de su propia posición de presencia.<sup>47</sup> De nuestras consideraciones se desprende, pues, que el fenómeno que es aprehendido por el sujeto como *transcurso* del tiempo debe interpretarse como el *efecto* resultante de la aplicación conjunta de los gradientes 1) y 2) sobre el Ahora.<sup>48</sup> En nuestra opinión, no es posible avanzar en la comprensión del fenómeno del transcurso temporal sin tener en cuenta la combinación de los gradientes 1) y 2) en torno al *punto fijo* de la experiencia del tiempo por parte del cognoscente, que es el Ahora. Desviar el equilibrio propio de su combinación hacia uno u otro gradiente conduce a una comprensión parcial del fenómeno, que nos remite a la vieja disyuntiva tradicional entre una imagen del tiempo que transcurre hacia el pasado y otra hacia el futuro, dentro del marco de una concepción lineal del mismo. La dificultad principal consiste, por tanto, en mantener el equilibrio que caracteriza la consideración conjunta de los gradientes 1) y 2), tratando de evitar, en la medida de lo posible, la parcialidad que resulta de los desplazamientos interpretativos entre uno y otro.<sup>49</sup>

Según hemos mencionado, la estructura dinámica y categorial del campo de presencia tiene su origen en la proyección intencional del sujeto cognoscente desde su posición en el Ahora. Parece natural suponer que, habida cuenta de las consideraciones previas acerca de sus categorías propias —distensivas y extensivas— y de los aspectos dinámicos que en él se desarrollan, la estructura dinámica y categorial del campo de presencia pueda interpretarse como el despliegue de la estructura dinámica y categorial del Ahora. Al afrontar el análisis de tal estructura es importante notar que en el Ahora, en cuanto posición de presencia del cognoscente, se dan cita tanto el «presente» como el «ahora», debido a que tal posición debe considerarse como el *punto fijo* sobre el que se articula la combinación de los gradientes 1) y 2), ya mencionados, en términos de la cual se experimenta el transcurso del tiempo. Cabe destacar que, en virtud de tal combinación, el Ahora aporta al sujeto cognoscente la perspectiva

<sup>45</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», p. 5.

<sup>46</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», p. 2.

<sup>47</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (III)», p. 17.

<sup>48</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (III)», p. 18 y «Tiempo y sujeto (IV)», pp. 3, 6 y 25.

<sup>49</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (III)», p. 20.

general desde la que es posible vincular entre sí los dos conjuntos de categorías, lo que exige la consideración unitaria del «presente» y del «ahora» propiciada por dicha posición.

En tales condiciones, notemos que es el propio cognoscente quien, desde su posición en el Ahora, promueve la vinculación entre los dos conjuntos de categorías antedichos, por medio de la cual puede asumirse que el *antes* tiene que ver con el *pasado*, así como el *futuro* con el *después*; esta prolongación de unas categorías en otras, a través del Ahora, requiere la consideración conjunta del «ahora» y del «presente» desde la perspectiva que ofrece su ubicación unificada en el Ahora. Así pues, atendiendo a la vinculación mencionada, tiene sentido decir que el *futuro* «conduce hacia» el *después* y que el *antes* «conduce hacia» el *pasado*, entendiendo tales categorías como los horizontes relativos al «ahora» y al «presente», respectivamente, dentro del Ahora.

La vinculación entre las categorías extensivas (antes / después) y las categorías distensivas (pasado / futuro), implica lo que denominamos la «permeabilidad» de la posición de presencia del sujeto cognoscente en el Ahora, por la cual se relacionan el «presente» y el «ahora», así como también los gradientes 1) y 2), en cuyas dinámicas participan de manera respectiva. Teniendo esto en cuenta, se puede llegar a explicar la cualidad de *presencia* inherente al Ahora en términos de la oposición que dentro del mismo se establece entre la *fluencia* —de futuro a pasado— del «presente» y la *orientación* —de antes a después— del «ahora», como elementos centrales de los gradientes mencionados. En cierto sentido, puede imaginarse que la *fluencia* del «presente» y la orientación del «ahora» se contrarrestaran, dando como resultado la cualidad de *presencia* característica del Ahora en que ambos se combinan. Atendiendo a estas observaciones, podemos aceptar que la «permeabilidad» entre el «presente» y el «ahora» constituye un aspecto fundamental de la estructura dinámica y categorial del Ahora.<sup>50</sup>

Tal estructura nos revela, además, que la *fluencia* del «presente» y la *orientación* del «ahora» corresponden a aspectos complementarios del fenómeno del transcurso del tiempo, el cual, al contrario de lo que sostiene la creencia disyuntiva tradicional, no tiene que ver *sólo* con la *fluencia* asociada al gradiente 1), o *sólo* con la *orientación* propia del gradiente 2), sino con la combinación de ambas que supone el surgimiento de la *presencia* característica del Ahora. Puesto que de la combinación de *fluencia* y *orientación* resulta también el fenómeno del transcurso del tiempo, vamos a interpretar este fenómeno y la presencia del Ahora como si se tratara de las dos caras de una misma moneda, que puede contemplarse, ya sea del lado del *objeto* —del fenómeno—, o bien del lado del *sujeto* —de su posición de presencia en el Ahora—, en general. Pensamos que, a partir de su relación, cabe considerar, por tanto, la presencia del Ahora como la *condición de posibilidad* del fenómeno del transcurso del tiempo.<sup>51</sup>

En relación con esta conclusión, remitámonos a lo expuesto en nuestro artículo «Tiempo y sujeto (I)».<sup>52</sup> Dijimos allí que, en virtud de su cualidad, el Ahora mantiene su *presencia* en todo momento, pese a que la corriente de estos «transcurra» a través de él, de manera que el Ahora es siempre *el mismo*, aunque nunca lo sea el momento particular que lo ocupa. Destacábamos también que, en calidad de posición del cognoscente, el Ahora no encaja en la noción de «momento», sino que su presencia ha de interpretarse como la condición que posibilita la aprehensión subjetiva de su transcurso. No le es aplicable, por tanto, la cualidad de ser pasado, *presente* (en un sentido

<sup>50</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», pp. 7-9. La estructura dinámica y categorial del Ahora se muestra en el artículo aquí citado, p. 9, Figura 3.

<sup>51</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», p. 24.

<sup>52</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (I)», p. 4. Véase también «Tiempo y sujeto (III)», p. 2.

efímero) o futuro, denotativas de los momentos, sino la clase de *presencia* desde la que se ofrece al cognoscente la mencionada aprehensión.

Schopenhauer insiste en destacar la importancia de esta cuestión, de acuerdo con la cual el Ahora otorgaría al sujeto cognoscente su posición de presencia y la posibilidad de aprehender el transcurso del tiempo. Esta conclusión se relaciona, asimismo, con la consideración según la cual dicho sujeto —en cuanto condición supuesta de antemano de todo objeto cognoscible— es concebido por Schopenhauer como el *punto* fijo ante el cual transcurre el tiempo con todas sus representaciones, no pudiendo conocerse su transcurso más que en contraposición con el carácter estable de dicho *punto*. Este *punto* fijo es, como queda dicho, el Ahora, interpretado por nosotros como la posición de presencia del cognoscente, sobre la cual se articulan —como si se tratara de un «par» de fuerzas— los gradientes 1) y 2), a partir de cuya consideración conjunta explicamos el fenómeno del transcurso del tiempo.

Según hemos mencionado, la vinculación entre las categorías (antes / después) y las categorías (pasado / futuro), derivada de la «permeabilidad» entre el «ahora» y el «presente» dentro de su integración en el Ahora, ofrece al cognoscente la perspectiva que le permite establecer una prolongación y continuidad entre las mismas, de acuerdo con la cual el *antes* y el *pasado* se sitúan en un mismo plano de su experiencia temporal, así como el *futuro* y el *después* participan de otro. Ya hemos mencionado que en nuestro trabajo «Tiempo y sujeto (II)» propusimos una vinculación similar entre tales categorías por medio de la síntesis que caracteriza la noción de *temporalidad* del sujeto cognoscente. Es necesario, por tanto, que veamos en esta síntesis y en la mencionada «permeabilidad» la expresión de una misma cosa, a saber, el carácter no disyuntivo de los diversos elementos que configuran la experiencia temporal. Así, atendiendo a la estructura categorial del Ahora y a los procesos ya mencionados de «cualificación» y «metrización», debemos notar que las categorías distensivas, presentes en aquélla, son las responsables de *cualificar* las categorías extensivas, en tanto éstas se encargan de *metrizar* las categorías distensivas, habida cuenta de la combinación de ambas en la referida estructura categorial.

Nos hemos referido a la «permeabilidad» como una cualidad del Ahora por medio de la cual se *comunican*, ubicados en él, el «presente» y el «ahora», lo cual se relaciona con la articulación de los gradientes 1) y 2), y con la prolongación y continuidad de unas categorías en otras. En el marco definido por la noción de *temporalidad* del cognoscente, la síntesis mencionada se establece —según queda dicho— entre los aspectos cualitativos de la experiencia temporal, asociados a la noción de *distensión*, y los aspectos cuantitativos, que inscribimos en la noción de *parametrización* en términos de la variable temporal «t». De manera que la *temporalidad* del cognoscente, en calidad de síntesis entre los aspectos cualitativos y cuantitativos presentes en la experiencia del tiempo en virtud de la *distensión* y la *parametrización*, recoge también de una manera conjunta —debido a su carácter *sintético*— los diversos elementos y categorías implicadas en la combinación de los gradientes 1) y 2), promovida por la «permeabilidad» del Ahora.

La vinculación que en el marco del campo de presencia se establece entre sus categorías distensivas (pasado / futuro) y extensivas (antes / después), promovida por la «permeabilidad» del Ahora y por la naturaleza sintética de la *temporalidad*, tiene como consecuencia que toda representación proyectada por el cognoscente en dicho campo —ya se trate de recuerdos, expectativas o impresiones—, en calidad de *motivos* abstractos o sensibles, participe de los dos conjuntos de categorías mencionados. De manera que cualquier representación que se inserte en el campo de presencia debe contener tanto caracteres distensivos, como caracteres extensivos. Ya hemos señalado que esto ha de ser así debido a que la estructura dinámica y categorial del campo de presencia se despliega en el propio acto de extensión intencional, lo que implica que, junto con la proyección del motivo, se conciben, *a la vez*, los conjuntos de cate-

rías temporales que lo describen, así como las relaciones dinámicas entre las mismas. A partir de esta consideración se deduce que en el citado campo no se pueden contextualizar representaciones, o motivos, caracterizados únicamente en términos de las categorías distensivas, o bien sólo por medio de las categorías extensivas, ya que ambos conjuntos de categorías temporales se mezclan y complementan en el Ahora, determinando así su estructura categorial.

Carece de sentido, además, suponer la extensión intencional de la conciencia hacia una representación hipotética desvinculada de la posición del sujeto cognoscente, pues en tal caso lo proyectado no podría ser *objeto* ni motivo para éste. Para llegar a constituirse como motivo, lo proyectado por la conciencia ha de ser en todo momento *objeto para el sujeto* dentro de su propio campo de presencia. Esto sugiere considerar que, en lo concerniente al ámbito de la experiencia temporal, las categorías, tanto distensivas como extensivas —en términos de las cuales se configura el citado campo—, aportan el marco categorial en que se manifiesta el carácter indisoluble de la relación entre el *sujeto cognoscente*, y el *objeto conocido*, que son los polos subjetivo y objetivo, respectivamente, de la *representación* ligada a los fenómenos.

De manera que cada motivo proyectado en el campo de presencia del cognoscente tiene dos raíces inseparables, una de ellas lo remite a una de las dos vertientes de este campo, en términos de sus categorías distensivas (pasado / presente / futuro); la otra le remite a la sucesión que se establece en términos de sus categorías extensivas (antes / ahora / después), en el marco de la línea horizontal del denominado «diagrama del tiempo». Esta raíz doble de todo motivo se relaciona con la «permeabilidad» que en el Ahora —en cuanto posición de presencia del cognoscente— afecta al «presente» y al «ahora», y con la combinación de los procesos de «cualificación» y «metrización» sobre las citadas categorías, derivados de la naturaleza sintética de la noción de *temporalidad*.

A la hora de explicar su idea de *motivación*, Schopenhauer propone tener en cuenta que por la intervención del *sentido interno* el sujeto cognoscente se conoce a *sí mismo*, es decir, este sentido es el responsable de la denominada *autoconciencia*, que puede entenderse como la conciencia de *uno mismo*, en oposición a la conciencia de *las demás cosas*, que son objeto de la facultad cognoscitiva. A través del sentido interno, el sujeto cognoscente conoce su propio cuerpo como sede y órgano de la voluntad, que actúa «hacia afuera» y cuyos actos *se repiten en el tiempo* siempre de un modo simultáneo a las acciones de aquél, de lo que llega a deducir la identidad entre ambos, reconociendo así la voluntad no en su totalidad, ni como unidad en su esencia, sino solamente en sus actos particulares, esto es, en su sucesión *en el tiempo*. Tales actos de la voluntad, que son el objeto para la conciencia de *uno mismo*, se producen con ocasión de algo que —enmarcado en la conciencia de *las demás cosas*— constituye, a su vez, un objeto para la facultad cognoscitiva. Este objeto que se presenta en el campo de la conciencia del cognoscente es, precisamente, el *motivo*, y supone la materia del acto de voluntad, ya que, en términos intencionales, éste siempre *se endereza hacia* aquél, pues sólo en relación con tal objeto (motivo) puede la acción ser concebida.

Resulta, entonces, que la conciencia cognoscitiva tiene —digámoslo así— dos lados. Por una parte, es conciencia de *uno mismo*, en la que lo conocido aparece como voluntad. Por otra parte, se tiene la conciencia de *las demás cosas* que, en cuanto tal, se ocupa primariamente del conocimiento intuitivo del mundo externo y de la captación de sus objetos. Propone Schopenhauer que cuanto más destaca uno de los lados de la conciencia total, más cede el otro. En consecuencia, la conciencia de *las demás cosas*, esto es, el conocimiento intuitivo será tanto más perfecto —tanto más objetivo— cuanto menos conscientes seamos de nuestro propio yo. Al puro conocimiento objetivo se llega, pues, en la medida en que la conciencia de *las demás cosas* se potencia tanto que desaparece la conciencia de *uno mismo*; pues sólo captamos el mundo de

manera puramente objetiva cuando dejamos de saber que pertenecemos a él.<sup>53</sup> La supresión de la individualidad, al desaparecer la voluntad de la conciencia cognoscitiva y ceder la conciencia de *uno mismo*, lleva al cognoscente al estado de *sujeto puro del conocimiento*, el cual, en cuanto idéntico consigo mismo, siendo siempre uno y el mismo queda entonces como «el ojo eterno del mundo», y es el soporte para el mundo de las Ideas permanentes.

Conforme a lo dicho, la pura objetividad de la intuición en virtud de la cual no se conoce ya la cosa individual como tal, sino la Idea, tiene como condición que uno no sea ya consciente de sí mismo, sino únicamente del objeto intuido, y que así la conciencia cognoscitiva quede sólo como soporte de la existencia objetiva de aquel objeto. No obstante, lo que dificulta este estado y lo hace infrecuente es el hecho de que la conciencia de *las demás cosas* domine y anule la conciencia de *uno mismo*, aunque sólo sea por un lapso breve de tiempo. En la medida en que esta última vuelve a ocupar su lugar en la conciencia cognoscitiva, ligada al conocimiento del propio yo —o sea, de la subjetividad y la voluntad—, se le presenta al *sujeto cognoscente* un cierto grado de malestar e inquietud; de malestar, en tanto que la corporeidad (el organismo, que en sí es voluntad) se hace de nuevo perceptible; de inquietud, en cuanto la voluntad, por la vía mental, vuelve a llenar la conciencia de motivos. Tengamos en cuenta que la conciencia de *uno mismo* obtiene su mayor preponderancia en el *acto de voluntad* propiamente dicho —cuya ocasión es el motivo—, en el que tenemos la más clara conciencia de nuestro propio yo. Esto ocurre así en cuanto un objeto (el motivo) ya no es captado de manera puramente objetiva, o sea, desinteresadamente, sino que provoca deseo o rechazo, aunque sólo sea en el recuerdo o la expectativa, actuando así como *motivo*, en el sentido más amplio de la palabra, del acto de voluntad.<sup>54</sup>

Según hemos señalado, las Ideas sólo aparecen en el tiempo de una manera fragmentada, pues éste, en cuando modo del principio de razón suficiente, no aporta al sujeto cognoscente el marco temporal adecuado para recoger su objetivación. En consecuencia, debemos analizar la posibilidad de una clase de experiencia «temporal» ligada a la apercepción característica de la imagen gradativa del mundo. Como correlato subjetivo de las Ideas acogidas en tal imagen, el sujeto puro del conocimiento deberá asumir esta experiencia, más allá de los caracteres habituales inherentes a la experiencia del tiempo por parte del sujeto cognoscente que, en el ámbito de la imagen fenoménica, se inscriben dentro de la noción ya expuesta de *temporalidad*, así como en la estructura dinámica y categorial del Ahora, que es su posición de presencia.

Por lo tanto, la naturaleza de la experiencia «temporal» vinculada a la apercepción de las Ideas no podrá corresponder a la forma de la *temporalidad*, propia del cognoscente. Si despojamos a ésta noción de todo lo relacionado con sus categorías temporales, tanto distensivas como extensivas —esto es, de la proyección de la conciencia cognoscitiva dentro del contexto del campo de presencia—, lo único que nos queda es una cierta forma de tiempo *presente*. Aunque, este *presente* no debe entenderse como el fugaz y transitorio «momento presente», sino en la forma, diferente por completo, de un tiempo *presente* que permanece «siempre presente».

En una primera aproximación, vamos a pensarlo como una clase de «tiempo» cuyos diferentes «momentos» fueran, todos por igual, «presentes», sin darse en su naturaleza la posibilidad de distenderse ni extenderse más allá de su cualidad «siempre presente», recién citada; por esta razón, vamos a denominar «Presencia» a la clase de «tiempo» que, según suponemos, aporta el marco temporal característico en que se representa la imagen gradativa de cara al sujeto puro del conocimiento. Reserva-

<sup>53</sup> Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta (2003), p. 414.

<sup>54</sup> Schopenhauer, *Complementos*, p. 415.



mos, por otra parte, la noción de *temporalidad* del cognoscente para referirnos a la clase de tiempo que constituye el marco temporal propio de la imagen fenoménica.

Reflexionemos, a continuación, a propósito de algunos de los aspectos que acabamos de exponer. Nos preguntamos, en primer lugar, acerca de qué sentido tiene calificar como «temporal» la experiencia y el marco de objetivación asociados a la imagen gradativa, habida cuenta de que la cualidad que les suponemos propia y característica —la *Presencia*— difiere en lo fundamental de las que comúnmente atribuimos a la noción de «tiempo», como puedan ser, por ejemplo, su distensión hacia el pasado y el futuro, y su extensión por medio del antes y el después. Es decir, ¿porqué nos empeñamos en hablar de una clase de experiencia «temporal» vinculada a la imagen gradativa, al margen de los caracteres distensivos y extensivos que se dan cita en el propio concepto de *tiempo*?

Notemos, al respecto, que el hecho innegable de que ciertos conceptos posean una connotación habitual expresamente «temporal», no ha de ser óbice, en nuestra opinión, para que podamos reinterpretar su significación en un marco diferente, teniendo en cuenta, además, que este nuevo marco puede no ser ajeno por completo a aquel otro en que se manifiesta su sentido original. En tales condiciones, la existencia de una relación entre los dos marcos de aplicación del concepto facilita el que su significación original pueda *modularse* tomando en consideración las características y exigencias diversas propias de cada uno. De manera que, en el mismo sentido en que se dan la apertura y la ampliación de su marco original de aplicación, se da de igual manera la ampliación de la significación del concepto a nuevas posibilidades; lo cual no exige, por supuesto, que debamos oponer entre sí las posibles significaciones derivadas, como tampoco suponemos necesariamente en oposición sus marcos respectivos de aplicación.

Tal es lo que ocurre, en este caso, con el concepto de *tiempo*. La idea de sentido común acerca del mismo lo supone relacionado de manera inmediata con una forma clara de proyección distensiva en pasado, presente y futuro, así como con la dinámica incesante de su transcurrir. Pero —según venimos diciendo— podemos ver en tal idea habitual la expresión de una de sus posibles significaciones, aunque no la única. De hecho no sería nuevo tratar de concebir, en lo posible, una clase de tiempo ajena en su esencia a las citadas características cotidianas del tiempo, como pueda ser el caso de la noción tradicional de *eternidad*. Aunque, bien es cierto, cabría preguntarse entonces, ¿acaso es «tiempo» la eternidad? La respuesta, a nuestro modo de ver, no puede ser cerrada e inambigua. Será negativa en el caso de que consideremos que «tiempo» ha de ser sólo lo que comúnmente entendemos por tal, esto es, la sucesión transcurriente de pasado, presente y futuro.<sup>55</sup> Por otro lado, una respuesta afirmativa a la pregunta recién formulada pasa por considerar —como ya hicieron san Agustín o Boecio— que también la eternidad es, en un cierto sentido, «tiempo»; para ellos reflejaba la clase de «tiempo» característica de la naturaleza divina.<sup>56</sup>

En relación directa con esta cuestión, pensemos en la noción habitual de *espacio* —pues quizá sobre ésta resulte más evidente y sencillo tomar en consideración las razones que acabamos de exponer—. Reparemos, primeramente, en la amplitud de su marco de aplicación y en la facilidad con que gran número de los conceptos que manejamos llegan —digámoslo así— a *espacializarse*, incluido el tiempo mismo. El hecho

<sup>55</sup> Notemos que también en este caso cabría preguntarse, con cierto escepticismo, ¿qué es realmente lo que entendemos por *tiempo*? «Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.» Agustín, *Confesiones*, XI, 14.

<sup>56</sup> Al hilo de los conceptos de *tiempo* y *eternidad*, y al respecto de lo que venimos tratando, notemos —por medio del siguiente aforismo, atribuido a Boecio— cómo el pensamiento escolástico llegó a *modular* entre sí ambas nociones: «El *ahora que transcurre* hace el “tiempo”, en tanto que el *ahora que permanece* hace la “eternidad”».

de que a la noción de espacio le sea propio un cierto marco de aplicación natural no impide que, a través de su perspectiva, puedan ser tenidos en cuenta otros conceptos no pertenecientes de manera directa a dicho marco. Reparemos, sin ir más lejos, en la multitud de estructuras de carácter «espacial» que son objeto de estudio de las diferentes ramas de las matemáticas, y de otras disciplinas, más allá del ámbito propio y particular de la geometría. Pensamos, por ello, que, tomando en consideración las razones expuestas, el empleo de la noción de «tiempo» más allá del marco en que se aplica de manera habitual no tiene porqué enredar el pensamiento en dificultades y aporías, como tampoco ocurre —según queda dicho— en el caso de la noción de «espacio».

Cabe pensar que la diferencia entre la extensibilidad de los marcos de aplicación propios de las nociones de espacio y tiempo obedezca a que ambos corresponden a lo que en la terminología kantiana se denominan, respectivamente, formas del *sentido externo* y del *sentido interno*. En lo que respecta a su relación con el sujeto cognoscente, tales sentidos disfrutan de un grado diferente de inmediatez, pues éste sólo conoce de manera inmediata a través del sentido interno, en tanto que el externo es objeto, a su vez, de éste.<sup>57</sup> Por medio del *intelecto* y de su *aparato representativo*, el sujeto se conoce a sí mismo a través de una doble vía, a saber, por el sentido externo como cuerpo y forma orgánica que es sede de la sensibilidad, y por el sentido interno como voluntad que actúa hacia afuera, cuyos propios actos ve repetirse en el tiempo de un modo siempre simultáneo a las acciones del cuerpo, de lo cual deduce la identidad de ambos, a la que denomina «Yo». A causa de este doble acceso al conocimiento de sí mismo, se ofrece al sujeto cognoscente la posibilidad de vislumbrar de una manera más clara —mediante el sentido interno— la esencia íntima del fenómeno que en su forma, que es el tiempo, se manifiesta, esto es, la voluntad en la sucesión de sus actos, la cual aparece de manera más inmediata en la conciencia de *sí mismo*, de la que se ocupa el sentido interno, que en la conciencia de *las demás cosas*, objeto del sentido externo.<sup>58</sup>

En lo tocante a la mayor inmediatez con que el sentido interno se ofrece al cognoscente, frente al sentido externo, cabe interpretar que sus formas respectivas —tiempo y espacio— disfruten, como consecuencia, de una extensibilidad diferente a posibles marcos de aplicación distintos de los que propiamente les son naturales, mayor para el espacio que para el tiempo, por hallarse este último ligado de una manera más estrecha al cognoscente, en tanto que aquél se refiere, en mayor medida, a los objetos de la experiencia externa, resultando, por ello, más fácilmente desligable de la inmediatez del sujeto cognoscente, en cuanto tal.

Indaguemos ahora acerca de la naturaleza de la *Presencia*, interpretada como la clase de «tiempo» cuyos «momentos» son todos por igual presentes. Centremos nuestra atención en las características de tales «momentos». Debemos tener en cuenta, al respecto, las razones que acabamos de indicar, pues se trata, en este caso, de la ampliación del marco propio en que se considera comúnmente la noción de *momento*. Desde el punto de vista de su consideración habitual —influida de manera notable por una cierta espacialización del tiempo—, la noción de momento se pone en relación directa con la de «punto», y el hecho de que un momento pueda ser pasado o futuro con respecto a un momento (o punto) presente, no implica más que el punto que lo representa es susceptible de situarse a un lado u otro de éste sobre la línea en que se expresa la dinámica de su transcurso. Para proceder a ampliar su marco de aplicación —imaginando una clase de tiempo cuyos «momentos» fueran, todos por igual, presentes— deberíamos, como primera condición, abandonar el movimiento implicado

<sup>57</sup> Schopenhauer, *De la cuádruple raíz...*, p. 64.

<sup>58</sup> Schopenhauer, «Algunas consideraciones sobre la cosa en sí y el fenómeno», en *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 316.

en su transcurso, así como asumir que, más allá de la apariencia de este movimiento, todos ellos comparten el *status* ontológico de ser igualmente presentes. Cabría pensar que en tales condiciones carecería de sentido la noción misma de *momento*. Al igual que antes, a propósito de este asunto, pensamos que se puede llegar a una doble conclusión, tanto afirmativa como negativa, sin que ello suponga incurrir en una contradicción entre ellas, puesto que cada una tendrá su propio marco definido de aplicación. El problema, en nuestra opinión, no se sitúa tanto en un supuesto uso incorrecto del concepto, como en la posibilidad de que confundamos los diferentes marcos y contextos en que aquél puede llegar a aplicarse.

Quizá pueda imaginarse, al respecto, que la pregunta acerca de si acaso posee «momentos» la eternidad encierra un contrasentido. Por supuesto, si finalmente damos en concluir que sí los posee —lo cual no entrañará sino una mera atribución por nuestra parte, es decir, una extensión del marco propio de aplicación de la noción más habitual de *momento*—, no podrán ser concebidos tal y como pensamos comúnmente los momentos del tiempo; no obstante, como es sabido, la reflexión filosófica se ha aventurado ya, en diversas ocasiones, en la exploración de la sima profunda que media entre el ser y lo que sólo es en el tiempo, sobre el alambre invisible en que se sustentan los «momentos» —así como los «días» y los «años»— de la eternidad.<sup>59</sup>

Por una razón de mera coherencia representativa, los puntos mediante los cuales representamos normalmente los momentos del tiempo sobre una línea horizontal deberían sustituirse, en este caso, tal vez por «un único punto» que los reuniera en su cualidad común de ser todos por igual «presentes»; o bien por una línea o un segmento de línea vertical, carente de orientación direccional —con el fin de obviar así cualquier dinámica interna de transcurso—, no atendiendo a distinguir y concretar en su interior los diferentes puntos que la conforman, sino tratando de intuir en la misma la totalidad indivisible y «presente» en la que todos ellos se integran.

Retomemos aquí las nociones de *imagen fenoménica* e *imagen gradativa* del mundo. La primera de estas imágenes corresponde —según dijimos— a la apercepción de los fenómenos a través de las diversas formas del principio de razón suficiente. En calidad de *objeto*, tales fenómenos, así como las relaciones que los vinculan, se expresan y tienen su marco temporal adecuado en la noción de *temporalidad*. Por su parte, la segunda imagen corresponde a la apercepción con independencia de los modos del principio de razón. Son su *objeto*, en esta ocasión, los grados de objetivación de la voluntad o Ideas platónicas, ajenas a la distorsión producida por dicho principio, que tienen como contexto temporal adecuado la *Presencia*. El correlato subjetivo de ambas imágenes es, en cada caso, el sujeto cognoscente y el sujeto puro del conocimiento, en cuanto proyecciones respectivas del mismo sujeto sobre el marco de representación propio de los fenómenos y de las Ideas.

Pensamos que estos dos marcos pueden considerarse de manera conjunta, por medio de una *síntesis* subjetiva entre las posibilidades «temporales» que sirven de contexto a las dos clases diferentes de *objeto* recién mencionadas. No debemos obviar el hecho de que la propiedad fundamental que comparten tanto las Ideas como los fenómenos, en general, es la de «ser objetos para un sujeto», que es la forma primera y fundamental de toda *representación*. Así, la noción de *temporalidad*, inherente al sujeto cognoscente, se podrá interpretar como la proyección de ese marco temporal

<sup>59</sup> Véase, por ejemplo, Agustín, *Confesiones*, XI, 13: «Tus años no van ni vienen. Los nuestros vienen y se van, para que todos se sucedan. Tus años están todos juntos porque permanecen... Tus años son un día. Y tu día no es un día cotidiano, sino un *hoy*. Porque tu *hoy* no cede al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad.» También Boecio, p. 184: «... y si Dios es un eterno presente, su ciencia trasciende también todo cambio temporal y se mantiene en la simplicidad del estado presente. Abarca el curso infinito del pasado y del futuro y los ve en la simplicidad de su conocimiento como si sucedieran en el presente.»

más amplio sobre el ámbito de representación de los fenómenos, en tanto que la *Presencia* particularizará dicho marco en el conocimiento de las Ideas por parte del sujeto puro del conocimiento. A propósito de esta cuestión, proponemos la denominación de «Temporalidad» para referirnos al marco temporal ampliado y conjunto —síntesis de las cualidades de *Presencia* y *temporalidad* en la experiencia temporal por parte del sujeto— que abarca el espectro completo de representaciones posibles en que éste participa, ya sea como *sujeto cognoscente* (en el caso de los fenómenos), o como *sujeto puro del conocimiento* (en el de las Ideas).

Diremos, entonces, que la experiencia temporal global del sujeto —que comprendemos bajo el nombre de *Temporalidad*— participa de dos fuentes cualitativamente diversas; una de ellas, la *temporalidad*; la otra, la *Presencia*. Si tenemos en cuenta que la *temporalidad* del cognoscente se constituye, a su vez, como una síntesis adecuada de *distensión* y *parametrización* tendremos, ahora como *Temporalidad* del sujeto, la amalgama de *Presencia*, proyección intencional distensiva y medida temporal extensiva que le capacita como correlato subjetivo necesario de cualquier clase de representación, ya sea en el ámbito de la imagen fenoménica o la gradativa.

Por lo tanto, la noción de *Temporalidad* debe dar cuenta de los diversos aspectos enmarcables dentro del espectro de la experiencia temporal por parte del sujeto, como puedan serlo, por ejemplo, el fenómeno de su transcurso en términos de las categorías distensivas y extensivas vinculadas en el Ahora, que es la posición de presencia del sujeto cognoscente, así como la clase de experiencia «temporal» subjetiva asociada a una vinculación preponderante de la *Temporalidad* hacia la *Presencia*, al margen de los caracteres temporales propios de la noción de *temporalidad* y de las categorías recién mencionadas. Nos referimos a las ocasiones en que la experiencia temporal del sujeto —habitualmente decurrente, por sus caracteres distensivos y extensivos— adquiere la forma especial del «nunc stans», es decir, del Ahora «que permanece», de acuerdo con la expresión escolástica.

Con el fin de familiarizarnos con la parcela de *Presencia* del espectro de la experiencia subjetiva del tiempo, tratemos de indagar acerca de la participación del sujeto en ella, como sujeto puro del conocimiento. Reiteramos que esta participación se verifica por medio de la síntesis de la *Temporalidad*, la cual, por un lado, implica al sujeto cognoscente y se dirige, por ello, hacia la *temporalidad* en que transcurren los fenómenos; por otro lado, implica al sujeto puro del conocimiento y se polariza hacia la *Presencia*. Debemos señalar, no obstante, que estos dos aspectos tan diversos de su experiencia temporal se ofrecen al sujeto integrados por medio de la amalgama de cualidades temporales implícitas en la noción de *Temporalidad*. Queremos decir con ello que la vivencia del tiempo que aporta esta noción no puede ser —digámoslo así— totalmente transcurrente (sólo *temporalidad*), ni totalmente permanente (sólo *Presencia*). En este sentido, el sujeto debe acoger en su propia experiencia la noción de tiempo como dispersión y diversidad, consistente en la alteridad que se realiza siempre fuera de sí mismo, y también la noción de identidad y unidad de la conciencia, la cual le permite pensar que en el despliegue del tiempo se realiza al unísono una conciencia que se percibe a sí misma como unidad que persiste a sus cambios.<sup>60</sup> En tales condiciones puede decirse que la *Temporalidad* vivida recoge en sí misma la «doble naturaleza» de la experiencia temporal por parte del sujeto; por un lado su deseo de unidad (*intentio*) en la *Presencia* y, por otro, su despliegue (*distentio*) fuera de sí misma, en la multiplicidad categorial que ofrece la *temporalidad*.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Sánchez, p. 261.

<sup>61</sup> Hemos construido esta última declaración a partir de Sánchez, p. 248. Los términos entre paréntesis corresponden a la terminología agustiniana, por medio de los cuales se puede llegar a concebir la subjetividad temporal como una dualidad *intentio - distentio*, en la que el alma no sólo puede saberse en su fractura y despliegue temporal; sino que, al unísono, ésta se repliega

Tal despliegue es responsable de que «lo mismo» (la *Presencia*) pueda hacerse «no lo mismo» (la *temporalidad* que transcurre), en tanto fractura esencial que media entre el ser y lo que es en el tiempo, como dispersión del ser en la pluralidad de sus categorías. Por esta misma razón, y pese a que el individuo se esfuerza por copiar el hoy del ayer, se degrada siempre en mera semejanza temporal la más sólida de las permanencias. El transcurso de la vida lleva entonces nuestra imagen de espejo en espejo; nos vemos así como reflejos momentáneos de otros reflejos anteriores, y por firmes que seamos en nuestro empeño, nunca nos conservamos cabalmente, puesto que nunca fuimos conscientes por entero de todo nuestro ser.<sup>62</sup>

Estas consideraciones, referidas a la fractura y disgregación del ser en el tiempo y en el movimiento, nos remiten, de manera inevitable, a la definición clásica de la eternidad, dada por Boecio, que resumimos aquí: «La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable... Aquel que abarca y comprende de forma simultánea toda la plenitud de la vida interminable y a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado el pasado, podrá calificarse con toda propiedad de eterno».<sup>63</sup>

Existe una diferencia fundamental entre el Ahora —que es la posición de presencia del sujeto cognoscente— y la *Presencia* —que podemos considerar como la posición del sujeto puro del conocimiento—, y es que ésta es plenamente presente a sí misma, en tanto que no lo es el Ahora, pues, como queda dicho, por medio de su propia estructura dinámica y categorial da cuenta de la combinación de los gradientes 1) y 2), de acuerdo con la cual interpretamos el fenómeno del transcurso del tiempo. Apelando, de nuevo, a la terminología escolástica, la *Presencia* encarnaría el mencionado «nunc stans», el Ahora «que permanece», como hacedor de la *eternidad*, en la expresión boeciana ya referida. Por su parte, en virtud de su estructura dinámica y categorial, el Ahora representaría el «nunc fluens», el Ahora «que transcurre», como hacedor del *tiempo*. Podemos entender, entonces, que dicha estructura asume la falta de presencia plena del Ahora en sí mismo y, en este sentido, cabría imaginar la *Presencia* como una especie de Ahora «que permanece» —digámoslo así— al margen de su propia estructura dinámica y categorial.

El conocimiento de las Ideas exige —según hemos expuesto— la emancipación de los modos del principio de razón por parte del sujeto cognoscente, lo que afecta de manera directa a la *temporalidad*. Así, *al volverse* el sujeto hacia la *Presencia*, la estructura dinámica y categorial del Ahora se da de lado, con el fin de dar paso al sujeto puro del conocimiento, ajeno en su posición de *Presencia* al fenómeno del transcurso temporal que arraiga en dicha estructura. En tales condiciones suele entenderse que, por medio del acto de intuición en que el sujeto puro conoce las Ideas, se «detiene la rueda del tiempo», anulándose, por tanto, la *temporalidad*.<sup>64</sup>

En nuestro artículo «Tiempo y sujeto (IV)» hemos analizado la estructura dinámica y categorial del Ahora.<sup>65</sup> Debemos señalar que lo que establece esta estructura es un dinamismo entre las categorías temporales —distensivas y extensivas— descriptivas del campo de presencia, y que esta vinculación dinámica entre las mismas tiene lugar en aquel *punto fijo*, ya referido, que representa la posición del cognoscente en el Ahora. No caigamos, por lo tanto, en el error de aplicarla a los puntos particulares que conforman las vertientes de dicho campo y la línea de los «ahora», imaginando, tal vez, que los puntos situados hacia el después se rizaran hacia el futuro y a través del pasado llegaran a ser anteriores y, luego, otra vez posteriores, completando así un re-

---

sobre sí misma porque en la temporalidad (como despliegue) toma conciencia de sí. (ibid., p. 240).

<sup>62</sup> Bachelard, *La intuición del instante*, México, Fondo de Cultura Económica (1999), p. 66.

<sup>63</sup> Boecio, p. 182.

<sup>64</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, p. 152.

<sup>65</sup> Toboso, «Tiempo y sujeto (IV)», pp. 6 y ss. Dicha estructura se muestra en su Figura 3, p. 9.

corrido incoherente. Esta no es la situación que ilustra la estructura mencionada, sino el antedicho dinamismo entre categorías, acogido y centrado en la posición de presencia del cognoscente, en cuanto *punto fijo* que le permite la aprehensión del fenómeno del transcurso del tiempo por medio, precisamente, de su estructura dinámica y categorial. De manera que, en el Ahora, este fenómeno es aprehendido por el cognoscente, de acuerdo con las características implicadas en dicha estructura, en términos de un lazo doble que vincula sus categorías. Lo fundamental es comprender claramente que el dinamismo implícito en este lazo doble expresa un movimiento recurrente que *no está en el tiempo*, sino que representa la forma de su transcurso.

Al hilo de estas consideraciones, proponemos un cierto paralelismo entre tal movimiento recurrente (cíclico) y aquel otro que se recoge en el símbolo de «la rueda del tiempo», ya mencionada. Tengamos en cuenta, en favor de nuestra propuesta, que —según queda dicho— la rueda del tiempo «se detiene» en el acto intuitivo de apercepción que supone el conocimiento de las Ideas, y que en este mismo acto la estructura dinámica y categorial del Ahora es dada de lado por el sujeto, para dar paso al sujeto puro del conocimiento, quien en su posición de *Presencia* se sitúa al margen del fenómeno del transcurso temporal inscrito en dicha estructura y en el movimiento cíclico recurrente que en ella se representa.

Pero estas situaciones de supresión de la *temporalidad* en la experiencia subjetiva del tiempo deben considerarse «excepciones a la regla», ya que las percepciones intuitivas del sujeto nunca dejan de tener por intermediario a su propio cuerpo, en cuyas impresiones tienen su origen, que como tal no es sino voluntad *objetivada* y únicamente cognoscible por medio del principio de razón suficiente; y éste principio devuelve al sujeto al ámbito de la *temporalidad*. De no ser así —de no mediar su propio cuerpo en calidad de *objeto inmediato*—, el sujeto, ajeno a los fenómenos, a los cambios y a la pluralidad, no conocería otra cosa que las Ideas, es decir, los grados de objetivación de la voluntad, libres de la distorsión provocada por el principio de razón suficiente, y en consecuencia el mundo sería, para este *sujeto puro*, un «nunc stans».<sup>66</sup>

La conclusión fundamental a que llega Schopenhauer acerca del conocimiento de las Ideas es que la única vía de acceso a ellas es el Arte, que reproduce en las Ideas eternas, concebidas en la pura contemplación intuitiva, lo esencial y permanente en todos los fenómenos.<sup>67</sup> Define, así, el Arte como «la consideración de las cosas independientemente del principio de razón» y la opone, por ello, a «aquella otra manera de considerar las cosas, que es la vía de la experiencia y de la ciencia», pues «todas estas materias, cuyo nombre común es el de ciencias, están sometidas, como es consiguiente, al principio de razón en sus diferentes formas, y su tema lo constituyen el fenómeno, sus leyes, su encadenamiento y las relaciones que de aquí nacen.» Ilustra la oposición entre Arte y ciencia comparando la clase de consideración característica de ésta con una línea horizontal que se prolongara infinitamente, y la de aquél con una línea perpendicular que cortase a la anterior en un punto cualquiera, concluyendo que la primera clase de consideración —la de la ciencia— «es la de Aristóteles; la segunda, en conjunto, la de Platón.»<sup>68</sup>

A propósito de la comparación recién citada tomemos asimismo en consideración lo siguiente: «La poesía es una metafísica instantánea... Así, en todo poema verdadero se pueden encontrar los elementos de un tiempo detenido, de un tiempo que no sigue

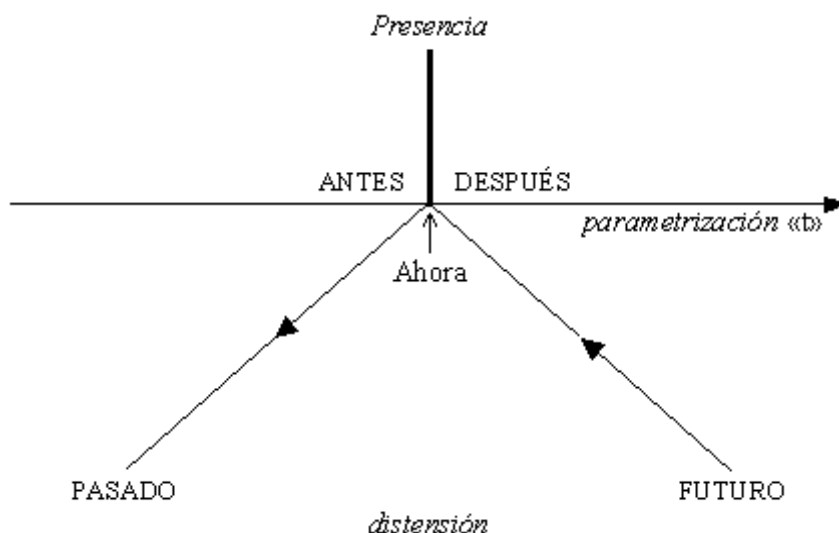
<sup>66</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, pp. 145-146. Cabe recordar aquí que la imagen del mundo, en cuanto representación, aprehendida por el *sujeto puro* en este hipotético «nunc stans» correspondería a la *imagen gradativa*, cuyos *objetos* son, precisamente, «los grados de objetivación de la voluntad, libres de la distorsión provocada por el principio de razón suficiente».

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 152-153.

el compás, de un tiempo al que llamaremos *vertical*. Para distinguirlo de un tiempo común que corre horizontalmente... Y es ese tiempo vertical el que descubre el poeta cuando recusa el tiempo horizontal, es decir, el devenir de los otros, el devenir de la vida y el devenir del mundo.»<sup>69</sup> Notemos que es frecuente apelar a la *verticalidad* como medio para describir, de una manera gráfica, la experiencia «temporal» que nosotros vinculamos a la *Presencia*, a la que es inmediato oponer, en términos de *horizontalidad*, esa otra experiencia transcurrente ligada a la *temporalidad*. Así lo comprobamos en las palabras que siguen: «El pensamiento lateral implica una sucesión en el tiempo, es discursivo, analítico, y se basa estrictamente en lo ya conocido. Anticipa una meta. En cambio, el pensamiento vertical, si se puede emplear esta palabra, es el resultado de una constatación. Los elementos constatados son los que se sintetizan en una totalidad simultánea, como un relámpago, antes de su integración en la lucidez.»<sup>70</sup>

En el mismo sentido, recogemos lo siguiente: «El yo, para sobrevivir, a veces se agarra a las memorias acumuladas y a veces proyecta sus deseos en el porvenir. La apropiación, la elección, la elaboración se despliegan en un movimiento horizontal, en la duración, la corriente de las fuerzas volviendo constantemente sobre sí misma. Ser contemplador no implicado de este movimiento, de esta dispersión, de esta oscilación estéril entre el pasado y el porvenir, calma las energías que mantienen este esquema en vida y despertamos por fin a la lucidez liberadora. Estas fuerzas convergen entonces en una verticalidad: el eterno ahora.»<sup>71</sup> En la Figura 1 representamos la noción de *Temporalidad* del sujeto, en cuando síntesis de *Presencia* y *temporalidad*, tratando de tener en cuenta en ella los diferentes aspectos esbozados en nuestra exposición. Conviene que tomemos en consideración la Figura 1, que aquí mostramos, junto con la Figura 1 que aparece en el artículo «Tiempo y sujeto (II)», en la que representábamos la noción de *temporalidad*, ligada al sujeto cognoscente, como una síntesis entre los caracteres cualitativos y cuantitativos inherentes a su experiencia temporal, a los que asociamos, respectivamente, las nociones de *distensión* y *parametrización* en términos de la variable «t».<sup>72</sup>



**Figura 1:** La Temporalidad del sujeto como síntesis de Presencia y temporalidad.

<sup>69</sup> Bachelard, pp. 93-95.

<sup>70</sup> Klein, *La alegría sin objeto*, Madrid, Editorial Luis Cárcamo (1980), p. 66.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>72</sup> Véase, Toboso, «Tiempo y sujeto (II)», p. 4, Figura 1.

Nos interesa aquí indagar en la naturaleza de las ocasiones en que el Ahora, como posición temporal de presencia del cognoscente, es «dejado de lado» y vivido por el sujeto puro bajo la forma del «nunc stans». Consideremos, sobre esta cuestión, las siguientes apreciaciones: «Intentaré hacer algunos comentarios sobre estos ocasionales soplos de intuición que conocemos como inspiración. ¿Son estas ideas e imágenes que proceden misteriosamente de la mente inconsciente, o son, en algún sentido fundamental, producto de la propia consciencia? Podríamos citar muchos ejemplos en los que grandes pensadores han documentado tales experiencias. Como matemático estoy especialmente interesado en el pensamiento inspirado y original de otros matemáticos, pero imagino que hay mucho en común entre las matemáticas y otras ciencias y artes.»<sup>73</sup>

Acerca de la posible naturaleza inconsciente de tales intuiciones, podemos leer: «El descubrimiento de que el inconsciente no es mero depositario del pasado, sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas e ideas, me condujo a mi nuevo enfoque de la psicología. Numerosas controversias se produjeron en torno a este punto. Pero es un hecho que, además de los recuerdos de un pasado consciente muy lejano, también pueden surgir por sí mismos del inconsciente pensamientos nuevos e ideas creativas, pensamientos e ideas que anteriormente jamás fueron conscientes. [...] muchos artistas, filósofos y aun científicos deben algunas de sus mejores ideas a las inspiraciones que aparecen súbitamente procedentes del inconsciente. La capacidad de llegar a un rico filón de tal material y convertirlo realmente en filosofía, literatura, música o descubrimiento científico es uno de los contrastes de garantía de lo que comúnmente se llama genio.

»Podríamos hallar una prueba palmaria de este hecho en la propia historia de la ciencia. Por ejemplo, el matemático francés Poincaré y el químico Kekulé debieron importantes descubrimientos científicos (como ellos mismos reconocieron) a repentinas y pintorescas «revelaciones» del inconsciente. La llamada experiencia «mística» del filósofo francés Descartes implicaba una revelación repentina análoga en la que él vio, como en un relámpago, el “orden de todas las ciencias”.»<sup>74</sup>

La relación entre tales experiencias y la vivencia del tiempo por parte del sujeto es motivo de análisis en las siguientes líneas: «¡Sugiero que es probable que estemos equivocados al aplicar las reglas usuales para el concepto *tiempo* cuando consideramos la consciencia! [...], pienso que es probable que *estemos* «errados» sobre nuestras percepciones del progreso temporal... Un ejemplo extremo es la capacidad de Mozart para «captar de golpe» una composición musical entera “por larga que pueda ser”. Debemos suponer, por la descripción de Mozart, que este «golpe» contenía la esencia de la composición entera, pese a que el intervalo de tiempo real, en términos físicos ordinarios, de este acto consciente de percepción no fuera en modo alguno comparable con el tiempo que se necesitaría para ejecutar la composición.»<sup>75</sup>

La misma cuestión es objeto de la consideración siguiente: «Una obra de arte, música, pintura, arquitectura, poesía, escultura, siempre es engendrada por el artista, captada en una perfecta simultaneidad. Después es elaborada en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, «La Cena» de Leonardo da Vinci ha sido concebida incontestable-

<sup>73</sup> Penrose, *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori (1991), p. 518, al comienzo del apartado titulado «Inspiración, intuición directa y originalidad».

<sup>74</sup> Jung y otros, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Biblioteca Universal Contemporánea (1997), p. 35. El caso del matemático Poincaré, aquí citado, se menciona también en Penrose, p. 519.

<sup>75</sup> Penrose, pp. 550-551. Los argumentos de Penrose deben valorarse teniendo en cuenta que una de las ideas fundamentales defendidas en su libro es la creencia en un mundo platónico de los conceptos matemáticos ideales. Con relación a esta cuestión, véase Penrose, pp. 529 y ss.



mente en una intuición global. Lo mismo se puede decir de «El Arte de la Fuga» de Bach y de algunas obras de Mozart.»<sup>76</sup> Al respecto de lo que aquí tratamos, se dice de este último que «primero escuchaba sus composiciones, no frase a frase, sino como un *totum simul*, y pensaba que esta “escucha efectiva de la totalidad junta” era mejor que la subsecuente escucha de la totalidad extendida.»<sup>77</sup>

La creencia de que el paradigma entero de la experiencia temporal humana está enraizado en algún tipo de ilusión desconcertante constituye un hilo común que recorre la historia del pensamiento. A partir de esta creencia se mantiene que el transcurso del tiempo puede ser controlado, e incluso suspendido, por el poder de la mente. Para quienes sostienen este punto de vista, la verdadera realidad está investida en un reino que trasciende el tiempo: La Tierra Más Allá del Tiempo. Los europeos la denominan *eternidad*. Los hindúes se refieren a ella como *moksha* y los budistas como *nirvana*.<sup>78</sup> Los místicos orientales han perfeccionado técnicas especiales para inducir los raptos intemporales que permiten escapar del tiempo y vislumbrar la eternidad. Así se describe una de tales experiencias: «La secuencia temporal se transforma en una coexistencia simultánea; la existencia de las cosas una al lado de otra en un estado de interpenetración mutua... un continuo vivo en el que el tiempo y el espacio están integrados.» Se han relatado muchas descripciones similares de meditación profunda, o incluso *estados alterados* de conciencia inducidos por drogas, en los que ésta escapa de los límites del tiempo, y la realidad aparece como un continuo intemporal.<sup>79</sup>

En esta misma línea se supone que los sabios védicos poseían intuiciones cósmicas de las que carece el hombre moderno, pues de ellos era la visión, no del presente, sino del pasado, del presente y del futuro, simultáneamente, y del No Tiempo. Siguiendo el camino de la autorrealización, a través del *Advaita Vedanta*, se aspira a alcanzar la experiencia de una realidad verdaderamente intemporal, no en el sentido de una duración sin fin, sino como compleción que no requiere ni un antes ni un después.<sup>80</sup> A tal respecto, se caracteriza la noción de *instante* (*ksana*, en sánscrito) como

<sup>76</sup> Klein, p. 38.

<sup>77</sup> Coomaraswamy, p. 92, en relación con la «experiencia de la eternidad».

<sup>78</sup> Mencionemos, a modo de ejemplo, el carácter fundamental que para los conceptos hindúes de espacio y tiempo tiene la noción de que el mundo exterior es un producto del juego creativo de *Maya*. Según esto, el mundo tal y como lo conocemos no es sólido y real, sino ilusorio. El universo fluye constantemente entre muchos niveles de realidad; la tarea fundamental a la que se encamina la vida es encontrar la liberación (*moksha*) de los lazos del tiempo y del espacio.

<sup>79</sup> La experiencia recién descrita procede del monje tibetano Lama Govinda, y aparece recogida en Davies, p. 25.

<sup>80</sup> Así es como lo propone la filósofa india Ruth Reyna, y se recoge en Davies, p. 25. El término *Advaita* denota un epíteto distintivo que, significando «no-dualidad», define la meta última y conclusiva en vista de la cual están ordenados los enunciados del *Vedanta*, o última parte de los *Vedas*, conocidos como *Upanishads*. Más que invocar a dioses externos, los *Upanishads* buscan a un dios interior, de modo que el énfasis se traslada desde los ritualizados actos de sacrificio a la búsqueda de la fuerza sagrada (*brahman*) que vive en todas las cosas. La máxima fundamental de los *Upanishads* «Tat Tvam Asi» («Tú eres Eso») define la relación entre Tú, el *atman* (el alma individual que hay en todas las cosas) y Eso, el *brahman* que impregna todo el universo. Aunque no puede ser comprendido y es inefable, hay una chispa eterna de *brahman* en cada ser, que lo anima con *atman*. Los *Upanishads* enseñan que, más allá de la ilusión (*Maya*) del mundo exterior, se puede llegar a la unión entre *atman* y *brahman* por medio de la meditación, el yoga y el ascetismo. Más que los sacrificios rituales, el fin principal del hinduismo se convierte así en el *moksha* (liberación); la libertad definitiva que proviene de conocer que *brahman* y *atman* son uno y lo mismo. Este conocimiento se relaciona con una realidad cuyo descubrimiento es del mayor interés pues, a pesar de las apariencias, está más allá del tiempo, del espacio y de la causalidad; lo que permanece es la esencia íntima y eterna de nuestro ser. Quien lo alcanza deja de estar engañado por la ignorancia que le ataba a las miserias e ilusiones de la existencia, provocando en él una transformación profunda y radical.

un *punto* de apoyo para el salto a lo intemporal, en relación con un tipo de iluminación repentina en que se engloba en tal *instante* todo el devenir. Tanto en el budismo como en otras tradiciones espirituales, dicho *instante* adquiere una nota kairológica en la medida en que proporciona —en tanto que «instante favorable» disponible en cualquier momento— la liberación del yugo temporal.<sup>81</sup> En el estado de quietud asociado, el individuo concernido deja de ser tal individuo; liberado de todos los lazos causales y concentrado en lo inmediato mismo, reposa en la estabilidad del *in-stante*. La demostración de tal tipo de experiencia —la transformación de cualquier momento fugaz en el «nunc stans»— resulta siempre factible bajo las condiciones previas necesarias, sin que ello suponga violar el espíritu del *momento extraordinario de contemplación (samadhi)*.<sup>82</sup>

En los ejemplos recién citados se muestra con claridad una de las características fundamentales de la apercepción que orienta la *Temporalidad* —en cuanto vivencia íntegra del espectro de la experiencia temporal— hacia su cualidad de *Presencia*; a saber, en ellas aparece de una manera simultánea y presente todo lo que en virtud de la mediación del principio de razón suficiente se fragmenta en la *temporalidad*, pues ésta no es más que —parafraseando la alusión de Schopenhauer— la apercepción dividida y diseminada que el individuo tiene de las Ideas.<sup>83</sup> En relación con esta cuestión, queremos dejar constancia del siguiente ejemplo notable de intuición; nos lo ofrece Dante, en el momento de alcanzar la tan esperada *visión* de la divinidad, y en él debemos reconocer los elementos de experiencia que venimos indicando:

¡Gracia abundosa que me dio osadía  
de ahondar mi vista así en la Luz eterna,  
tanto que lo vi todo en ese día!  
En su profundidad vi que se interna,  
atado con amor en un volumen,  
cuanto en el mundo se desencuaderna:  
sustancias, accidentes, cuanto asumen  
ambos de relación en su estructura,  
todo unido y mentado aquí en resumen.  
La forma universal de esta atadura  
creo haber visto, pues que me hago cargo  
de sentir al decirlo gran ventura.  
En un soplo sentí mayor letargo  
que veinticinco siglos con la empresa

<sup>81</sup> Panikkar, en Ricoeur, *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme (1975). La trascendencia del tiempo es la meta de todas las tradiciones espirituales indias. La «liberación» de la fatídica rueda del tiempo, que ata al alma a una existencia mortal de ignorancia y sufrimiento, se denomina *moksha*, y un asceta avanzado puede llamarse *kala-atita* (el que ha trascendido el tiempo). El yoga es la ciencia y la práctica que sirven para obtener tal liberación del mundo material. El autocontrol, el ascetismo y la meditación disciplinan la mente y el cuerpo para que puedan «ajustarse» a la realidad más alta del *brahman* (divinidad). La iluminación no es tanto algo «experimentado» por la mente y el cuerpo, como «contemplado» por una conciencia que está ahora «despierta» o «uncida» a la naturaleza real del mundo.

<sup>82</sup> Kerkhoff, «El momento de la liberación instantánea», archivo en Internet. Se entiende por *samadhi* el estado de éxtasis, o trance, en el cual el meditante ya no es consciente ni siquiera de meditar. Supone el perfecto olvido de la meditación que precede. En tal estado, la distinción entre el sujeto meditante y el objeto se pierde, y la conciencia individual, absorbida por la divinidad, se transforma en una comprensión total del ser universal.

<sup>83</sup> Schopenhauer, *El mundo...*, p. 146.

que a Neptuno asombró en la sombra de Argo.<sup>84</sup>

La superación de la *temporalidad* puede producirse también a través del recuerdo y del retorno del pasado a la vivencia, por medio de una especie de «chispazo instantáneo y sobrecogedor que procurase la visión inmediata de lo eterno, como en el caso de aquella memoria “inspirada” que surge en el instante gracias al aroma de unas magdalenas o al perfume del espino.»<sup>85</sup>

Tras haber mostrado algunos ejemplos, tomemos en consideración una posible explicación neurofisiológica de estas «ocasiones en que súbita y fugazmente siente uno que el presente asume el pasado y el futuro, y que dentro de sí trasciende la esencial temporalidad de la existencia humana hacia una suerte de acabamiento o perfección transtemporales: los trances extáticos de la comunicación amorosa, los «grandes mediodías» de que habló Nietzsche, el «instante eminente» y el «presente eterno» de las descripciones de Jaspers, el descubrimiento de ese «regusto, como estelar, de eternidad», que Ortega veía en los actos que por un momento parecen dar satisfacción cumplida a la vocación personal...

»¿Puede darse una explicación neurofisiológica de estos súbiles instantes? Desde el punto de vista de la neurofisiología, ¿es posible una vivencia en la cual parezcan fundirse el pasado, el presente y el futuro de la persona? Pienso que sí.»<sup>86</sup>

La explicación que se nos ofrece aquí parte de la consideración del hombre como un ser capaz de «memoración, anticipación proyectiva y realización de proyectos», cuya vida psíquica es decurrente, fluyente, siendo este flujo el de los actos de la persona. Se asume, asimismo, que su decurso vital es «trabador del tiempo», y que es el sistema nervioso la estructura responsable de ejecutar esta función. En la instalación del sujeto en el tiempo tomarían parte principal —según se sugiere— el lóbulo frontal, que interviene en la proyección de la vida hacia el futuro, y los sistemas de memoria a corto y a largo plazo.<sup>87</sup>

Tratemos de identificar, en esta explicación, los elementos de la experiencia temporal que venimos considerando a lo largo de nuestro análisis: Aparece, por un lado, la estructura categorial del Ahora, al hilo de la capacidad referida de «memoración, anticipación proyectiva y realización de proyectos»; por otro, su estructura dinámica, según la cual la vida psíquica se muestra como «decurrente». Asimismo, la función «temporalizadora» atribuida al sistema nervioso y a la conciencia nos remite a la relación que proponemos de dicha estructura dinámica y categorial con la extensión intencional del cognoscente dentro del contexto de su propio campo de presencia, la cual —según la explicación que se nos ofrece— tendría su base neurofisiológica en el lóbulo frontal y en los diferentes sistemas de memoria.

Esta explicación sugiere, asimismo, que la actividad cerebral puede llegar a expresarse en una vivencia íntima de conclusión y acabamiento cuando se alcanza la meta de un proyecto realmente significativo para la persona. Sin recordarlo explícitamente

<sup>84</sup> Dante, *Divina Comedia*, Paraíso XXXIII, 82-96; versión poética de Abilio Echeverría, Alianza Editorial (1995). Al hilo del tema que nos ocupa, en el prólogo de Carlos Alvar a esta edición podemos leer, p. xxix: «En la tradición literaria más cercana a Dante es sin duda Alain de Lille el que pudo suministrar un modelo más logrado: en el *Anticlaudianus* (h. 1182) narra un viaje a la región de las Ideas, que culminará con la contemplación de Dios... [en cuyo castillo] están pintadas todas las Ideas y la causa de todas las cosas.» Idéntica referencia a lo aquí citado —acerca de la visión de la «forma universal» de la pintura del mundo por parte de Dante— hallamos también en Coomaraswamy, p. 92 en relación, nuevamente, con la «experiencia de la eternidad».

<sup>85</sup> Sánchez, pp. 246-247.

<sup>86</sup> Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe (1995), p. 303: «El cerebro y la vivencia del tiempo».

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 304.

—se dice—, todo el pasado queda asumido en el presente. La vida parece haber llegado a su plenitud y otorga la sensación de «no necesitar futuro». En tales ocasiones, la actividad del cerebro nos permite —siquiera muy fugazmente— trascender la doble limitación que para nosotros son el espacio y el tiempo y vivir como si por un momento hubiésemos alcanzado una total y perfecta posesión de nuestra vida.<sup>88</sup>

Pensamos que nuestra propuesta de la noción ampliada de *Temporalidad*, junto con la descripción de los diferentes elementos que la integran y el modo en que se hacen patentes en la experiencia temporal, puede ayudar al desarrollo de las cuestiones que se refieren a las ocasiones en que tal experiencia —habitualmente transcurrente— adquiere la forma especial del «nunc stans», lo que nos acercaría al tratamiento de uno de los aspectos menos reconocidos del espectro de la vivencia subjetiva del tiempo. Un aspecto que, dicho sea de paso, sólo de manera muy reciente parece extenderse más allá del limitado feudo de las disciplinas en las que tradicionalmente se ha venido considerando —tales como la filosofía de la religión, la kairológia o la denominada «Filosofía Perenne»—, para adentrarse en el marco propio de estudios diferentes como las ciencias cognitivas, la psicología o la neurofisiología. Puesto que la otra vertiente fundamental de la vivencia temporal por parte del sujeto —ligada a la experiencia de la *temporalidad*— se expresa igualmente en la síntesis de la *Temporalidad*, por medio de esta noción se vinculan entre sí los dos aspectos básicos del espectro mencionado, ofreciendo así la posibilidad de explorar la naturaleza de los desplazamientos de la experiencia entre uno y otro.

## Referencias:

Agustín :

— *Confesiones*, Madrid, Alianza (1999)

Austin, J. H. :

— *Zen and the brain: Towards an understanding of meditation and consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press (1998)

Bachelard, G. :

— *La intuición del instante*, México, FCE (1999)

Boecio :

— *La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza (1999)

Comte-Sponville, A. :

— *¿Qué es el tiempo?*, Barcelona, Editorial Andrés Bello (2001)

<sup>88</sup> Ibid., p. 305. Las últimas palabras encierran una referencia explícita a la definición clásica de la «eternidad» enunciada por Boecio: «La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable... Aquel que abarca y comprende de forma simultánea toda la plenitud de la vida interminable y a quien no le falta nada del futuro ni se le ha escapado el pasado, podrá calificarse con toda propiedad de eterno», *La consolación...*, V, 6; p. 182. Las consideraciones neurofisiológicas que aquí nos ocupan pueden ampliarse teniendo en cuenta los resultados de las diversas investigaciones llevadas a cabo dentro del terreno de la denominada *neuroteología*. Puede obtenerse una introducción elemental a los experimentos que se realizan en esta rama de la neurología consultando, por ejemplo, *Newsweek* (14 de Mayo de 2001). Más en profundidad véase Austin, *Zen and the Brain*, MIT Press (1998). Si bien se trata de una disciplina recientemente popularizada, cabe decir que las referidas ocasiones, que podríamos considerar como descriptivas de una clase de experiencia *no-temporal* por parte del sujeto, han atraído desde hace muchos años la atención de quienes desarrollan su labor dentro de la denominada «psicología transpersonal». No obstante, tales experiencias han sido repetidamente patologizadas por las dos ramas dominantes de la vieja ortodoxia psicológica, la psicología experimental de laboratorio (conductismo) y la psicología clínica (psicoanálisis), que no veían en aquellas más que el punto de encuentro de numerosos desarreglos psíquicos.

- Coomaraswamy, A. :  
— *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós (1999)
- Dante :  
— *Divina Comedia*, Madrid, Alianza (1995)
- Davies, P. :  
— *Sobre el tiempo*, Barcelona, Crítica (1996)
- Eggers Lan, C. :  
— *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM (1984)
- Heidegger, M. :  
— *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta (2001)
- Jung, C. G. y otros :  
— *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Biblioteca Universal Contemporánea (1997)
- Kerkhoff, M. :  
— «El momento de la liberación instantánea», archivo en Internet.
- Klein, J. :  
— *La alegría sin objeto*, Madrid, Editorial Luis Cárcamo (1980)
- Laín Entralgo, P. :  
— *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe (1995)
- Merleau-Ponty, M. :  
— *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península (2000)
- Penrose, R. :  
— *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo Mondadori (1991)
- Ricoeur, P. y otros :  
— *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, Sígueme (1979)
- Sánchez, A. :  
— *Tiempo y sentido*, Madrid, Biblioteca Nueva - UNED (1998)
- Schopenhauer, A. :  
— *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza (1987)  
— *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos (1989)  
— *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Madrid, Edaf (1996)  
— *Manuscritos berlineses*, Valencia, Pre-textos (1996)  
— *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa (2000)  
— *Crítica de la filosofía kantiana*, Madrid, Trotta (2000)  
— *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta (2003)
- Toboso, M. :  
— *Tiempo y sujeto: Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia (2003)  
— «Tiempo y sujeto (I): Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei*, 27, Mayo (2003)  
— «Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de temporalidad del sujeto», *A Parte Rei*, 28, Julio (2003)  
— «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del tiempo», *A Parte Rei*, 29, Septiembre (2003)  
— «Tiempo y sujeto (IV): La estructura temporal de la acción», *A Parte Rei*, 30, Noviembre (2003)