

Tiempo y Sujeto (VIII): Acerca del Papel del Tiempo en la Autoconciencia

Mario Toboso Martín

En nuestro artículo precedente (Toboso, 2004d) hemos propuesto una teoría nueva acerca del tiempo. En ella pretendemos abordar las numerosas cuestiones que se plantean teniendo como referente esta noción. La perspectiva filosófica desde la cual sometemos a análisis tales cuestiones remite al idealismo kantiano, del cual nos hacemos eco a través de la crítica del mismo llevada a cabo por Schopenhauer. Tomando en consideración el contenido de nuestra propuesta teórica se pueden llegar a mostrar, no obstante, ciertas limitaciones del concepto de «tiempo» manejado por Schopenhauer (así como también por Kant), pues a pesar de la finura y originalidad de sus intuiciones acerca del mismo, Schopenhauer no realiza —en nuestra opinión— un verdadero análisis de los caracteres propios del concepto de tiempo, ni siquiera en la tabla que recoge sus *praedicabilia a priori* (Schopenhauer, 2003: 79). Creemos, por tanto, que Schopenhauer no llegó a fijar en la forma de un análisis minucioso las intuiciones mencionadas, de manera que podríamos decir que no maneja en su discurso una concepción elaborada del tiempo, sino un conjunto de intuiciones acerca del mismo, y aquello a lo que se refiere como tal en sus textos recoge básicamente este contenido de intuiciones. Pensamos, por ello, que la noción de tiempo es manejada por él *grosso modo*, fijándose ora en tal aspecto, ora en tal otro, en función del objeto particular sugerido por el discurso, y esta consideración fragmentada de la noción de tiempo le lleva incluso a caer en algún malentendido acerca de la misma.

No obstante, creemos que es necesario destacar el mérito y el valor de sus intuiciones en torno al tiempo. Entre las mismas consideramos la más importante aquella que expresa en forma de metáfora, según la cual concibe el tiempo como un impetuoso torrente que se rompe contra la roca del presente, sin llegar a arrastrarla consigo. Es lo mismo que expresa, de manera igualmente gráfica, al imaginar el tiempo como un círculo que girara sin fin, siendo su mitad descendente el pasado y la ascendente el futuro, y constituyendo su punto superior, en contacto con la tangente, un presente estable (Schopenhauer, 2001: 14). Es notable cómo esta intuición principal, que aboga en favor de una posición «estable» —y, por lo tanto, «atemporal»— como fundamento del tiempo, se opone a la imagen más habitual que lo considera como una corriente o sucesión lineal de «ahoras»; a la cual, por cierto, recurre también no pocas veces el propio Schopenhauer.

En cualquier caso, logra conjugar con sumo acierto ambas imágenes, como cuando se refiere a la antinomia de que el tiempo sea subjetivamente *un punto* y objetivamente *una secuencia* cronológica indefinida (Schopenhauer, 1996a: 291); es decir,

que concebida empíricamente la presencia de ese «punto» aparece como lo más fugaz e inaprensible que pueda imaginarse, pero desde la perspectiva metafísica que se eleva sobre las formas del objeto y de la intuición empírica se nos revela como lo único permanente, asimilable al «nunc stans» de los escolásticos (Schopenhauer, 2000a: 221). El mismo enfoque sobre la naturaleza de dicho «punto» se expone como conclusión de su ensayo sobre la crítica kantiana de la psicología racional (Schopenhauer, 1996b: 132-137), según el cual de la reelaboración del paralogismo de la personalidad llevada a cabo por Schopenhauer cabría concluir que en la conciencia empírica del cognoscente es posible señalar la presencia de un «punto» eterno, estable bajo el cambio de las representaciones en el tiempo, lo que posibilitaría la aprehensión de su transcurso.

A partir de esta intuición fundamental, recogida aquí en diferentes propuestas, hemos introducido en nuestro trabajo la noción capital de «posición de presencialidad» del sujeto cognoscente, cuyo despliegue dinámico y categorial, por medio de un procedimiento adecuado de representación, da origen al denominado «campo de presencia». Esa posición de presencialidad —que denominamos «Ahora», y que es del todo diferente del «ahora» que transcurre de manera lineal sucesiva— constituye un «nudo» de categorías temporales, precisamente, las categorías que caracterizan la vivencia del tiempo por parte del sujeto en el marco temporal de su campo de presencia (Toboso, 2004d: cuestiones [1]-[8]).

Por otro lado, Schopenhauer se remite en numerosas ocasiones a la noción más habitual del tiempo «como una línea», a la que nosotros acostumbramos contraponer la declaración de Merleau-Ponty: «El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades» (Merleau-Ponty, 2000: 425). La referencia al tiempo «como una línea» es lo que consideramos un manejo *grosso modo* de la noción de tiempo, al margen del análisis y de la caracterización categorial y dinámica que venimos realizando a lo largo de nuestros trabajos precedentes.¹

Señalemos que el carácter lineal que atribuye Schopenhauer a la noción de tiempo deriva de un conocimiento *a priori* por parte del sujeto que se expresa como *ley de sucesión*. Esta ley, en cuanto modo del principio de razón suficiente, corresponde al denominado *principio de razón suficiente del ser*, según el cual las diferentes partes del tiempo (y del espacio) se determinan unas a otras en orden a dicha relación de sucesión (y de posición). En el tiempo, todo momento es condicionado por el anterior. Tan sencilla es en este caso la razón del ser, como ley de sucesión, porque el tiempo tiene una sola dimensión, y no puede darse en él una multiplicidad de relaciones. Cada momento es condicionado por el anterior, y sólo por aquél anterior podemos llegar a éste; y sólo en cuanto aquél *era*, y ha transcurrido, es éste (Schopenhauer, 1989: 190 y 192).

Debemos matizar, no obstante, en relación con estas palabras, que a lo que Schopenhauer se refiere aquí como «tiempo» corresponde sólo la denominada *línea de los «ahora»*, considerada en nuestro análisis como uno de los dos elementos abstractos pertenecientes a la representación bidimensional del campo de presencia del cognoscente, ligado en este caso a sus *categorías extensivas* (antes / ahora / después), y a su representación en forma de parametrización temporal. No toma en consideración, por tanto, el otro elemento abstracto, asociado en esta ocasión a las vertientes (pasa-

¹ Los artículos «Tiempo y sujeto (I) - (VII)» se han publicado en *A Parte Rei*, 27 - 33 (Mayo 2003 - Mayo 2004). El origen de los mismos se halla en nuestra Tesis doctoral *Tiempo y sujeto: Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo*, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca (Febrero 2003).

do / presente / futuro), en cuanto *categorías distensivas* de dicho campo (Toboso, 2004d: [4] y [6]). Así ocurre también en la mencionada *tabla de los praedicabilia a priori* del tiempo, el espacio y la materia (Schopenhauer, 2003: 79), en la que podemos observar que los predicados que se refieren al tiempo lo hacen de manera casi exclusiva a esa noción de tiempo como una línea de «ahoras», según acabamos de indicar. Así, por ejemplo, el predicado número 2) «Los diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos»; el número 6) «El tiempo es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea tiempo»; el número 11) «El tiempo es intuible *a priori*, aunque sólo bajo la figura de una línea»; el número 20) «En el tiempo por sí solo, todo sería sucesivo»; y el número 26) «Cada instante está condicionado por el anterior y existe sólo en cuanto éste ha dejado de existir.»

Digamos que un tratamiento muy similar de la noción de «tiempo» —considerada como línea de los «ahora»— es el adoptado por Kant, como se muestra a modo de ejemplo en el pasaje siguiente: «El tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El tiempo no puede ser determinación alguna de los fenómenos externos, no pertenece ni a la figura, situación, etc., sino que determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos. Y como esta intuición interior no tiene figura alguna, procuramos suplir esta falta por analogía y nos representamos la sucesión del tiempo con una línea prolongable hasta lo infinito, cuyas diversas partes constituyen una serie que es de una sola dimensión, y derivamos de las propiedades de esta línea todas las del tiempo, exceptuando sólo una, a saber: que las partes de las líneas son simultáneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas.» (Kant, 2002: 121)

La pregunta que nos hacemos ante esta noción lineal de tiempo es: ¿A cuál de las cuatro raíces del *principio de razón suficiente* adscribirla? En primera instancia cabría pensar que a su *tercera raíz*, de manera que se considere el tiempo como la intuición *a priori* de la forma del sentido interno. En tal caso, la *razón de ser* en el tiempo, expresada como *ley de sucesión*, supondría sólo la relación de antes a después entre momentos, pues al tener una sola dimensión el tiempo no admite, como queda dicho, la multiplicidad de relaciones (Schopenhauer, 1989: 192). Por otro lado, en el punto 4) de la tabla ya mencionada de los *praedicabilia a priori* Schopenhauer considera el tiempo como constituido por tres periodos: pasado, presente y futuro, que forman dos direcciones con un punto de indiferencia. En relación con ello, al tratar acerca de la diferencia entre la *motivación* humana y animal (por ejemplo, Schopenhauer, 1989: 153; 2000a: 43; 2000c: 81) se refiere al pasado y al futuro como *conceptos* vinculados a la reflexión y a la representación abstracta, lo que nos llevaría de la *tercera clase* a la *segunda clase* de objetos para el sujeto

Antes de seguir adelante debemos tener en cuenta que 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; si bien, en cuanto a su contenido universal, conserva siempre lo común a todas aquéllas. Entre tales formas cabe distinguir, de manera fundamental, las que se derivan de la explicación y aplicación de tal principio 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 (Schopenhauer, 1989: caps. IV, V, VI y VII). 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. Como correlato subjetivo de estas cuatro clases de objetos encontramos asociado a la primera clase de representaciones el *entendimiento*, a la segunda la *razón*, a la tercera la *sensibilidad pura*, y a la cuarta clase el sentido interno o, en general, la conciencia de uno mismo, o *autoconciencia*.

Volviendo a la noción general de tiempo manejada por Schopenhauer ésta debería ser considerada, entonces, como una intuición *a priori* bajo el aspecto de una línea unidimensional sobre la que la sucesión se efectúa de antes a después, que es, a su vez, la forma del sentido interno como «órgano» de la autoconciencia en que se desarrolla la ley de motivación, y cuyos períodos son el pasado, el presente y el futuro. A nuestro modo de ver todo esto es confuso, desde el punto de vista del análisis de las representaciones vinculadas al principio de razón, y revela la consideración *grosso modo* ya mencionada de la noción de tiempo por parte de Schopenhauer, al margen de su análisis y de su caracterización categorial necesaria.

En el contexto de la teoría del tiempo que hemos ofrecido (Toboso, 2004d: [1]) proponemos como idea básica que la vivencia del mismo por parte del sujeto implica la superposición de tres «escenarios» diferentes; a saber: El *escenario 1*, conformado por el conjunto de las categorías temporales de su campo de presencia; el *escenario 2*, ligado a la posición de presencialidad del cognoscente; y el *escenario 3*, que recoge la cualidad temporal que denominamos *Presencia*, característica del *sujeto puro del conocimiento*. La superposición de estos tres escenarios, y la diferente modulación de unos sobre otros, da origen a la vivencia subjetiva del tiempo y a la variedad de sus modos (Toboso, 2004d: [23], [64], [66]).

Es de suponer que a partir de una crítica de la noción de *tiempo* manejada por Schopenhauer, derivada del análisis minucioso de la misma realizado en nuestros trabajos, se puedan extraer conclusiones referentes a otros aspectos de su pensamiento en los que dicha noción intervenga de una manera decisiva. Tal es el caso, en nuestra opinión, de la denominada *autoconciencia*. Ésta consistiría en la conciencia de *uno mismo*, en oposición a la conciencia de *las demás cosas*. Como «órgano» de la misma podemos considerar el denominado *sentido interno*. Schopenhauer se refiere a él en los términos siguientes: «Se ha hablado de un *sentido interno*, como órgano de la autoconciencia, lo que habrá que entender en un sentido figurado mejor que en sentido propio, ya que la autoconciencia es algo inmediato. Sea como quiera, nuestra siguiente pregunta tiene que rezar así: ¿qué contiene la autoconciencia?; o, ¿cómo el hombre adquiere de manera inmediata la conciencia de su propio yo? Respuesta: siempre como algo *que quiere*.» (Schopenhauer, 2000c: 54)

Al indagar acerca de la clase de objetos que se enmarcan en el ámbito de conocimiento de la autoconciencia nos situamos ante lo que Schopenhauer (1989: cap. VII) denomina la «cuarta clase de objetos para el sujeto». Llama la atención que esta clase de *objetos* de la facultad representativa «no comprenda más que *un* sólo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato del sentido interno, *el sujeto de la volición*, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido inter-

no, y por eso aparece sólo *en el tiempo*, no en el espacio». Este «sujeto de la volición» no es otra cosa que el sujeto cognoscente convertido en objeto de conocimiento para *sí mismo*, en virtud de lo cual «el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un *volente*, no como un *cognoscente*» (Schopenhauer, 1989: 202 y 203), pues como forma más general posible de todo conocimiento hemos de suponer, en todo caso, tanto un sujeto cognoscente como un objeto conocido; en este caso, el referido sujeto volente.

En lo tocante a la «cuarta clase» de objetos para el sujeto, en ella aparece lo conocido 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* por la vía del sentido interno, no se puede separar, sin embargo, de aquél que se refiere a la sucesión de las acciones por parte del cuerpo. Así, el *sujeto cognoscente* llega a conocer tal «objeto» —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 que su propio cuerpo mediatiza. Si nos remitimos al objeto único de la «cuarta clase» diremos, por tanto, que, en el ámbito de la autoconciencia, el sujeto cognoscente se conoce a sí mismo —mediante el sentido interno— como si se hallase 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 mediatiza y objetiva toda la serie de movimientos y acciones debidas a los *motivos* —tanto intuitivos como abstractos— representados en el marco temporal de su campo de presencia (Toboso, 2004d: [3] y [25]).

Ahora bien —como expresa Schopenhauer— la *identidad* del volente con el cognoscente, por medio de la cual la palabra «Yo» incluye y designa a ambos, «es el nudo del mundo, y, por tanto inexplicable.» (Schopenhauer, 1989: 206) Quiere decir con ello que la identidad establecida entre la voluntad y el cuerpo, conforme a su naturaleza, nunca puede ser demostrada, es decir, no puede ser deducida como conocimiento mediato de otro conocimiento inmediato, porque tal identidad es lo más inmediato que cabe concebir. Supone, por ello, un conocimiento *sui generis*, cuya expresión puede ser, en general, la siguiente: Mi cuerpo, en cuanto *objeto inmediato*, no es sólo una de mis representaciones y un «objeto entre otros objetos», sino que, teniendo en cuenta la voluntad, corresponden ésta y aquél a una misma cosa, si bien el cuerpo se muestra como la *objetivación* y el reflejo fenoménico de la voluntad (Schopenhauer, 2000a: 92).

Debemos notar, además, que la identidad entre el cognoscente y el volente no es una identidad entre «sujetos», a pesar de haber empleado para el volente la denominación de *sujeto volente*, o *sujeto de la volición*. Lo que se expresa por medio de tales denominaciones es el hecho de que, al afrontar el conocimiento del objeto único de la autoconciencia, el *sujeto* que ha de juzgar —el cognoscente— es el *objeto* mismo sometido a juicio —el volente—; de ahí la utilización del término «sujeto» como referencia a ambos, si bien, como queda dicho, en el ámbito que aquí mencionamos, el sujeto se conoce *a sí mismo* sólo como un volente, y no como un cognoscente; pues el «Yo» que tiene la representación —el sujeto cognoscente— no puede nunca llegar a ser representación u objeto, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición para las mismas. Sobre esta cuestión fundamental leemos: «El sujeto del conocer no puede nunca ser conocido, esto es, no puede nunca hacerse objeto, representación; pero como tenemos no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad.» (Schopenhauer, 1989: 203 y 205). 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 (Schopenhauer, 1987: 142).

En términos de la autoconciencia, la voluntad es reconocida, por tanto, 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 (Schopenhauer, 2000a: 90 y 92). El conjunto de tales acciones se rige mediante la *ley de motivación*, ligada al sentido interno que permite al cognoscente la conciencia de *sí mismo*. A la hora de explicar su idea de *motivación*, Schopenhauer propone tener en cuenta que, a través del sentido interno, el sujeto conoce su propio cuerpo como sede y órgano de la voluntad, que actúa «hacia afuera» y cuyos actos se suceden *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 siempre 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 presencia del cognoscente es, precisamente, el *motivo*, y supone, por así decirlo, la materia del acto de voluntad, ya que, en términos intencionales, éste siempre *se endereza hacia* aquél, y sólo en relación con tal objeto (motivo) puede la *acción* ser concebida (Schopenhauer, 2000c: 53). De acuerdo con la denominada *ley de motivación* —que corresponde a la expresión del principio de razón suficiente en el ámbito de la autoconciencia—, el *acto de voluntad*, o la *acción*, se sigue, de manera necesaria, a partir de la representación del motivo en el campo de presencia del cognoscente (Toboso, 2004d: [26]).

Dentro del marco de representación del campo de presencia, y teniendo en cuenta la estructura categorial del mismo en términos de la combinación entre categorías distensivas y extensivas, es posible hacer abstracción de sus caracteres distensivos y pasar de la posición de presencialidad del sujeto cognoscente en el Ahora a una especie de «ahora» *objetivo* que, en combinación con su horizonte categorial extensivo (antes / después) determina la línea de los «ahora». Consideramos que este procedimiento de abstracción provoca lo que vamos a denominar la *objetivación* del Ahora —que caracteriza la posición del cognoscente— en forma del «ahora» —en que se manifiesta el acto de voluntad del volente—. A tal respecto, podríamos decir que, en el marco temporal del campo de presencia, la línea de los «ahora» constituye el dominio —el marco para la objetivación— del volente, tanto como el Ahora constituye el dominio y la posición del cognoscente, y que la pareja («ahora» / volente) representa la versión paralela, de carácter *objetivo*, de la pareja (Ahora / cognoscente), que sería su contrapartida de naturaleza *subjetiva* (Toboso, 2004d: [36]).

Al plantear el proceso de motivación en términos del sujeto cognoscente y del sujeto volente, el denominado «nudo del mundo», que establece la identidad entre ambos, puede representarse por medio de la ubicación del «ahora», en que se manifiesta el volente, *en* el Ahora, que es la posición de presencialidad del cognoscente. Así, la coincidencia de ambas posiciones —el «ahora» del volente *en* el Ahora del cognoscente (Figura 1)— nos remite, de nuevo, a la doble naturaleza del sujeto en el ámbito de conocimiento de la conciencia de *sí mismo*, en el que —como queda dicho— el sujeto que ha de juzgar (el cognoscente) es, a la vez el objeto mismo (el volente) so-

metido a juicio (Toboso, 2004d: [37]). Esta consideración recoge también la propuesta de Schopenhauer, de acuerdo con la cual el Ahora constituiría el *punto* de contacto del objeto (el volente), cuya forma es el tiempo, con el sujeto (el cognoscente), quien en lo relativo a la forma nada tiene que ver con ninguna de las configuraciones del principio de razón, pues el principio de razón constituye sólo la forma del objeto en general, no la del sujeto (Schopenhauer, 2001: 14).

De acuerdo con lo dicho, por medio de la autoconciencia el sujeto cognoscente no se conoce a sí mismo en cuanto tal, sino como sujeto volente en el acto de voluntad dado en el «ahora». Notemos que este «ahora» supone una determinación extrínseca de cara al volente, en el sentido de que se le pueden atribuir diferentes puntos-«ahora» de la línea que los reúne como elemento abstracto del campo de presencia. En el caso del cognoscente no ocurre lo mismo. El Ahora supone —digámoslo así— una determinación intrínseca y, en cuanto posición de presencialidad, es la única que se le puede atribuir. Este carácter intrínseco del Ahora con relación al cognoscente implica, pues, que no se pueda plantear la posibilidad de desligar el uno del otro. De esta manera, lo que del lado del objeto se muestra como la pareja («ahora» / volente), del lado del sujeto lo vamos a expresar como la *unidad* (Ahora - cognoscente). En la Figura 1 ilustramos estas consideraciones, así como la ya mencionada, relativa a la ubicación del «ahora» del volente en el Ahora del cognoscente.

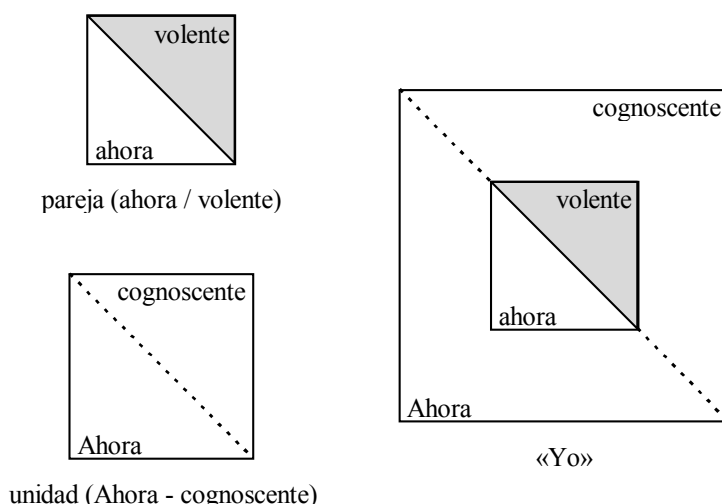


Figura 1: La identidad entre el volente y el cognoscente, y su ubicación en el Ahora.

A propósito de la instalación del cognoscente en el Ahora, en cuanto posición de presencialidad suya, es importante que no nos dejemos llevar por una objetivación desmedida de la misma considerando, tal vez, que el cognoscente se instalase en ella como si se tratara de una posición ajena (pero accesible), desde la que le fuese dado experimentar su propia vivencia del tiempo; antes bien, lo que proponemos es que la subjetividad reclama para sí dicha posición de presencialidad, al margen de la cual no es posible tomar en consideración, como tal, la noción misma de sujeto cognoscente. Por lo tanto, remitirnos a este sujeto, en su aspecto temporal, y haber de tener en cuenta su presencialidad en el Ahora pensamos que deben constituir una y la misma cosa. Es decir, el sujeto cognoscente no es un «alguien» que tomara posición en «al-

go» que es el Ahora. Nuestra propuesta supone que tales «alguien» y «algo» son una misma cosa.

El sujeto cognoscente es —como queda dicho— el que conoce y no puede ser conocido. Es, pues, la base del mundo y la condición puesta de antemano de todo objeto cognoscible, el cual no existe si no para tal sujeto. Pues no hay otra verdad más cierta, más independiente, ni que necesite menos pruebas —en opinión de Schopenhauer— que la de que todo lo que puede ser conocido no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra, *representación*. «El mundo es mi representación»; esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella. «Cuando el hombre conoce esta verdad estará para él claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra»; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación necesaria con otro ser que lo conoce, y que es él mismo.

El mundo como representación tiene, pues, dos polos necesarios, esenciales e inseparables. El uno es el objeto, cuya forma es el tiempo y el espacio y, por tanto, la multiplicidad. Pero el otro, el sujeto, está *fuera del tiempo* y del espacio, pues se halla totalmente e indiviso en cada ser capaz de representación, y si desapareciesen todos y cada uno de ellos desaparecería también el mundo como representación. Los dos polos mencionados son inseparables, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por, y para, el otro. Se limitan recíprocamente; allí donde el objeto comienza termina el sujeto. La comunidad de sus límites se manifiesta precisamente en que las formas esenciales y generales de todo objeto (espacio, tiempo y causalidad) pueden ser halladas y conocidas completamente partiendo del sujeto, y sin llegar al conocimiento del objeto; hablando en lenguaje kantiano, existen *a priori* en nuestra conciencia cognoscitiva. La expresión conjunta de todas las formas del objeto, conscientes *a priori*, constituye el principio de razón suficiente. De manera que todo lo que conocemos puramente *a priori* no es sino el contenido de este principio y lo que de él se sigue, y en él se recoge todo nuestro conocimiento cierto *a priori*. Todo objeto posible está subordinado a este principio (Schopenhauer, 2000a: 19-21).

«El mundo es mi representación» —afirma Schopenhauer— es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que cualquiera la entienda en cuanto la oye. Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el del simple *fenómeno*. Descartes fue el primero en alcanzar el grado de reflexión exigido por esta verdad fundamental y, en consecuencia, la convirtió —aunque provisionalmente y sólo en forma de dificultad escéptica— en el punto de partida de su filosofía. Al considerar el *cogito ergo sum* como lo único cierto y la existencia del mundo como provisional y problemática, descubrió realmente el punto de partida esencial y único correcto, al tiempo que el verdadero punto de apoyo de toda filosofía. Este apoyo esencial e indispensable es *lo subjetivo, la propia conciencia*, pues sólo ella es y sigue siendo lo inmediato. Todo lo demás, sea lo que sea, se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que *depende de ella*, pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí mismo para identificarse inmediatamente con las cosas distintas de él, sino que todo aquello de lo que está seguro, de lo que tiene noticia inmediata, se halla en el interior de su conciencia. Más allá de ésta no puede haber ninguna certeza *inmediata*; pero los primeros principios de una ciencia han de poseer dicha certeza.

«Por consiguiente, la filosofía verdadera tiene que ser, en todo caso, *idealista*; incluso ha de serlo para ser simplemente honesta.» Admitir el mundo objetivo como propiamente existente es adecuado el punto de vista empírico de las restantes ciencias, no así al de la filosofía, que ha de remontarse hasta lo primero y originario. Pero sólo la *conciencia* está inmediatamente dada, así que el fundamento de la filosofía se limita a los hechos de la conciencia, o sea que es, esencialmente, *idealista*. «El realismo, recomendable al rudo entendimiento por sus visos de autenticidad, parte de un supuesto arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia.» Pues el que la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un ser que las representa y, por lo tanto, el mundo objetivo sólo exista *como representación*, no es una hipótesis, y aún menos una sentencia inapelable o una paradoja planteada por razones de disputa; sino que es la verdad más cierta y simple, cuyo conocimiento sólo lo dificulta el hecho de que es demasiado sencilla, y no todos tienen la reflexión suficiente como para remontarse hasta los primeros elementos de su conciencia de las cosas (Schopenhauer, 2003: 31-33).

Como ya hemos mencionado, no sólo la conciencia de las demás cosas —es decir, la percepción del mundo externo—, sino también la autoconciencia, incluye un cognoscente y un conocido; en otro caso, no sería *conciencia*. Pues ser consciente consiste en conocer, para lo que hace falta siempre un cognoscente y un conocido. De ahí que tampoco la autoconciencia podría existir si en ella no se contrapusiera al cognoscente algo conocido diferente de él. Así como no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede existir un sujeto sin objeto, es decir, un cognoscente sin algo distinto de él que sea conocido. Por eso resulta imposible una conciencia que no sea nada más que inteligencia pura. «La inteligencia se asemeja al sol, que no ilumina el espacio si no existe un objeto en el que se reflejen sus rayos.» El cognoscente mismo, en cuanto tal, no puede ser conocido, pues en tal caso sería *lo conocido de otro cognoscente*. En el caso de la autoconciencia —como ya hemos señalado— encontramos que *lo conocido* no es otra cosa que la voluntad (Schopenhauer, 2003: 240).

Como imagen sensible de la conciencia se nos sugiere (Schopenhauer, 2003: 241) el siguiente símil relativo a las plantas. Éstas tienen, como es sabido, dos polos, la *raíz* y la *corola*. Aquella tiende hacia la oscuridad, la humedad y el frío; la otra, en cambio, hacia la luz, la sequedad y el calor. Como el punto de indiferencia de estos polos en el que ambos se encuentran tenemos, a ras de tierra, el *rizoma*. La raíz representa, en este símil, la voluntad, la corola el intelecto; y el punto de indiferencia de ambos, el rizoma, sería el «Yo» que, en cuanto límite común, pertenece a los dos. Él es el sujeto idéntico del conocer (cognoscente) y del querer (volente), cuya identidad denomina Schopenhauer en diversas ocasiones «el milagro *por antonomasia*». Él es el punto de comienzo y conexión de todo el fenómeno, es decir, de la objetivación de la voluntad.

Cerramos aquí estas consideraciones de marcado carácter «fenomenológico» — que nos serán útiles en lo que sigue—, para volver al tema que nos ocupaba. Como ya hemos mencionado, la *autoconciencia* no tiene por forma el espacio, sino sólo *el tiempo*; de ahí que nuestro pensamiento, como nuestra intuición, no se lleve a cabo en tres dimensiones, sino sólo en *una*, es decir, sobre una línea sin anchura ni profundidad. De aquí nacería la mayor parte de las imperfecciones esenciales de nuestro intelecto, pues sólo podemos conocer *en sucesión* y ser conscientes de una cosa cada vez, y ello además bajo la condición de que mientras tanto olvidemos el resto y no seamos conscientes de ello. El intelecto aprehende sólo en forma sucesiva y, para concebir lo

uno, tiene que dejar ir lo otro sin retener nada más que sus huellas, que se hacen cada vez más débiles. A esta imperfección del intelecto se debe el carácter rapsódico y con frecuencia *fragmentario* del curso de nuestro pensamiento, del que nace una irremediable *dispersión*, además del *olvido*.

Es asombroso —afirma Schopenhauer— que, con una mezcla tan heterogénea de representaciones y fragmentos de pensamiento de todo tipo, que se entrecruzan constantemente en nuestra cabeza, no terminemos totalmente confundidos, sino que seamos siempre capaces de poder orientarnos y de armonizarlo todo. Resulta manifiesto que tiene que existir un hilo conductor en el que todo se enhebre, ¿cuál es? La memoria por sí sola no basta, ya que tiene limitaciones esenciales que la hacen sumamente incompleta y poco fiable. El *yo lógico*, o la *unidad sintética trascendental de la apercepción* kantiana, son expresiones que difícilmente servirán para hacer el tema comprensible.² La proposición kantiana: «El *yo pienso* tiene que acompañar a todas nuestras representaciones», es insuficiente, pues el *yo* es una magnitud desconocida, un secreto en sí mismo. «Lo que otorga unidad y cohesión a la conciencia constituyendo su base y su soporte permanente a través de todas sus representaciones, no puede estar condicionado por la propia conciencia ni ser por ello una representación: antes bien, tiene que ser el *prius* de la conciencia y la raíz del árbol del que aquella es el fruto. Eso, afirmo yo, es *la voluntad*: sólo ella es inmutable, realmente idéntica, y ha generado la conciencia para sus fines. Por eso es también ella la que le da unidad y cohesión a todas sus representaciones y pensamientos, acompañándola, por así decirlo, como un bajo fundamental continuado.» (Schopenhauer, 2003: 176)

Llegamos con ello a uno de los aspectos fundamentales del tema que abordamos en el presente trabajo. A grandes rasgos lo expresaríamos así: ¿Cómo se explica la *unidad de la conciencia* que subyace a la unidad de sus representaciones? Para Schopenhauer —como acabamos de mostrar— es *la voluntad* lo único permanente e inalterable en la conciencia; lo que conecta todos sus pensamientos y representaciones; lo que domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas. En el fondo —nos dice— «es de ella de lo que hablamos cuando la palabra «yo» aparece en un juicio. Es, pues, el verdadero punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma: pero no pertenece ella misma al intelecto, sino que es su raíz, origen y soberana.» (Schopenhauer, 2003: 176)

La voluntad se nos presenta, asimismo, como *lo conocido* en la autoconciencia, según hemos mencionado. Al preguntar por sí mismo a la autoconciencia el cognoscente recibe por respuesta la sucesión *en el tiempo* —considerado como la forma del sentido interno— de los actos de voluntad por parte del sujeto volente. «Si miramos dentro de nosotros, nos vemos siempre *queriendo* —destaca Schopenhauer—.» El tipo de autoconciencia que plantea se limitaría, pues, al conocimiento de la *razón suficiente del obrar*. De hecho, la cuarta raíz del principio de razón suficiente es denominada *ley de motivación* o *principio de razón suficiente del obrar*. Explica, precisamente, la relación entre la presencia del motivo en la conciencia y el acto de voluntad que se desencadena en forma de acción motivada por aquél (Schopenhauer, 1989: 206-208). El sujeto

² Acerca de la noción kantiana de «unidad sintética de apercepción», véase Kant, *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, Libro I, Capítulo II, Sección segunda, § 16 de la segunda edición.

de tales acciones es el sujeto del querer, es decir, el sujeto volente, el cual es, a su vez, el objeto inmediato del sentido interno en el ámbito de la autoconciencia.

Notemos que el conocimiento de la voluntad se ofrece objetivado en la forma de sujeto volente, por ello únicamente la identidad —ya mencionada— del volente con el cognoscente es lo que permite interpretar este conocimiento como «auto-conciencia», es decir, conocimiento (de sí mismo) referido al cognoscente. Por lo tanto, puede decirse que el cognoscente se conoce a sí mismo por su identidad con lo conocido (el volente), que se da como la sucesión de actos de voluntad *en el tiempo*, en cuanto forma del sentido interno. Figurando la voluntad como el núcleo y la condición interna de tales actos, resulta inmediato considerarla como el objeto último de dicha autoconciencia. Este es, básicamente, el planteamiento de Schopenhauer.

Nuestro análisis acerca de la autoconciencia es diferente. Schopenhauer considera al sujeto volente como su objeto inmediato. Cabe pensar, entonces, que la autoconciencia que plantea no se dirige de un modo directo hacia el cognoscente, sino que éste se convierte en «objeto» de la misma sólo en virtud de su identidad (el «nudo del mundo», el «milagro *por antonomasia*») con el volente. Por medio de esta autoconciencia llegamos al cognoscente alargando el camino a través del volente y de la ley de motivación, y encontrando, a la postre, la voluntad como el objeto último de la misma. Vamos a plantearnos, por nuestra parte, la posibilidad de explorar una vía más directa. Para ello tomamos en consideración, como punto de partida, la Figura 1 y centramos la atención, no tanto en la pareja («ahora» / volente), sino en la que hemos denominado *unidad* (Ahora - cognoscente). Nuestra idea —a grandes rasgos— consistirá en acceder al cognoscente, no a través del volente y sus acciones, sino por medio del Ahora, en cuanto éste constituye su propia e inseparable posición de presencialidad.

En nuestra propuesta teórica acerca del tiempo hemos tratado extensamente acerca del Ahora (Toboso, 2004d: [6]-[8]). Traemos a colación aquí, únicamente, los aspectos en que se basará nuestra argumentación actual. Vimos allí que como consecuencia de la reelaboración del paralogismo kantiano de la personalidad llevada a cabo por Schopenhauer cabía concluir que en la conciencia empírica del cognoscente ha de ser posible señalar *a priori* la presencia de un *punto* eterno, estable bajo el cambio en el tiempo de las representaciones. Esta conclusión se relaciona, asimismo, con la consideración según la cual el sujeto cognoscente —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, para nosotros, el Ahora, que interpretamos como la posición de *presencialidad* del sujeto cognoscente. De acuerdo con aquél autor (Schopenhauer, 2003: 291), estaríamos hablando del *punto* necesario de unidad de la conciencia, o *yo teórico*, implícito en la noción kantiana de la *unidad sintética de apercepción*, en la que se ensartan todas las representaciones como las cuentas en un collar, y gracias al cual el «yo pienso», en cuanto hilo del collar, «tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones.» A tal respecto, Schopenhauer se erige en intérprete de Kant y propone que lo que éste entiende por unidad sintética de apercepción no es otra cosa que el *centro* inextenso de convergencia de los radios de la esfera que engloba todas nuestras representaciones; es decir, tal sería el sujeto cognoscente, correlato subjetivo de toda representación (Schopenhauer, 2000b: 60).

Notemos, por otra parte, que al hablar del *sujeto cognoscente* debemos entender esta noción como «*sujeto*» de la conciencia. El matiz a tener en cuenta es que la idea de «sujeto» aparece ya cargada de significado adicional, y —según pensamos— esto es inconveniente. Por ello, creemos necesario aligerar esa carga de significado añadido —que sugiere «personalizar» la noción de «sujeto»— atribuyendo a este último término el sentido general de «substrato» de propiedades; en el caso que aquí nos ocupa de una sola propiedad, la conciencia. Por su peculiar forma de darse como *unidad*, vamos a identificar dicha noción de «substrato» con esta idea de *unidad*, de manera tal que al decir *sujeto* («substrato») de la conciencia estemos diciendo *unidad de la conciencia*. De este modo se mitiga la tendencia a concebir erróneamente el sujeto de la conciencia como un «alguien». Cabría decir que, con relación a la conciencia, dicho «sujeto» no debe pensarse como un «alguien», sino más bien como «algo» de la misma, su propia *unidad*.

Como ya hemos mencionado, nuestro planteamiento de la autoconciencia aspira a que su propia posición de presencialidad —el Ahora— nos facilite el acceso al sujeto cognoscente. En virtud de la antedicha unidad (Ahora - cognoscente), ilustrada en la Figura 1, vamos a interpretar la *presencialidad* como una propiedad, ya no sólo del Ahora, sino del cognoscente mismo. Teniendo en cuenta que tal sujeto cognoscente no representa otra cosa que la unidad de la conciencia, interpretamos el Ahora como la posición de presencialidad de esta unidad, lo que nos lleva a concebir la *unidad de la conciencia* como *presencialidad*.

Expresemos brevemente lo que, de acuerdo con nuestra propuesta teórica, entendemos por tal «presencialidad» (Toboso, 2004d: [16]-[18]). Podríamos decir que la *presencialidad* define la cualidad del Ahora por la que éste puede ser interpretado como el *punto fijo* de la vivencia del tiempo por parte del sujeto cognoscente, según vimos con anterioridad. Es importante notar, al respecto, que en el Ahora, en cuanto posición de presencialidad del cognoscente, se dan cita tanto el «presente» como el «ahora», debido a que sobre tal *punto fijo* se articula la combinación y el entrelazamiento de los denominados gradientes 1) y 2), en cuyos términos se experimenta el transcurso del tiempo (Toboso, 2004d: [9]-[18]). Cabe destacar que, en virtud de tal combinación, el Ahora aporta al sujeto cognoscente la perspectiva general que le permite vincular entre sí las categorías distensivas y extensivas, debido a la consideración unitaria del «presente» y del «ahora» propiciada por dicha posición. La combinación entre el «ahora» y el «presente», dentro del Ahora, es la responsable de los lazos entre categorías que se muestran en la Figura 2; uno de ellos entre las categorías *antes* y *pasado* —del «presente» hacia el «ahora»—, y el otro —del «ahora» hacia el «presente»— entre las categorías *futuro* y *después*.

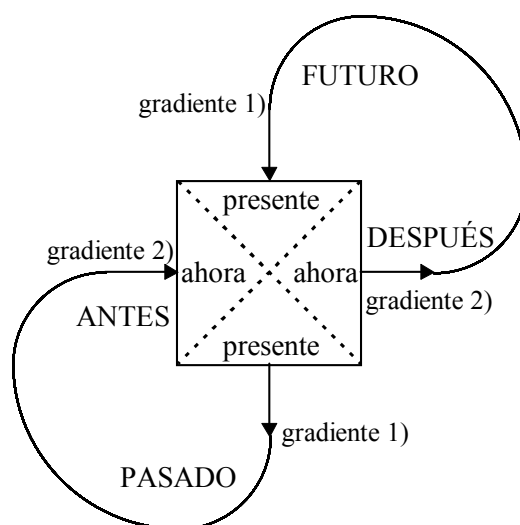


Figura 2: La estructura categorial y dinámica del Ahora.

En tales condiciones, notemos que es el propio cognoscente quien, desde su posición en el Ahora (el cuadrado, en la Figura 2), promueve la vinculación y el entrelazamiento de los dos conjuntos de categorías antedichos, llegando a asumir que el *antes* tiene que ver con el *pasado*, así como el *futuro* con el *después*; la posibilidad de esta prolongación de unas categorías en otras, por medio del Ahora, requiere —según hemos dicho— la consideración del «ahora» y del «presente» desde la perspectiva unitaria que ofrece su ubicación conjunta en el Ahora. Así pues, atendiendo a la vinculación mencionada entre categorías, 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, en su ubicación unificada en el Ahora (Toboso, 2004d: [16]).

Se puede llegar a explicar, por tanto, la presencialidad característica del Ahora en términos de la oposición dinámica 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 1) y 2). En cierto sentido, podemos imaginar que, al entrelazarse en el Ahora, la *fluencia* del «presente» —el gradiente 1)— y la *orientación* del «ahora» —el gradiente 2)— se contrarrestasen (como dos fuerzas contrarias que se estabilizasen), dando como resultado la cualidad de *presencialidad* propia del Ahora, en cuanto posición estable en la que ambos se combinan. Podemos considerar que la Figura 2 aporta una representación gráfica de la presencialidad, que vamos a interpretar en términos de la *recurrencia* inherente al lazo doble que caracteriza la estructura dinámica del Ahora (Toboso, 2004d: [17]).

Al considerar la estructura categorial y dinámica del Ahora (Figura 2), debe quedar muy claro 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 de presencialidad del cognoscente en el Ahora.³ 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» (derecha, sobre dicha línea) se rizaran «hacia el futuro» y a través del pasado llegaran a ser anteriores y, luego, otra vez posteriores, completando así un recorrido incoherente. Esta no es la situación que ilustra la estructura mencionada, sino el antedicho dinamismo entre categorías, acogido y centrado en la posición de presencialidad 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 (Toboso, 2004d: [45]).

Notemos que por medio de su planteamiento de la autoconciencia Schopenhauer no llega a la unidad de la conciencia, al sujeto cognoscente, ya que toma el camino a él a través de sus acciones. Asume desde un principio la imposibilidad de conocerse el cognoscente a partir de sí mismo, y ello que le lleva a transitar el desvío que pasa por el sujeto volente y la ley de motivación. Sus conclusiones expresan que el conocimiento de sí mismo por parte del cognoscente pasa por la sucesión *en el tiempo* de las acciones del sujeto volente. Desde el punto de vista de nuestro planteamiento, esta conclusión pone de manifiesto el carácter mediato del suyo, pues el sujeto de la conciencia —el cognoscente—, es decir, la unidad de la conciencia no es unidad *en el tiempo*, sino unidad *en el Ahora*, esto es, *presencialidad*. En resumen, puesto que la posición de presencialidad del cognoscente es el Ahora, la *unidad* de la conciencia —expresada en la noción de *sujeto* de la misma— deberá buscarse también en el Ahora, y no sobre una línea temporal. Pensamos, en consecuencia, que nuestra vía de acceso al cognoscente es más inmediata que la planteada por Schopenhauer.

Con el advenimiento de la filosofía kantiana, el giro cartesiano hacia el terreno de la subjetividad adquiere forma «transcendental». Kant inicia así el camino hacia el descubrimiento de la *subjetividad transcendental*, retrotrayéndose a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las validaciones de ser objetivas. En la medida en que todo lo empíricamente cognoscible está sometido a las condiciones *a priori* que el *yo transcendental* impone, este último no será, a su vez, accesible a través de ningún modo de experiencia. El yo transcendental kantiano es un sujeto desubstancializado que no forma él mismo parte del mundo. La intuición empírica nos hace presente, por su parte, un *yo empírico*, psicológico, un yo fenoménico que presupone siempre de antemano una subjetividad transcendental constituyente de toda experiencia, incluso de la experiencia de sí mismo (Jáuregui, 2001: 214). «Todas las representaciones tienen una relación necesaria con una conciencia empírica posible; porque si así no fuese, sería completamente imposible tener conciencia de ellas y fuera lo mismo que no existieran. Pero toda conciencia empírica tiene una relación necesaria con una conciencia transcendental (anterior a

³ Para comprender adecuadamente este párrafo importante conviene que tengamos presente la denominada *representación bidimensional del campo de presencia* ilustrada en Toboso (2004d: [4], Figura 4)

toda experiencia particular), es decir, con la conciencia de mí mismo, como apercepción primitiva.» (Kant, 2002: 163)

De acuerdo con el planteamiento kantiano el tiempo es la forma universal de todos los fenómenos. Toda representación, cualquiera que sea su origen —externo o interno, *a priori* o empírico—, pertenece, en tanto modificación de la mente, al sentido interno, cuya forma es el tiempo; en el cual deben todas ordenarse, enlazarse y relacionarse. La temporalidad de la experiencia se fundamenta, pues, en el hecho de que toda representación de objetos, en cuanto tal, forma parte del flujo interno de la conciencia. Esto determina que todo contenido intuitivo sea *múltiple*. En efecto, la intuición es múltiple en tanto podemos distinguir el tiempo en la secuencia de una impresión tras otra. «Contiene en sí toda intuición una diversidad que no se representaría, sin embargo, como tal si la mente no distinguiera el *tiempo* en la serie de las representaciones sucesivas, porque toda representación como *contenida en un momento* equivale a una unidad absoluta.» (Kant, 2002: 159) Tenemos, por tanto, una multiplicidad intuitiva, temporalmente extendida, a la manera de una serie subjetiva de representaciones dada al sentido interno.

Esta multiplicidad supone, sin embargo, alguna forma de *unidad*. La constitución misma de la serie, y el carácter consciente de las representaciones que la conforman requiere —según Kant— el concurso de una función sintética llevada a cabo por una facultad espontánea, como lo es el entendimiento. La sensibilidad pura, por sí misma, es incapaz de dar cuenta de la posibilidad de una intuición, ya que toda conciencia tiene sus raíces últimas en la *apercepción transcendental*, y sólo la colaboración del entendimiento, con sus operaciones sintéticas, puede reconducir lo múltiple dado en la intuición a la *unidad transcendental de la apercepción* (Jáuregui, 2001: 216).

La multiplicidad temporalmente desplegada no podría constituirse efectivamente como serie si no hubiera una conciencia idéntica que fundase la unidad del tiempo y de lo que en él se encuentra. Sin una identidad tal de la conciencia no habría posibilidad de experiencia alguna. Como esto es así de manera *necesaria*, ninguna «síntesis empírica» permitirá enlazar las representaciones de modo que queden referidas a una conciencia idéntica, por un lado, y a un objeto idéntico, por otro. «Toda necesidad tiene siempre por fundamento una condición transcendental. Es, pues, preciso hallar un fundamento transcendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de los elementos diversos de todas nuestras intuiciones.» (Kant, 2002: 160) Sólo una «síntesis *a priori*», es decir, una síntesis universal y necesaria, hará posible la unidad del tiempo y de la experiencia misma, y hará posible, en definitiva, un conocimiento objetivo. «Es, pues, esta condición originaria y transcendental la *apercepción transcendental*. La conciencia de sí mismo, a consecuencia de las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna, es puramente empírica, siempre mudable y no puede dar en el flujo de los fenómenos internos un yo fijo y permanente; comúnmente se la llama *el sentido íntimo* o la *apercepción empírica*. Lo que debe ser necesariamente representado como numéricamente idéntico, no puede concebirse como tal mediante los datos empíricos. Es preciso que sea una condición que preceda a toda experiencia y que la haga posible, dando así valor a tal suposición transcendental... Mas no pueden existir conocimientos en nosotros ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. En tal unidad se funda la posibilidad de toda representación de objetos. Esta conciencia pura, originaria, inmutable, la llamaré *la apercepción transcendental*.» (Kant, 2002: 160) La autoconciencia de la identidad del yo, es decir, la *apercepción transcendental*, es, pues, el fundamento

último sobre el que se apoya la unidad de la multiplicidad intuitiva temporalmente extendida.

Ahora bien, esta suerte de conciencia de unidad de la conciencia no es ella misma una representación más dentro del flujo porque, si así fuese, sería necesario otro yo *idéntico* en el que se fundamentara la unidad de esta representación con el resto de la serie. Aquello que constituye la unidad del tiempo no puede, por tanto, ser situado a su vez *en el tiempo*. Se trata, más bien, de una conciencia vacía de que todas las representaciones convergen en un sólo punto: yo.⁴ «Es, pues, absolutamente preciso que en mi conocimiento toda conciencia [empírica] pertenezca a una sola conciencia (de mí mismo). Hay, por tanto, aquí una unidad sintética de la diversidad (de la conciencia) que se conoce *a priori* y que sirve de modo que el espacio y tiempo fundamentan las proposiciones que conciernen a la forma de la simple intuición. La proposición sintética «que todas las diferentes conciencias empíricas deben reunirse en una sola conciencia de sí mismo», es absolutamente el primer principio sintético de nuestro pensar en general. Pero es preciso no olvidar que la simple representación yo en relación a todas las otras (cuya unidad colectiva hace él posible) es la conciencia transcendental.» (Kant, 2002: 163) El yo *transcendental* es un sujeto atemporal y lógico, cuya identidad no debe confundirse con la permanencia de un «alguien» real subyacente al curso de sus representaciones. Cabe concluir, entonces, que la unidad de la serie temporal subjetiva de los estados internos remite siempre a una instancia lógica constituyente que necesariamente se encuentra *fuera del tiempo* (Jáuregui, 2001: 218).

Es importante notar que Kant, guiado por una noción empirista de «percepción interna», considera que todo acceso al yo a través del sentido interno nos conduce sólo a una esfera psicológica, empírica. «Todo lo que por un sentido es representado es siempre un fenómeno y, o no debe reconocerse un sentido interno, o el sujeto que es objeto del mismo no puede ser representado por este sentido sino como un fenómeno, y no como él se juzgaría a sí mismo, si su intuición fuera simplemente espontánea, es decir, intelectual. [...] las determinaciones del sentido interno deben ordenarse precisamente en cuanto fenómenos en el tiempo, de la misma manera que ordenamos en el espacio las determinaciones de los sentidos externos. [...] por lo que concierne a la intuición interna, no conocemos nuestro propio sujeto más que como fenómeno, no como lo que es en sí.» (Kant, 2002: 129 y 176) Siendo este el caso, el yo transcendental debe plantearse como una condición *a priori* para la unidad de la conciencia empírica. Al hacerlo así, no obstante, el yo transcendental queda reducido —en palabras de Schopenhauer— a «una magnitud desconocida, un secreto en sí mismo».⁵

Si se considera con atención su planteamiento, notaremos que Kant —al remitirse a un tiempo lineal como forma del sentido interno— interpone una brecha entre la *unidad* atemporal del yo transcendental y la *diversidad* en ese tiempo del yo empírico dada al sentido interno. Pretende, no obstante, cerrarla por medio de su doctrina de la «triple síntesis», de manera tal que la diversidad dada en la intuición requeriría, para su uni-

⁴ Recordemos la interpretación de la unidad sintética de apercepción por parte de Schopenhauer, según el cual ésta no es otra cosa que el centro inextenso de convergencia de los radios de la esfera que engloba todas nuestras representaciones; es decir, el sujeto cognoscente, correlato subjetivo de toda representación (Schopenhauer, 2000b: 60).

⁵ En el camino hacia la subjetividad cognoscente, por la vía de la autoconciencia, Schopenhauer declara haber llegado más allá que Kant al proponer la voluntad como el en sí de nuestro propio fenómeno, desvelando así la naturaleza críptica que dicha subjetividad había adquirido con Kant (Schopenhauer, 2000b: 110).

dad, ciertas operaciones sintéticas de enlace de representaciones llevadas a cabo por el entendimiento.⁶

Nuestra crítica a la noción kantiana de autoconciencia —y a la intervención del tiempo como elemento de la misma— se dirige hacia su noción de *sentido interno*. Lo primero que debemos hacer es reiterar el carácter marcadamente lineal del tiempo que interviene en la autoconciencia kantiana, como forma del sentido interno, tal y como se muestra en los párrafos que siguen, a añadir a otros ya citados: «No podemos concebir una línea sin trazarla en el pensamiento, ningún círculo sin describirlo, ni representarnos las tres dimensiones del espacio sin *tirar* de un mismo punto tres líneas perpendiculares entre sí. Tampoco podríamos representarnos el tiempo sin *tirar* una línea recta (que debe ser la representación exterior figurada del tiempo), y atender al acto de la síntesis de lo diverso por el cual determinamos sucesivamente al sentido interno y mediante éste a la sucesión de esta determinación que en él tiene lugar. [...] cómo puedo yo ser para mí mismo un objeto, es decir un objeto de intuición y de percepciones internas. Es fácil probar que esto debe ser realmente así, si se reconoce que el espacio es una forma pura de los fenómenos de los sentidos externos, y que el tiempo, que no es un objeto de la intuición externa, sólo es representable bajo la forma de una línea que trazamos, sin lo cual no podemos conocer la unidad de su medición. [...] aun para que podamos concebir cambios internos, es menester que nos representemos el tiempo de una manera figurada, como forma del sentido interno, por una línea, el cambio interior por el trazado de esta línea (por el movimiento) y por consiguiente, nuestra existencia sucesiva en diferentes estados por una intuición exterior.» (Kant, 2002: 175, 176 y 232) No somos, por supuesto, los primeros en advertir en el planteamiento kantiano una «excesiva asimilación de la representación del tiempo con la de la línea recta» (Jáuregui, 2001: 222).

Destaquemos también que en la expresión general «unidad de la conciencia» el término «unidad» aparece como antagonista necesario de la «diversidad» *en el tiempo* de la conciencia empírica. Pensamos que la adopción, sin un análisis previo, del tiempo «como una línea» como forma del sentido interno, supone el origen de las dificultades que aquí nos ocupan, pues tal noción de tiempo lineal *diversifica* el conjunto de representaciones ligado a la conciencia empírica, generando de este modo la necesidad de unificarlo. La diversificación de la conciencia empírica por efecto de la adopción de un tiempo lineal —como forma del órgano de la autoconciencia— es común a los planteamientos de Kant y Schopenhauer, y les obliga a adoptar soluciones particulares de cara a la recuperación de la necesaria unidad de la conciencia que se expresa en la representación simple «Yo». En el caso del tratamiento kantiano, ya hemos mencionado su *regreso* a la subjetividad transcendental por medio de la triple síntesis. Schopenhauer, por su parte, sitúa la voluntad, esencial e indivisa, como el fundamento de la serie de acciones, repartidas en el tiempo, por parte del sujeto volente. Notemos que, en ambos casos, el estar «fuera del tiempo», tanto del yo transcendental como de la voluntad, debe interpretarse como no estar sometidos a la diversificación de representaciones provocada por la línea temporal.

⁶ Libro Primero de la Analítica Transcendental, Capítulo II, Sección Segunda: Principios «a priori» para la posibilidad de la experiencia (en la primera edición). Las tres síntesis que se exponen son la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto. Toda esta Sección Segunda fue completamente modificada por Kant en la segunda edición de la Crítica de la razón pura.

Que la autoconciencia deba ser algo *inmediato*, implica que debemos considerar su «órgano» —el sentido interno— de una manera especialmente cuidadosa, pues éste no podrá *mediar* en el conocimiento que aquí se pone en juego. Pero la elección de una noción de tiempo lineal como forma del sentido interno determina que su diversidad y multiplicidad inherentes se trasladen al conjunto de las representaciones vinculadas al mismo, alejándonos, precisamente, del carácter unitario e idéntico que atribuimos a la conciencia de una manera inmediata. En nuestra opinión, resulta problemático —e incluso paradójico— interpretar el tiempo lineal como la forma del órgano de la autoconciencia, del sentido interno. Pensamos, por tanto, que la noción de tiempo «como una línea» no puede ser considerada adecuadamente como la forma del sentido interno. Hacerlo así trae consigo dificultades, si nos damos cuenta de que el tiempo «como una línea» no enfoca —digámoslo así— hacia la unidad del «substrato» (sujeto) de la conciencia, sino, contrariamente, hacia su diversidad y dispersión *en el tiempo* lineal. La situación que así se plantea se podría asimilar al intento paradójico de tratar de estudiar la célula a través de un telescopio. En nuestra opinión, la unidad de la conciencia no puede estudiarse a través de un sentido «interno» cuya forma sea el mencionado tiempo lineal.

Si el sentido interno debe remitir al sujeto de la conciencia —a la unidad de la conciencia—, proponemos, entonces, que la forma adecuada del mismo no puede ser el tiempo «como una línea» —con su efecto diversificador inherente—, sino el Ahora, en cuanto posición de presencialidad de dicho sujeto. Al tomar el Ahora como la forma de dicho sentido ya no se da el mencionado efecto diversificador de la conciencia empírica, de manera que, en ausencia de *diversidad* de la misma, podremos dejar de referirnos a la antagónica *unidad* de la conciencia e interpretar el carácter fundamental de ésta en términos de *presencialidad*. Proponemos, por lo tanto, interpretar el Ahora como la forma del sentido interno, pero no como la representación del tiempo, que remite —como ya dijimos— a la superposición de los escenarios 1, 2 y 3 (Toboso, 2004d: [1]). Al reconsiderar la noción de tiempo deberemos, a su vez, replantearnos el modo de darse la autoconciencia al sentido interno, tal y como ocurre al pasar del tiempo «como una línea» al tiempo como superposición de escenarios. Si nos replanteamos, pues, la naturaleza del sentido interno, deberemos reconsiderar también la de su objeto; no se tratará ya de la autoconciencia relativa a una conciencia empírica diversificada en un tiempo lineal, sino de la unidad de la conciencia dada como presencialidad en el Ahora (escenario 2).

Suponer que la forma del sentido interno (del órgano de la autoconciencia) sea el tiempo «como una línea» genera —tal es nuestro parecer— la dicotomía tradicional entre una *conciencia transcendental* idéntica, unitaria consigo misma y atemporal, y una *conciencia empírica* múltiple y diversificada en ese tiempo lineal. Remitirnos al escenario 2, que consideramos más adecuado, como la forma del sentido interno deshace —como ya hemos explicado—, en términos de *presencialidad*, el dilema entre las determinaciones de *unidad* y *diversidad* de la conciencia. La solución de este dilema equivale a la disolución de la dicotomía mencionada, de tal manera que la distinción entre una conciencia empírica y una conciencia transcendental pierde su base, para dar paso a la referencia a una *conciencia* (ni empírica ni transcendental) asentada en el escenario 2 (no en la línea temporal ni fuera del tiempo), cuya propiedad definitoria es, en consecuencia, su *presencialidad*. Puesto que la unidad de la conciencia es relativa a su diversidad en el tiempo lineal, eliminada ésta —por la adopción del Ahora como la forma del sentido interno—, la primera perderá su referente, de modo que ya

no resultará necesario apelar a una subjetividad trascendental atemporal con el fin de dar cuenta de la unidad de la conciencia, pues tal unidad se expresará como presencialidad en el Ahora, sin contraponerse por ello a la diversidad en un tiempo lineal.

En nuestra opinión, es una limitación del planteamiento kantiano acerca de la autoconciencia el haber asumido el tiempo lineal como forma del sentido interno —del «órgano» de dicha autoconciencia—, pues la diversidad de representaciones que este tiempo genera le obliga a buscar la unidad de la conciencia en una subjetividad trascendental. Algo parecido puede decirse del planteamiento de Schopenhauer, si bien éste traza el camino hacia la conciencia de *sí mismo* desviándose a través de la ley de motivación. Una vez aceptado que el cognoscente se conoce a sí mismo «queriendo», lo único que resta es mostrar el camino que conduce a esa voluntad. No es la conciencia, por tanto, lo que se diversifica en el tiempo lineal, sino la voluntad convertida en *lo conocido* y en objeto de la autoconciencia. Por eso no se ve llevado Schopenhauer a primar el papel de una subjetividad trascendental como punto de unidad, pues en su lugar sitúa la voluntad como el *en sí* del fenómeno humano (Schopenhauer, 2000b: 110).

Por la autoconciencia la actividad del cognoscente se polariza hacia la conciencia de sí mismo. Se trata de una determinación que se relaciona con la estructura categorial y dinámica del Ahora, y con su propiedad de presencialidad, derivada a partir de la combinación de los gradientes 1) y 2), y de la *recurrencia* inherente a su doble lazo (Figura 2). Debemos señalar, con vistas a una comprensión clara de nuestro planteamiento, que el Ahora, en cuanto posición de presencialidad ligada al (sujeto) cognoscente no puede, al igual que éste, ser conocido de un modo directo. La estructura categorial y dinámica del Ahora llega a ser conocida sólo a través del fenómeno del transcurso del tiempo, de manera que no resulta posible caracterizarla *a priori*, si no es por medio de su expresión en dicho fenómeno. Por esta razón, ya explicamos que nuestro análisis acerca de dicha estructura tiene un carácter *retrospectivo* (Toboso, 2004d: [35])

Es esta una observación que no debe sorprendernos, habida cuenta de que el mismo carácter retrospectivo se aplica al conocimiento de las diferentes facultades cognoscitivas —entendimiento, razón, sensibilidad pura y autoconciencia— del sujeto; es decir, si el cognoscente no puede ser conocido, ¿cómo es que conocemos sus mencionadas potencias cognoscitivas? No las conocemos porque el conocer llegue a ser objeto para nosotros —afirma Schopenhauer—, de lo contrario no habría sobre las mismas tantos juicios contradictorios. Son, más bien, inferidas o, más exactamente, son términos generales para las cuatro clases de representaciones ya expuestas, que son objeto de dichas potencias cognoscitivas. En lo tocante al sujeto cognoscente, correlato necesario como condición de esas representaciones, tales potencias cognoscitivas son abstraídas a partir de sus representaciones y, por consiguiente, se refieren a las clases de representaciones exactamente como se refiere el sujeto en general al objeto en general. Puesto que con el sujeto es dado, a la vez, el objeto (pues si no la palabra no tendría significación), y del mismo modo, con el objeto es dado el sujeto, dará lo mismo que uno diga que los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga que el sujeto conoce de tales y tales maneras. Y así, lo mismo vale decir que los objetos se pueden dividir en esas cuatro clases, que decir que al sujeto le son propias las referidas cuatro potencias cognoscitivas (Schopenhauer, 1989: 203).

Si tenemos en cuenta la aplicación de estas consideraciones al caso de la estructura categorial y dinámica del Ahora —en cuanto posición propia del cognoscente—, deberemos asumir que la misma sólo se puede llegar a conocer a través de su expresión en el fenómeno del transcurso del tiempo, lo que exige, dicho sea de paso y de un modo fundamental, tomar en consideración este fenómeno en términos del entrelazamiento de los gradientes 1) y 2) en el Ahora, tal y como lo propone nuestra teoría. De acuerdo con la misma (Toboso, 2004d: [30]), la estructura dinámica del Ahora sirve de fundamento para el despliegue de la estructura categorial y dinámica del campo de presencia, teniendo en cuenta su conformación a base de las categorías distensivas y extensivas, y los aspectos dinámicos que en él se desarrollan, referentes al entrelazamiento en el mismo de los gradientes 1) y 2).

La vinculación que en el marco del campo de presencia se establece entre sus categorías distensivas (pasado / futuro) y extensivas (antes / después), tiene como consecuencia que toda representación proyectada por el cognoscente en dicho campo —ya se trate de recuerdos, expectativas o impresiones actuales—, 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 marco del campo de presencia deberá contener caracteres distensivos, así como caracteres extensivos. 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 la estructura categorial del campo de presencia viene determinada por la reunión de ambos conjuntos de categorías temporales.

De manera que cada motivo proyectado en el campo de presencia del cognoscente tendrá dos raíces inseparables, una de ellas lo remitirá a una de las dos vertientes de este campo, en términos de sus categorías distensivas; la otra lo remitirá a la sucesión que se establece en términos de sus categorías extensivas, sobre la línea de los «ahora». Esta raíz doble de todo motivo se relaciona asimismo con la presencialidad del Ahora, que —en cuanto posición del cognoscente— implica el entrelazamiento del «presente» y el «ahora» en esta posición (Toboso, 2004d: [25]).

Debemos señalar, no obstante, que la *unidad* de la conciencia no se refiere a los motivos proyectados por el cognoscente en el marco de su campo de presencia, sino a su presencialidad en el Ahora. Es decir, lo pasado y lo futuro no son elementos que intervengan en la autoconciencia, pues la unidad de la conciencia, dada como presencialidad en el Ahora, no tiene que ver con una consideración unitaria de recuerdos, expectativas e impresiones actuales. Es ésta una consideración ofrecida a través de la *razón*, sin que medie en ella la intervención del sentido interno, en cuanto órgano de la *autoconciencia*. Pues, en efecto, en la clara conciencia del pasado y del futuro eventual como tales, y en conexión con el presente, se basa —como afirma Schopenhauer— la perfecta *reflexión*. La verdadera memoria que para ello se precisa exige un recuerdo ordenado, conectado, pensante, lo cual sólo es posible por medio de *conceptos universales*, de los que requiere incluso lo individual para ser evocado en su orden y encadenamiento. De ahí que todo acontecimiento no pueda ser conservado más que subsumiéndolo bajo tales conceptos y, a partir de ahí, retrayéndolo a relativamente pocas proposiciones, a través de las cuales tenemos permanentemente a nuestra disposición una panorámica ordenada y suficiente de nuestro curso vital. Podemos hacer que nos presenten intuitivamente, pongamos por caso, simples escenas individuales de nuestro pasado; pero del tiempo transcurrido desde entonces y de su

contenido no somos conscientes más que *in abstracto*, por medio de conceptos y números que representan días y años junto con su contenido (Schopenhauer, 2003: 87).

Esta representación abstracta se ofrece al cognoscente como la representación bi-dimensional del campo de presencia, con su estructura categorial y dinámica (Toboso, 2004d: [67]). Notemos que, de acuerdo con el carácter retrospectivo de nuestro análisis, es esta estructura categorial la que determina la estructura categorial del Ahora; no obstante, es la estructura dinámica del Ahora —en su forma de «nudo» que entrelaza las categorías temporales— la que se traslada al marco del campo de presencia para determinar su estructura dinámica, reflejada en la vinculación entre sus categorías distensivas y extensivas, y en la combinación de los gradientes 1) y 2), que dan cuenta de la proyección peculiar de sus *líneas vivenciales*. Dicha vinculación entre categorías se expresa en la inclinación característica de tales líneas, en términos de la cual cada motivo proyectado por el cognoscente sobre una de estas líneas en el campo de presencia no sólo tiene componente vertical —hacia el pasado (o el futuro)—, sino también horizontal —hacia el antes (o el después)—, lo que remite al mencionado entrelazamiento categorial (Toboso, 2004d: [4] y [23]). Pero la autoconciencia, ya lo hemos indicado, no remite a la consideración unitaria de tales motivos, de lo que sí se ocupa —por contra— la razón, en cuanto facultad reflexiva del cognoscente ligada a los conceptos.

En otro orden de cosas, debemos notar que la triple síntesis kantiana opera sobre la diversidad de las representaciones empíricas con el fin de llegar a unificarlas en una sola conciencia. Esta conciencia, que es la conciencia trascendental, permanece, no obstante, un paso más allá como fundamento para el conjunto de las operaciones sintéticas, de manera que el yo trascendental —como instancia a la que remite la unidad de la conciencia— se expresa en la forma de un conocimiento originario *a priori*. Podríamos decir, entonces, que la triple síntesis representa un conjunto de operaciones orientado hacia la constitución del objeto, pero no hacia la constitución del sujeto (yo) trascendental.

El intento aparente por parte de Kant de describir las operaciones sintéticas de las que resultaría la constitución de la objetividad, tomando como punto de arranque la serie subjetiva de los estados internos desplegados temporalmente y enlazados por la triple síntesis, guarda ciertas semejanzas con el modo en que Husserl reduce la objetividad trascendente al fluir temporal de los objetos inmanentes.

La fenomenología trascendental es presentada frecuentemente en los escritos de Husserl como un intento de radicalización del proyecto cartesiano de reconstrucción de la filosofía entendida como ciencia universal. Esta exigencia de reconstrucción se traduce, en Descartes, en una filosofía subjetivamente orientada. Husserl alude a un suerte de *epoché* cartesiana, por la cual se pone por primera vez en duda la validez de todas las ciencias, sino también la validez del mundo de vida que viene dado siempre de antemano como aproblemáticamente obvio. La *reducción fenomenológica* inhibe por completo la validez de ser del mundo objetivo, y con ello la validez de ser de todos los hechos aperecidos objetivamente, ya sean hechos de la experiencia externa o de la experiencia interna. Como resultado de esta aplicación radical de la duda metódica no queda, sin embargo, negada toda validez de ser. La existencia del yo, como ejecutor de la *epoché*, resulta indubitable, constituyéndose en el suelo apodíctico a partir del cual será posible la reconstrucción del edificio de la ciencia. Cuando se lleva a cabo la *epoché* fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también «yo, el hombre» a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su

propia esencia. Pero no hay desconexión capaz de borrar la forma del sujeto puro del acto de conciencia. A este yo puro no puede afectarle ninguna reducción (Husserl, 1993: 189).

Con la *epoché*, la vida psíquica —el reino de la experiencia psicológica de uno mismo— queda reducida a un *yo fenomenológico-transcendental*, que no puede ser interpretado como parte del mundo, así como tampoco puede considerarse ningún objeto del mundo como una parte suya. La *epoché* descubre, según Husserl, una esfera infinita de ser, explotable a través de una experiencia de nueva índole que él denomina *experiencia transcendental*. Se presenta así la fenomenología como una ciencia absolutamente original que trata acerca de la subjetividad transcendental, en tanto ésta es accesible a través de una experiencia transcendental real y posible (Jáuregui, 2001: 212-215).

Husserl reduce el mundo objetivo al curso de las vivencias, y éstas, a su vez —en tanto objetos inmanentes constituidos—, al fundamento último que permite dar cuenta de su constitución. La fenomenología se plantea, pues, como una teoría de la evidencia que se remonta desde los niveles de *lo constituido* al nivel de *la constitución original*. En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl accede a un nivel aún más profundo que el de los análisis llevados a cabo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. «El nivel de ensamble entre la *hyle* sensual la *morphé* intencional no es el más primitivo, ya que se encuentra en el plano de la temporalidad constituida, por debajo del cual está todavía la cuestión más originaria de la constitución del tiempo mismo.» En las *Lecciones*, Husserl lleva a cabo un análisis fenomenológico de la conciencia temporal, sumergiéndose así en los estratos más profundos que posibilitan la constitución de la objetividad. El punto de partida es la diferenciación entre el tiempo mundano, es decir, el *tiempo objetivo* de la naturaleza, tal como es considerado por las ciencias naturales y la psicología, y el *tiempo fenomenológico*, es decir, el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia, a fin de «poner entre paréntesis» (reducir) el primero e investigar el segundo (Jáuregui, 2001: 219). El interés de Husserl se desplaza hacia este tiempo fenomenológico, o tiempo inmanente, que es inherente a las vivencias como universal peculiaridad suya, y por ende es también inherente a la conciencia misma como aquella forma de unidad (el yo puro uno) de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas (Illescas, 1999).

Husserl distingue tres niveles de análisis (Husserl, 2002: 93): Por un lado, el de las cosas de la experiencia dadas en el *tiempo objetivo*. Por otro lado, el de los objetos inmanentes, conformados por contenidos sensibles y actos que intencionan los objetos del nivel anterior. Pero estos objetos temporales son unidades inmanentes ya constituidas, de cuya constitución es preciso dar cuenta. Para ello se requiere descender a un tercer nivel, en el que la denominada *conciencia absoluta* experimenta y constituye dichas unidades inmanentes. Este tercer nivel es el del *flujo absoluto* de la conciencia constituyente de tiempo. Ahora bien, el flujo absoluto se muestra, a su vez, como constituyendo una unidad, y es esta unidad de la conciencia absoluta la que hace posible, no sólo la constitución de la unidad de los objetos inmanentes, sino su propia unidad. El flujo absoluto, pues, *se autoconstituye* como unitario, constituyendo así la unidad de los objetos inmanentes que en él fluyen (Jáuregui, 2001: 221). «¿Pero acaso —plantea Husserl— no es entonces el flujo una secuencia, y no tiene él un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados conscientes ahora en retenciones? A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según*

lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.[...] Este flujo no es el flujo del tiempo objetivo que yo determino con el reloj y el cronómetro; no es el tiempo del mundo que fijo en referencia a la Tierra y al sol. Pues el tiempo del mundo sucumbe a la reducción fenomenológica. Más bien llamamos a este flujo el tiempo preempírico o fenomenológico.» (Husserl, 2002: 95 y 149)

Es en este flujo uno y único de conciencia donde se constituye la unidad temporal inmanente de los objetos temporales y, a la vez, la unidad del propio flujo de conciencia. «Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad —si es que no absurdo en un principio—, así es como ocurre en efecto.» (Husserl, 2002: 100) Esto tiene lugar por medio de una *doble intencionalidad*: La *intencionalidad transversal*, por la cual se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. Por la *intencionalidad longitudinal* se constituye la ordenación «cuasi-temporal» de las fases del flujo. Remite a una temporalidad prefenoménica, preinmanente, que se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente y lo hace en la propia conciencia. Gracias a la inseparabilidad de estas dos intencionalidades se hace posible la unidad del flujo y la unidad de lo que en él fluye. «El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente es, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo.» (Husserl, 2002: 103)

Llegamos así a la propuesta de una *autoconstitución* de la conciencia que, por ello, reviste un carácter último. Considerada como flujo absoluto de vivencias no podemos afirmar propiamente de la conciencia que «dura», sino más bien que es «cuasi-temporal». Carece de sentido decir de ella que «dura» porque toda constitución de duración resulta de un encadenamiento de *retenciones*, que requeriría ser efectuado por una segunda conciencia que pudiera percibir la sucesión de tales estados de conciencia, precisamente, como una sucesión. Topamos, de esta manera, con un flujo absoluto verdaderamente originario como fuente de aparición de todo aquello que la experiencia muestra a título de fenómeno, de ahí que Husserl denomine «prefenoménica» la temporalidad inherente a este flujo (Illescas, 1999).

Para Husserl, por tanto, la unidad de la corriente de los objetos inmanentes se *autoconstituye*. Nos enfrentamos a una subjetividad transcendental en sí misma fluyente, aunque lo sea de una manera muy peculiar, pues la conciencia absoluta no está, ciertamente, *en el tiempo*; pero tampoco podemos decir que esté *fuera de él*. Aparece ante sí misma como proto-fenómeno —es decir, en un nivel de aparición más originario que el de los objetos fenoménicos— y como «cuasi-temporal», esto es, como una subjetividad que aun deviniendo y autoapareciendo en movimiento, no se le puede atribuir un carácter temporal. Por otra parte, para Kant, la unidad sintética de la sucesión de estados internos tenía su fundamento último —como ya vimos— en el yo transcendental, concebido como un sujeto lógico *atemporal*. Así, lo que constituye la condición originaria de posibilidad de la unidad del tiempo se encuentra *fuera del tiempo*. En el análisis kantiano el yo no puede autointuirse más que a través del sentido interno, esto es, temporalmente, pero esto no significa que sea una subjetividad trans-

cidental en sí misma fluyente. El yo «temporalizado» es el yo fenoménico que, en cuanto fenómeno, no puede mostrarse más que bajo las formas puras de la intuición. Los planteamientos de Kant y Husserl no sólo se contraponen en el modo de concebir la atribución temporal de la subjetividad trascendental, sino también en su concepción de la secuencia de estados de conciencia por la cual se nos aparecen las operaciones que realiza nuestra mente (Jáuregui, 2001: 222 y 229).

En lo que concierne al *flujo absoluto* considerado por Husserl proponemos aquí — con el fin de tratar de esclarecer su naturaleza— la posibilidad de interpretarlo en términos de la *estructura dinámica del Ahora*, tal y como ésta se muestra en la Figura 2. De esta manera, el flujo absoluto quedaría representado por el entrelazamiento entre las categorías temporales que determinan la estructura categorial del Ahora, en cuanto posición de presencialidad del cognoscente, por medio de los gradientes 1) y 2). Al referirse a la forma del flujo, Husserl expone: «En la reflexión encontramos ahora un único flujo que se descompone en múltiples flujos; multiplicidad ésta que tiene, no obstante, una condición unitaria, la cual permite y exige hablar de *un* flujo. Múltiples flujos encontramos en la medida en que múltiples series de sensaciones originarias empiezan y acaban. Pero encontramos una forma que las vincula, en la medida en que la ley de transformación del ahora en ya-no y, por otra parte, del aún-no en ahora, aplicándose a todas las series, no lo hace a cada una por separado; rige más bien algo así como una forma común del ahora, una igualdad general en el modo de fluir.» (Husserl, 2002: 96). A la hora de considerar nuestra propuesta de asimilación del flujo absoluto a la estructura dinámica del Ahora debemos notar que lo que Husserl describe aquí como «la ley de transformación del ahora en ya-no y, por otra parte, del aún-no en ahora» corresponde al gradiente 1) de dicha estructura, asociado a un movimiento *de futuro a pasado*. No considera, no obstante, el gradiente 2), ligado a un movimiento *de antes a después*. Pensamos que esto supone una carencia de la noción de flujo absoluto, pues al no dar cuenta del gradiente 2) no puede acoger tampoco el entrelazamiento de ambos gradientes que determina la estructura dinámica del Ahora, quedando así el flujo limitado a un simple movimiento «temporal» de representaciones entre las categorías futuro y pasado.

Creemos, por ello, que nuestra propuesta puede, no sólo esclarecer la noción de flujo absoluto, sino también enriquecerla en el sentido de aportar elementos a la misma que la configuren como una dinámica originaria realmente «cuasi-temporal». Recordemos, al respecto, nuestra indicación anterior según la cual el dinamismo implícito en el lazo doble que constituye la estructura dinámica del Ahora expresa un movimiento recurrente que *no está en el tiempo*, sino que representa «la forma» de su transcurso (Toboso, 2004d: [45]). Si tenemos en cuenta que la estructura dinámica del Ahora *determina* la del campo de presencia —como hemos mencionado— podremos recuperar con ello, además, el matiz de la relación entre *lo constituyente* y *lo constituido*, perfilándose el Ahora como lo que Husserl denominaría *tiempo preinmanente* (prefenoménico), en tanto que la representación bidimensional del campo de presencia constituiría el denominado *tiempo objetivo*.

En relación con esta cuestión, conviene tomar en consideración el carácter intencional de la conciencia, de acuerdo con el cual podríamos referirnos a ésta como «conciencia-de». En los casos que nosotros consideramos dicho carácter llega a expresarse como conciencia-de *uno mismo*, y como conciencia-de *las demás cosas*, remitiendo respectivamente a la autoconciencia y a la facultad representativa. La conciencia-de uno mismo —ya lo hemos explicado— tiene lugar en el Ahora, en términos

de presencialidad. La conciencia-de las demás cosas se da en el marco temporal del campo de presencia, en cuanto contexto en el que se distribuyen los motivos —tanto intuitivos como abstractos— que remiten a impresiones actuales, recuerdos y expectativas. Hemos indicado que la estructura dinámica del campo de presencia refleja la estructura dinámica del Ahora, y esto se expresa en la inclinación característica de sus líneas vivenciales y en la articulación de los gradientes 1) y 2) sobre los puntos que constituyen la línea de los «ahora», lo que se relaciona con el lazo doble entre categorías que determina la presencialidad del Ahora. Ello sugiere que esta presencialidad se introduciría subrepticamente en el marco de representación de *las demás cosas* (en el campo de presencia), rebasando así los límites propios del marco de la autoconciencia (el escenario 2), y en tal sentido la conciencia-de uno mismo llegaría a determinar rasgos particulares de la conciencia-de las demás cosas. Se trata de una sugerencia que aboga en favor de la propuesta de relación de *lo constituyente a lo constituido* que hemos sugerido entre el Ahora y el campo de presencia.

Referencias:

HUSSERL, Edmund:

- (1993) *Ideas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.

ILLESCAS, María Dolores:

- (1999) «La originariedad de la experiencia temporal», *Revista de Filosofía*, Vol. 95.

JÁUREGUI, Claudia:

- (2001) «Experiencia trascendental y autoafección», *Revista de Filosofía*, 25.

KANT, Immanuel:

- (2002) *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Folio.

MERLEAU-PONTY, Maurice:

- (2000) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

SCHOPENHAUER, Arthur:

- (1987) *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid.
- (1989) *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid.
- (1996a) *Manuscritos berlineses*, Pre-textos, Valencia.
- (1996b) *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, EDAF, Madrid.
- (2000a) *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México.
- (2000b) *Crítica de la filosofía kantiana*, Trotta, Madrid.
- (2000c) *Sobre la libertad de la voluntad*, Alianza, Madrid.
- (2001) *Metafísica de las costumbres*, Trotta, Madrid.
- (2003) *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta, Madrid.

TOBOSO, Mario:

- (2003a) *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.
- (2003b) «Tiempo y sujeto (I): Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei*, 27.
- (2003c) «Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de temporalidad del sujeto», *A Parte Rei*, 28.
- (2003d) «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del tiempo», *A Parte Rei*, 29.
- (2003e) «Tiempo y sujeto (IV): La estructura temporal de la acción», *A Parte Rei*, 30.

- (2004a) «Tiempo y sujeto (V): Análisis del espectro de la experiencia temporal», *A Parte Rei*, 31.
- (2004b) «Tiempo y sujeto (VI): La diferencia originaria entre pasado y futuro», *A Parte Rei*, 32.
- (2004c) «Tiempo y sujeto (VII): El pasado, el futuro y la flecha del tiempo», *A Parte Rei*, 33.
- (2004d) «Propuesta de una nueva teoría del tiempo», *A Parte Rei*, 34.