

El tiempo psíquico

GUILLERMO A. MACI

NACIÓ EN BS. AIRES en 1932. Profesor de filosofía graduado en la Universidad de Bs. As. En la actualidad es profesor de estética y de lógica en la Fac. de Filosofía y Letras de la Univ. Nac. del Litoral y profesor de metafísica y filosofía moderna en el Instituto Superior del Profesorado de Bs. As. Ha concurrido a diversos congresos de filosofía en el país y en el extranjero. Participó en cursos colectivos sobre temas de filosofía dados en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Ha dictado cursos de antropología filosófica (8 clases), psicología de la percepción (6 clases) y de introducción filosófica a la moderna psiquiatría (10 clases) para médicos psiquiatras. TRABAJOS: Fenomenología y Psicología, La idea de intencionalidad en Husserl, El lenguaje como límite en Wittgenstein, *etcétera*, publicados en revistas argentinas especializadas en temas de filosofía.

CORRIENTEMENTE admitimos la distinción entre tiempo "psíquico" y "sideral", basándonos en la discrepancia entre nuestra apreciación "subjetiva" del tiempo, condicionada por factores variables de la conducta —motivación, actividad, expectativa, etc.—, y la medida "objetiva" del tiempo fundada en los cambios siderales. En el siglo pasado, KARL E. VON BAER formuló una teoría sobre tiempo del devenir, en la que establece una correlación entre el ritmo del tiempo vivido y el devenir cósmico. Según esta teoría el ritmo con que transcurre la vida psíquica puede medirse por medio de un módulo natural: el tiempo requerido para cobrar conciencia de una impresión sensible. Incluso, sostiene VON BAER, las técnicas exactas de medición se apoyan sobre módulos naturales. Pues bien, tomando ese módulo natural como unidad de medida, comprobamos que el *tiempo vivido* se acelera o se retarda según el número y la intensidad de las experiencias, aunque ocupa el mismo tiempo externo. Hay así, para VON BAER, una preeminencia del tiempo "vívido" sobre el

tiempo "físico", que resulta de mediciones cuantitativas, hallándose aquél, a la vez, en correlación con el ritmo del devenir cósmico.

Por otra parte, se reconoce también una diferencia entre tiempo "psíquico" y tiempo "fisiológico" o "biológico", como lo hacen LECOMTE DE NOUY y A. CARREL, quienes basándose en el hecho de que las llagas cicatrizan con mayor lentitud a medida que envejecemos, llegan a la conclusión de que existe un tiempo "fisiológico" distinto del "sideral"¹. O sea, que tomando una misma unidad de tiempo, observamos que el número de cambios biológicos está en razón inversa a la edad del organismo. El número de cambios biológicos operados en una misma unidad de tiempo nos permite, entonces, medir un tiempo biológico. De este tiempo biológico intenta luego LECOMTE DE NOUY derivar nuestra apreciación psicológica del tiempo, por la vía de un saber subconsciente.

La hipótesis de LECOMTE DE NOUY nos permite comprender, en una primera aproximación, el problema fundamental con que se enfrenta la psicología del tiempo: ¿cómo es posible que los "datos", físicos o biológicos, den lugar a una conciencia de tiempo? Pues la dimensión psicológica del tiempo, lo que llamamos tiempo "psíquico", aparece cuando nos cuestionamos por nuestra *experiencia* o *conciencia* de tiempo. Y es esta cuestión la más dificultosa para la psicología del tiempo. Dado que, como veremos luego, nuestra conciencia de tiempo es imposible si la *conciencia* misma no es temporal. Ahora bien, el descubrimiento y caracterización de la temporalidad de la conciencia requiere una modificación del punto de vista de la psicología tradicional y, como condición de ello, la revisión de ciertos supuestos metafísicos.

La conciencia de tiempo no puede entenderse como "objeto inmanente" de la conciencia, un "dato" de ella, como "duración". Pues entonces tendríamos que preguntar cómo *cobramos conciencia* de esa duración en cuanto *transcurso*². Por ello el estudio de esa conciencia está reñido con una psicología que toma como punto de partida los "hechos" psíquicos o "estados de conciencia". La psicología del tiempo ha debido liberarse de ciertos supuestos que la llevaron a transformar la conciencia de tiempo en "objeto". No es posible comprender el tiempo vivido, en cuanto tiempo *subjetivo*, como "duración psíquica" o como sucesión de cambios exteriores (tiempo "físico"). El desplegarse temporal acontece como conciencia

¹ Cit. por PAUL FRAISSE: *Psychologie du temps*, P.U.F., Paris, 1957, pág. 243.

² Cf. M. PONTY: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 483.

El tiempo psíquico

y la conciencia es temporalizándose. La temporalidad subjetiva no se descompone en una serie de partes ordenadas según su "posición" anterior o posterior, sino que se despliega desde un *punto de vista* del que resultan las dimensiones temporales³. Es necesario incluso distinguir entre la conciencia de tiempo como fenómeno originario de temporalidad en que ésta se constituye ec-staticamente, y la conciencia de tiempo *objetivo*, como, por ejemplo, la conciencia de tiempo "físico". Este segundo fenómeno de tiempo es derivado y se apoya en el primero como su condición de posibilidad.

El propósito de este trabajo es señalar de qué modo la orientación seguida por la investigación psicológica del tiempo dificultaba la comprensión del tiempo vivido, y qué modificación se requería para lograrla, abriendo así una nueva perspectiva a la investigación del tiempo tanto en psicología normal como en psicopatología.

* *

La psicología moderna es de base cartesiana. DESCARTES, como también el empirismo inglés, determinan su orientación. El viraje reflexivo propio de la actitud cartesiana, permitió descubrir la dimensión psicológica del tiempo, pero fijó, a la vez, la perspectiva desde la cual sería abordada, inquiriendo por el origen de la *idea* de tiempo. El punto de partida que toma DESCARTES para explicar esa idea es la experiencia interior del pensamiento, identificando la idea de tiempo con la idea de duración⁴. A partir de este momento se busca *en* la conciencia el proceso del que resulta la idea de tiempo. Esto puede verse en el empirismo. LOCKE explica la formación de la idea de tiempo por el conocimiento que tenemos de la *sucesión* de nuestras ideas. HUME sostiene que adquirimos la noción de tiempo por el hecho de experimentar percepciones sucesivas.

Todas estas teorías suponen que la conciencia, como un ente "real", puede descomponerse en partes sucesivamente ordenadas, pero, por lo mismo, no se preguntan cómo es posible tener *conciencia* de esa secuencia. Se presupone que la *conciencia* de esa sucesión puede explicarse por la *sucesión de estados de conciencia*.

³ Ibid, págs. 482-483.

⁴ R. DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, París, 1946, pág. 45.

La revisión de estos supuestos sólo podía llevarse a cabo a través del replanteamiento radical del fundamento de la metafísica. Esto es lo que hizo KANT, modificando en su esencia la problemática del tiempo.

La concepción de KANT involucra dos tesis fundamentales para el problema que nos ocupa: 1º) El tiempo es una *forma* pura de la sensibilidad. La importancia de esta tesis no reside, como con frecuencia se ha entendido, en afirmar que el "concepto" de tiempo es "innato". Como "concepto", el tiempo es adquirido no a partir de las sensaciones, sino en base a la operación del espíritu mismo. En cambio, la *posibilidad* de representarse, bajo forma de relaciones temporales, las diversas sensaciones, no puede ser "adquirida". De todo ello resulta sí, la *idealidad* del tiempo, en cuanto no es abstraído de la experiencia, sino resultado de la actividad del sujeto. Pero eso mismo significa que el tiempo no puede ser concebido como un ente "real", ni físico ni psíquico. 2º) El tiempo es, pues, el resultado de una *síntesis* que opera la conciencia, por la cual se vinculan las representaciones.

De acuerdo con estas tesis, es imposible concebir el tiempo como un ente real, dado que el tiempo como condición de posibilidad de aprehensión de lo dado resulta de la subjetividad, en cuanto relación trascendental con la objetividad, no pudiendo entonces ser independiente de ella. Pero tampoco es el tiempo una estructura "real" de la conciencia empírica, de donde se hace imposible explicarlo por el simple agregado de representaciones sucesivas. Para comprenderlo es preciso retroceder a la subjetividad trascendental cuya capacidad de síntesis constituye el tiempo. Esto pone en evidencia las limitaciones de la perspectiva empirista: la diversidad de las sensaciones no permite entender la *unidad* del tiempo. Esta unidad sólo puede resultar del modo en que la subjetividad vincula aquella diversidad. La cuestión esencial es, por consiguiente, *cómo se constituye la secuencia*, pues el simple agregado no supone sucesión, como es el caso de lo espacial, ordenado en simultaneidad.

El tiempo caracteriza de manera esencial a la subjetividad. No cabe, por tanto, hablar de un tiempo *absoluto*, como en sí, ni en el mundo exterior ni en el yo. No cabe concebir ni un tiempo *fuera* de la subjetividad, ni un tiempo *en* la subjetividad. Espacio y tiempo, como condiciones de posibilidad de la experiencia del ente, son formas puras de la sensibilidad. El espacio es forma del sentido externo, que ordena los datos en la coexistencia; el tiempo es forma del sentido interno, que ordena nuestros estados internos en la sucesión. Pero de esto se infiere la preeminencia

El tiempo psíquico

del tiempo sobre el espacio, en cuanto todas las representaciones, sean o no representaciones de objetos externos, presuponen una síntesis en el sujeto, como determinaciones del alma pertenecientes al sentido interno.

KANT, al considerar el tiempo como *forma* pura de la sensibilidad, determinó que, posteriormente, la psicología se ocupara no ya de la *idea* de tiempo, sino de la *conciencia* de tiempo. Pero la psicología no estaba aún en condiciones de poder interpretar las implicaciones de la tesis de KANT. Los psicólogos del siglo XIX se limitaron a reconocer que si la sucesión de estados de conciencia no explica cómo adquirimos la idea de sucesión, es porque esa idea resulta de aprehender una *relación* entre los estados de conciencia en virtud de las leyes de la asociación y la memoria. Tal es el caso de HERBART, SPENCER y WUNDT. La idea de tiempo resulta, para SPENCER, de establecer una relación entre los estados de conciencia, a través de la cual cobramos conciencia de la diferencia que existe entre las posiciones de impresiones sucesivas en relación a la impresión actualmente experimentada, debido a que ellas no son coexistentes. Para WUNDT, esa relación temporal es una relación entre *hechos* de conciencia, que depende de representaciones perdurables que establecen la continuidad por evocación.

Podemos notar que en estas teorías no se explica la idea de tiempo como resultado directo de la simple sucesión de hechos de conciencia, sino como obtenida a partir de una *relación* que se establece entre aquellos hechos. Pero se pasa por alto lo esencial: cómo puede ser esa relación una *conciencia*. Luego se la trata como las relaciones objetivas que pueden darse entre los miembros de un conjunto cualquiera de objetos. Basta reemplazar los objetos por "hechos" psíquicos. Queda así al margen el *sujeto*. Se habla de relaciones entre estados de conciencia, pero no se tiene en cuenta el *quién*, para el que cuentan tales relaciones. No es difícil comprender que, en esta orientación objetivista, no quepa sino aplicar el método de *análisis* a la conciencia, descomponiéndola en estados de conciencia. BERGSON objeta esta reducción de la conciencia, que es "duración", al espacio, que es extensión, e indica como medio para librarse de este error el volverse a los "datos inmediatos de la conciencia". A expensas de su metafísica, se plantea el problema del tiempo como *duración*.

Cuando hacemos del tiempo, dice BERGSON, un medio homogéneo en el que parecen desarrollarse los estados de conciencia, nos enfrenta-

mos a él como un todo, es decir, lo sustraemos a la duración.⁵ Inconscientemente lo hemos transformado en espacio. Pues las cosas deben su exterioridad recíproca al hecho de pertenecer a un medio homogéneo. En cambio, los hechos de conciencia, aunque sucesivos, se “interpenetran” de modo que en cualquiera de sus momentos se halla el alma entera. BERGSON distingue así dos órdenes de realidad, uno homogéneo, que corresponde al espacio, otro heterogéneo, el de las cualidades sensibles. La *duración* pura es la forma que adopta la sucesión de estados de conciencia cuando el yo se deja vivir, absteniéndose de separar el estado presente de los anteriores. La idea de espacio, por el contrario, nos lleva a representarnos los estados de conciencia yuxtapuestos uno junto a otro, y la sucesión bajo forma de una cadena “cuyas partes se tocan sin penetrarse”, expresando la duración en términos de extensión. Si nos liberamos de esa idea de espacio, podemos concebir la duración como “sucesión sin distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, en la que cada uno, representante de todo, no se distingue y no se aísla sino para un pensamiento capaz de abstraerlo”⁶. Inversamente, si consideramos un *orden* de sucesión en la duración, orden reversible, proyectamos sobre ella el espacio, pues el orden supone distinguir los términos que lo componen, comparando los lugares que ellos ocupan. Con ello, nuevamente se los yuxtapone como elementos múltiples, simultáneos y distintos. Por eso la pura duración sólo es concebible como “sucesión de cambios cualitativos”, “heterogeneidad pura”⁷. Cabe entonces distinguir entre dos tipos de multiplicidad, una, propia de los objetos materiales, “multiplicidad distinta”, numérica, otra, propia de los hechos de conciencia, “multiplicidad cualitativa”, que no admite forma numérica sino *por intermedio* del espacio⁸.

En conclusión, hay para BERGSON en el yo “sucesión sin exterioridad recíproca”, y, fuera del yo, “exterioridad recíproca sin sucesión”⁹. Por eso para captar el *movimiento* de un péndulo se requiere un acto sintético del espíritu que vincule las dos posiciones extremas entre las cua-

⁵ H. BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P. U. F., París, 1948, pág. 73.

⁶ *Ibid*, pág. 75.

⁷ *Ibid*, pág. 77.

⁸ *Ibid*, pág. 65 y págs. 89-90.

⁹ *Ibid*, pág. 81.

El tiempo psíquico

les oscila, digamos A y B. Si no existiera una conciencia capaz de *recordar* que el péndulo que *ahora* está en B *antes* estuvo en A, y establecer una *síntesis* entre ambos momentos, tendríamos dos posiciones absolutas del péndulo, como dos instantáneas, pero no el movimiento. El mundo quedaría trazado en extensión. Es el orden de la homogeneidad o de la simultaneidad. El orden de la sucesión surge con la duración de la conciencia que opera a través de una *síntesis mental cualitativa*. Por ello, inversamente, la conciencia es incomprendible bajo la categoría de la espacialidad, desde que es duración. Podríamos decir que para BERGSON el tiempo surge en el mundo extenso cuando los puntos espaciales afectan la duración de la conciencia, ingresando, como estados de conciencia (percepciones), en el orden de la sucesión.

BERGSON explica la *espacialización* del tiempo como una transposición, que compara con un proceso de endósmosis: en virtud de que hallo correspondencia entre *lo* que percibo y el *acto* de percibirlo, transfiero la espacialidad de los objetos, analizables en partes distintas, a mi propia conciencia. Pulverizo la continuidad de actos que me lleva a percibir desde distintos ángulos un mismo objeto, haciendo corresponder a cada faz de lo percibido algo así como la *unidad* de una vivencia. Este tiempo espacializado resulta de las condiciones de la vida social que conducen a transformar los estados de conciencia en cosas y a concebir la duración como espacio. Pero la vida de la conciencia apercibida directamente y no por refracción a través del espacio, es duración. El tiempo de la conciencia no está formado por unidades que se pueden contar y numerar, sino que es *proceso*. En él se interpenetran tres momentos: pasado, presente y futuro. El futuro es el momento del impulso vital, es el promotor de toda la secuencia temporal, que va dejando como residuo creciente lo ya vivido, el pasado. El presente es la conjunción entre el futuro que moviliza y el pasado que resta. Ese pasado encierra en BERGSON, como en SARTRE, una ambigüedad, pues por una parte, como residuo, es lo que ya no cuenta efectivamente en el impulso vital, pero, por otra, hay cierta conservación del pasado en el presente que le otorga vigencia. Y BERGSON señala las conductas automáticas como las que posibilitan esa conservación.

BERGSON descubre la incongruencia entre el "tiempo-cualidad" tal como es directamente apercibido y su objetivación a través de la psicología asociacionista. Pero ocurre a la duración como un "dato" de conciencia¹⁰

¹⁰ Cf. M. PONTY, *ibid*, pág. 482. También SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1948, pág. 214.

concibiéndola como *totalidad de momentos que se interpenetran*. Al intentar explicar el tiempo como *progreso* continuo indistinto, termina por anular el *sujeto* temporal que establece las perspectivas *a través* de las cuales se despliega la conciencia como tiempo. Intenta comprender el *sujeto* temporal, pero sólo llega a concebir un tiempo como duración *en* el sujeto. La duración, como antes el espacio, objetiva a la conciencia reflexiva.

Sin sujeto no hay *significados*. Si tratamos el tiempo psíquico como totalidad de interpenetración, las diferencias temporales —presente, pasado, futuro— son momentos de un proceso objetivo. Sólo podemos abandonar la perspectiva objetivista si consideramos el *significado para la conciencia* de esas diferencias temporales. Esto es lo que caracteriza el examen psicológico del tiempo tal como lo concibe BRENTANO.

BRENTANO comienza por tratar el “tiempo absoluto” como realidad objetiva e identifica lo real con lo temporal. Partiendo de esta tesis, es comprensible que las determinaciones relativas del tiempo presuman un “tiempo absoluto”, en cuanto la temporalidad de cada cosa queda involucrada en aquél. Pero al emprender el estudio de esas diferencias relativas del tiempo cree necesario adoptar el punto de vista psicológico. Pues dado que la simple variación temporal no implica cambio de los atributos reales, no es posible explicitar la *significación* de tales variaciones si mantenemos nuestro análisis en el plano de la “realidad”.

Esta modificación en el modo de considerar el aspecto psicológico del tiempo, depende de una reforma fundamental de la psicología. En su artículo de la *Neue Freie Presse* de 1895¹¹, BRENTANO señala la tarea de una “psicología genética”, cuyo objetivo es establecer las leyes de sucesión entre los fenómenos, a la que corresponde una parte de la “*psicología desde el punto de vista empírico*”. Pero de esa “psicología genética” distingue BRENTANO lo que en ese mismo artículo denomina como “*psicognosia*” y más tarde “*fenomenognosia*”. La “*fenomenognosia*” constituye para BRENTANO la parte fundamental de la psicología y de lo que se trata en ella es de caracterizar todos los *modos de relación del pensamiento con su objeto*, independientemente de toda hipótesis sobre el modo de ser de las cosas en sí. Esta ciencia intenta captar de manera inmediata lo dado en la inmanencia de la *relación psíquica*. Esta relación la distingue BRENTANO como “*inexistentia intentionalis*”. O sea, que lo propio del fenómeno

¹¹ Cit. por MAURICE DE GANDILLAC en su Prefacio a la traducción francesa de la *Psychologie*, de BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, AUBIER, Paris, 1946, pág. 11.

El tiempo psíquico

psíquico es ser *relación* con algo dado como su objeto¹². De este modo intenta superar todo objetivismo, para el cual las cosas *ingresan* en la conciencia, y todo subjetivismo, que las transforma en proyecciones del espíritu.

Por tanto, es peculiar del acto de conciencia el ser referencia o mención al objeto, y lo que importa a una psicología entendida como fenomenognosia es comprender el *modo de mentar* o *significar* el objeto. Con ello BRENTANO abre el camino a la fenomenología de HUSSERL. Este modo de consideración de los fenómenos psíquicos es el punto de vista *inmanente*¹³. Este es el punto de vista que es preciso adoptar cuando nos preguntamos por el origen de nuestras *representaciones* del tiempo, pues debemos previamente explicitar qué entendemos por diferencia temporal. Es decir, ¿cómo se da el tiempo *en nuestra experiencia*? O más claramente, ¿cómo llegamos a caracterizar algo como posterior o anterior a otra cosa *en nuestra propia experiencia*, sin que conozcamos su posición temporal absoluta? Pero esto no significa para BRENTANO anular el otro punto de vista, el de la "trascendencia intencional", que es el que primeramente adopta.

Desde este último punto de vista, todo lo que existe es temporalmente extenso. Tanto espacio como tiempo presuponen la noción de *continuo*. Pero el tiempo es un continuo *primario*, fundamento de todo continuo, dado que todo lo que es, dura, está en el tiempo, siendo por tanto un continuo *secundario*. Y, dado que el continuo es un concepto abstracto, es posible una ciencia de la continuidad, aplicable tanto al tiempo como al espacio.

Ahora bien, si adoptamos el punto de vista fenomenognóstico descubrimos que nuestro *percibir* se cualifica como continuo, siendo esta continuidad paralela a la continuidad de *lo percibido*. Resulta de ello una doble relación entre continuo psíquico y continuo temporal. El continuo psíquico precede al temporal, pues los actos o "modos de reconocimiento" se ordenan en sucesión, siendo los acaecimientos exteriores cualificados temporalmente a partir de ellos, lo cual justifica adoptar el punto de vista inmanente. Pero, por otra parte, la continuidad psíquica sólo es *concebible* como continuidad *temporal*¹⁴. El continuo temporal es un continuo

¹² BRENTANO, *ibid*, pág. 395.

¹³ Sobre todo esto cf. ALFRED KASTIL: *Die Philosophie Franz Brentanos*, Francke Verlag, Bern, 1951.

¹⁴ F. COSTA: *La théorie du temps chez Brentano*, en *Revue de Métaphysique et de Moral*, Octubre-Décembre 1962, nº 4, págs. 451-452.

sucesivo, unitario como la persona misma, cuyos elementos no son coexistentes, pues la existencia anterior excluye la posterior y viceversa. El continuo espacial, en cambio, es divisible en partes independientes y coexistentes¹⁵.

Partiendo del continuo obtiene BRENTANO las determinaciones del tiempo. Denomina "teléiosis" la propiedad que posee cada punto límite de un movimiento y está en razón inversa del grado de variación. Es un concepto *a priori* que expresa el grado de acabamiento de una variación. En el continuo psíquico la teléiosis perfecta significa la total conservación del pasado en el presente. La otra determinación del tiempo la designa bajo el nombre de "plérosis". La plérosis perfecta en un campo dado es la propiedad de un punto en cuanto límite de todos los continuos posibles dentro de ese campo. Aplicado al tiempo, significa que el presente como límite o instante, en general, posee plérosis perfecta. Es decir, que el tiempo no tiene vacíos ni grados de densidad. El tiempo es "rectilíneo". La duración se despliega desde el punto inicial al terminal en "longitud" temporal. De donde resulta evidente que el tiempo posee plérosis perfecta precisamente por ser un continuo unidimensional.

De acuerdo con la teoría del continuo, toda duración consiste en infinitos límites internos, en cuanto "presentes". Cada límite es un punto de transición entre pasado y futuro. Y puesto que el continuo sólo es "real" en un momento presente, la continuidad no puede entenderse sino como constante renovación. La duración es en un límite, pues el resto no es.

Finalmente, BRENTANO recurre al concepto de *causalidad*. Pero interpreta la causalidad en función del continuo temporal. La imposibilidad de que irrumpa un acaecimiento desvinculado del pasado y del futuro expresa que el continuo temporal está causalmente ligado. Como todo lo real es temporal, causalidad y regularidad temporales adquieren una acepción "realista".

Volviendo ahora al punto de vista fenomenognóstico, para investigar nuestra *representación* de las diferencias temporales, hay que partir de la distinción entre: 1º) comparar coexistencias espaciales, cuyos términos son igualmente dados o existentes, y 2º) comparar sucesiones temporales, en las que sólo existe el segundo término pero no el primero¹⁶. Pero, a su vez, para investigar las diferencias temporales, o sea el significado de

¹⁵ BRENTANO, *ibid*, págs. 426-427.

¹⁶ *Ibid*, pág. 430.

El tiempo psíquico

todo concepto de tiempo, debemos recurrir a los *modos de reconocimiento*, según lo que hemos señalado más arriba.

Ante todo, BRENTANO distingue dos modos del representar: 1º) *in recto, nos sentimos*, 2º) *in obliquo, lo que sentimos*. Aunque esta distinción no es en sí una distinción temporal, nos permite entender la representación de los modos temporales. Así, me represento a mí mismo *in modo recto* en el *modus praesens*, pero en cuanto sujeto en relación a los objetos exteriores dados *in modo obliquo*, me represento como contemporáneo o posterior a ellos según diferentes *modi praeteriti*¹⁷ Por tanto, sólo el presente es propio del *modus rectus*, pudiendo ser percibido *directamente*, no así el pasado y el futuro.

De este planteo pueden inferirse varias consecuencias: 1º) que la diferencia en nuestro modo de experimentar el presente en relación al pasado y futuro reside en el modo de referirnos al fenómeno cuando nos lo *representamos*, no cuando lo juzgamos, siendo, por consiguiente, los modos temporales característicos de nuestras representaciones; 2º) mientras que el presente se nos da de manera directa, el pasado y el futuro sólo se nos manifiestan indirectamente *a través* de nuestro representarnos a nosotros mismos experimentando el acaecimiento pasado o futuro; 3º) de esto último se desprende que los acaecimientos que no son presentes no son reales por sí mismos sino que dependen de los acaecimientos presentes.

Queda ahora por determinar cómo se constituye el *sentido* de las determinaciones temporales. Para ello toma BRENTANO como punto de partida el análisis de la percepción del presente, en cuanto el presente es la condición necesaria de toda representación¹⁸. La percepción del presente no capta a éste como un "ahora" aislado sino como límite de un continuo temporal. La percepción, en cuanto percepción *del* presente y *en* el presente, implica la constitución de un continuo temporal a través de los modos originarios de la percepción. BRENTANO distingue aquellos dos aspectos de la percepción mediante los conceptos de "estesis", o *sensación presente*, y "proterestesis", o *sensación del pasado en el presente*, retención¹⁹. Se ve, pues, que las diferencias temporales no son diferencias de objeto sino diferencias del *modo de actividad perceptiva*. La percepción es temporalizante y confiere un sentido temporal. Estesis y proterestesis no modifican el

¹⁷ Ibid, pág. 384.

¹⁸ Ibid, pág. 414.

¹⁹ Ibid, págs. 390-391.

objeto en su contenido, sino que son diferentes modos de percepción. No el objeto, sino el *modo de relación* con él es lo que varía desde la estesis inicial hasta la más alejada proterestesis. La continuidad reside en la variación progresiva en el modo de relación con el objeto y no en la variación de éste.

La percepción presente involucra en su sentido un pasado *lateralmente* compresente. Pero la oblicuidad de esta compresencia lateral no implica que el pasado requiera la reflexión para poder manifestarse, sino que él se revela en la percepción misma. Esto es la proterestesis, o sea la percepción *inmediata* del pasado *in obliquo* en el presente. La proterestesis comporta, a la vez, la inmediatez de la percepción y la oblicuidad del modo de referencia. Lo que esto pone en evidencia es la vinculación esencial de la proterestesis con la estesis del presente y la irreversibilidad de la relación temporal.

En conclusión, las diferencias temporales no resultan de la posición absoluta del objeto en el tiempo, sino de su *posición relativa al sujeto percipiente*. Nos representamos a nosotros mismos *in modo recto*, al cual corresponde el presente; nos representamos los objetos *in modi obliqui*, a los cuales corresponden los modos pretéritos. Todo ello significa que las direcciones temporales se trazan tomando como punto de partida el presente fenomenognóstico. Pero dado que la temporalización depende de la percepción, cuyo modo es el presente, esto permite caracterizar la función *sintética* de la conciencia como la posibilidad de encuadrar la multiplicidad de *percepta* en un *presente* que las perspectiviza en las otras dimensiones temporales. Limitada ahora la unidad de la conciencia a la evidencia del presente, se hace necesario recurrir a la memoria como fundamento de la unidad temporal que vincula nuestro presente a nuestro pasado. De otro modo nada nos garantiza que los fenómenos psíquicos pasados pertenezcan a la misma *unidad-presente* propia de los fenómenos psíquicos actuales. Consecuencia final de esto es para BRENTANO el que nos percibimos a nosotros mismos "como perteneciendo a título de límite a un continuo temporal"²⁰, en cuanto "ahora". Es decir, que la percepción de sí coincide con la apercepción directa de la conciencia de tiempo.

La conciencia no está pues *en* el tiempo como dentro de una realidad exterior. La preeminencia del tiempo sobre el espacio se funda en la estrecha relación que el análisis fenomenognóstico muestra entre tiempo y conciencia. Los predicados espaciales sólo afectan al objeto, en tanto que

²⁰ Ibid, pág. 433.

El tiempo psíquico

los temporales comprometen a la conciencia. En favor de esa preeminencia se agrega el carácter necesario del decurso temporal irreversible.

* *

El planteo del problema del tiempo desde la perspectiva del presente, efectuado por BRENTANO, impulsó las investigaciones de sus discípulos ANTON MARTY y, en especial, HUSSERL, quien lo tomó como punto de partida en sus lecciones sobre "Fenomenología de la conciencia de tiempo inmanente". Considerando críticamente la teoría de BRENTANO, HUSSERL le reprocha el mantenerse en el plano de la psicología empírica, sin adoptar el punto de vista trascendental, lo cual implica perder de vista la conciencia del *acto constituyente* de tiempo. De tal modo, la conciencia de tiempo resulta un *producto* de ciertos procesos psíquicos, naufragando la investigación nuevamente en el escollo del tiempo *trascendente* antes de haber alcanzado el plano *inmanente*. Esta exigencia de mantenerse en el plano *fenomenológico* o inmanente permite el examen del *campo originario de la conciencia de tiempo*, nueva perspectiva en la investigación del tiempo y su compleja problemática.

HUSSERL considera que la doctrina de BRENTANO se sustenta en el concepto de "asociación originaria"²¹, que permite asociar a la percepción actual la precedente, modificada bajo la cualificación de pasado por la función productora de la "fantasía". Pero admitir que la constitución del tiempo es obra de la fantasía, dice HUSSERL, implica suponer que primeramente nos hallamos ante una pluralidad de *percepta* que nos son dados simultáneamente (*gleichzeitig*), a los cuales se añaden luego las determinaciones temporales²². Pero ¿de dónde sacamos entonces la idea de *pasado*? Pues, si de acuerdo con la teoría de la asociación originaria ésta mantiene idéntica en su contenido una impresión anteriormente vivida, modificándola tan sólo por el agregado de un nuevo momento llamado "pasado" ¿cómo es posible reconocer como *pasado* un contenido idéntico al que anteriormente ha existido como presente? El simple agregado de un momento o factor "pasado" no explica la conciencia intencional que mienta algo como pasado. Es decir que esta teoría no permite explicar los distintos mo-

²¹ E. HUSSERL: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Herausgegeben von Martin Heidegger, Max Niemeyer, Halle 1928, pág. 377.

²² *Ibid*, pág. 382.

mentos de la asociación originaria como *sucesivos*, manteniéndose en cambio como simultáneos.

Según HUSSERL la razón que ha impulsado a BRENTANO a desarrollar esta teoría se halla en una idea de HERBART: la idea de que para captar una sucesión de representaciones se requiere que éstas sean objetos absolutamente simultáneos de un saber relacional que los coligue en un acto único. Luego, si este acto se dispersara en una sucesión temporal, aquella captación sería imposible. Por eso tiene que centrar en el "ahora" la intuición del tiempo, reduciendo el tiempo a una conciencia que no transcurre, fijada en el presente.

Las dificultades señaladas por HUSSERL resultan de que BRENTANO en lugar de investigar el tiempo *de* la conciencia se limita a esclarecer el tiempo *en* la conciencia. HUSSERL trata de superar estas deficiencias. Pero el motivo fundamental que lo impulsa a examinar la conciencia de tiempo es la idea de que ella le permitiría resolver el problema de la constitución pasiva.

Todo ello indica que HUSSERL no busca analizar el tiempo como realidad "trascendente", sea de orden "físico" o "psíquico". Lo que intenta examinar es el tiempo como *aparece* a la conciencia, al margen de toda asunción metafísica respecto a su naturaleza. Tiempo interior o exterior son examinados en calidad de *fenómenos*, en su modo de manifestarse a la conciencia que por la reducción trascendental se instala en un plano anterior al de la realidad, el de la pura *presencia*. El tiempo como fenómeno es absolutamente dado. Esto no equivale a reducir el tiempo a tiempo "psíquico", pues tanto el tiempo exterior como el interior son vividos como fenómenos, previamente a todo pronunciamiento sobre su realidad. El problema de HUSSERL es el de saber cómo los fenómenos de tiempo deben ser constituidos de modo de poder explicitar la posibilidad de determinar un tiempo objetivo. Por ello investiga las leyes estructurales de la conciencia para descubrir la constitución de los *objetos* permanentes en la sucesión temporal y, a la vez, la constitución del *tiempo* mismo, aspectos ambos estrechamente ligados. La correlación que establece HUSSERL está guiada por su intento de eliminar la separación entre objetividad pura y actividad del espíritu, correlación que evidenciaría la función constitutiva del *ego* trascendental.

La nueva dimensión que se abre a la investigación es el examen del *sentido* con que se constituye el fenómeno temporal "tiempo psíquico",

El tiempo psíquico

partiendo del análisis fenomenológico de la estructura temporal originaria de la conciencia, antes de explicarlo por medio de hipótesis acerca de los "hechos" psíquicos.

El análisis efectuado por HUSSERL descubre la siguiente estructura de la conciencia: la impresión originaria (*Urimpresión*) del presente fluente, se halla rodeada por un horizonte de retención inmediata del pasado y de una protención inmediata del futuro. Tanto retención como protención no deben confundirse con la recolección activa ni con la expectación activa, respectivamente, sino que éstas se fundan en aquélla como en su condición de posibilidad. Cada ahora actual de la conciencia está sujeto a la ley de modificación, variando constantemente de retención en retención²³. La conciencia de impresión originaria se transforma, en constante fluir, en conciencia retencional siempre nueva. Las retenciones se van esorzando a través de nuevas retenciones que las modifican. De tal modo, la retención posterior es una modificación promovida por la impresión originaria, pero, a la vez, una modificación continua del idéntico punto inicial. Esto no significa regreso infinito, pues el campo de presencia temporal de la conciencia es limitado, dice HUSSERL, tal como el campo espacial.

Pero el "ahora" no queda ligado sólo al pasado, sino que se abre al futuro dentro de un horizonte de protenciones. La unidad misma del "ahora" encierra como un halo todo lo retenido que es el pasado, actuante en el ahora, y el conjunto de protenciones que constituyen el futuro. No hay, entonces, tres instantes separados, "ahora", "pasado" y "futuro", que habría luego que vincular sintéticamente. Cada "ahora" se va modificando constantemente y *de esta modificación* resulta la sucesión y continuidad temporales. No hay una instancia *intemporal* que sintetizara desde fuera del tiempo los momentos *en* el tiempo. Esto destaca la diferencia con respecto a la teoría de BRENTANO. El tiempo avanza y se consume en constante continuidad a través del "ahora", como un "ahora" en permanente transición. Ese "ahora" es un "presente viviente" (*Lebendiges Gegenwart*). Para HUSSERL el presente es el momento fundante de la conciencia de tiempo.

En la conciencia se funda la constitución de objetos temporales y del tiempo objetivo, cosas que duran y duración de estas cosas. Por ello sólo el examen de esa conciencia originaria de tiempo puede revelarnos el sentido de todo fenómeno de tiempo.

²³ Ibid, pág. 390.

La posición de HUSSERL comporta una nueva noción de conciencia. La psicología vigente en su época considera a la conciencia como mero agregado de "hechos" psíquicos, cerrándose así la posibilidad de comprender sus estructura y funciones. Es lo que HUSSERL caracteriza como "naturalización" de la conciencia. La psicología fenomenológica en el sentido de HUSSERL pretende, por el contrario, investigar la conciencia como *intencionalidad*, o sea, como dotadora de *sentido*. Pero para ello es preciso modificar la actitud y supuestos implicados en la psicología.

HUSSERL demostró, ante todo, que el modo de aprehensión analítica propio de las ciencias fisicomatemáticas no es el único modo válido de representación del mundo. Si tal modo es válido para el campo temático de la física, no lo es, en cambio, para el de la psicología. Esto exige, como lo ha destacado BUYTENDIJK²⁴, liberar a la psicología de su base cartesiana. La simple descripción de "hechos" no hace el conocimiento psicológico. Tal conocimiento requiere *comprender el sentido* del comportamiento humano en su mundo. Los hechos registrados en la investigación estadística pueden proveer el material de la investigación, pero las *nociones operacionales* de por sí no bastan, como, por ejemplo, no basta la simple clasificación nosológica en psiquiatría. Para comprender al hombre es preciso penetrar el *significado* de su conducta. Esto es lo que intenta el conocimiento *eidético*. No es una mitología sino un procedimiento para descifrar la estructura significativa del comportamiento. Supone tomar distancia frente a los hechos de la experiencia vivida del mundo, a fin de considerarla en su "valor para el sujeto", o sea, lo que el sujeto ve del mundo y *cómo* lo ve²⁵. La tarea de una psicología fenomenológica es poner en evidencia de manera sistemática y apropiada la conciencia como conciencia *de* algo y aprehenderla sobre el plano teórico, sin elaborar hipótesis cargadas de preconceptos, ateniéndose, en cambio, a los fenómenos²⁶. La psicología fenomenológica debe investigar los modos del comportamiento o intencionalidades reales. Esto significa no reducir la experiencia al esquema estímulo-respuesta, sino examinar las situaciones constituidas por una orientación significativa²⁷.

²⁴ F. J. BUYTENDIJK: *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart*, en *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haye, 1959, pág. 79.

²⁵ *Ibid*, pág. 86.

²⁶ E. HUSSERL: *Erste Philosophie*, M. Nijhoff, Haag, 1956, pág. 53.

²⁷ Cf. M. PONTY: *La structure du comportement*, P.U.F., 1953, especialmente la crítica de la interpretación clásica de la fisiología.

El tiempo psíquico

La fenomenología de HUSSERL orientó la psicología hacia el estudio del ser-en-el-mundo corporal. Los estudios sobre el espacio y tiempo vividos, realizados por STRAUS, MINKOWSKI, BINSWANGER, GEBSATTEL y otros, son testimonio de la fecundidad de este punto de vista. Por otra parte, como lo ha hecho notar BUYTENDIJK, las *intencionalidades inconscientes*, a las que se refiere HUSSERL en la *Krisis*, pueden constituir el punto de partida para liberar a la teoría freudiana de la ambigüedad de dos sistemas que se superponen en ella: la teoría *causal* de los procesos intrapsíquicos y la génesis del *sentido* del comportamiento, ajustándola mejor al descubrimiento de Freud de que todo comportamiento involucra un *sentido* cuyas implicaciones se manifiestan en la historia de la personalidad²⁸. Dicho en otras palabras, es liberarlo del cartesianismo subyacente. Como lo afirma M. PONTY, comprender al hombre es comprender la intención total.

Este nuevo planteo del problema de la temporalidad comporta una renovación de la ontología. Esto es lo que ha ocurrido de HUSSERL a HEIDEGGER. En HEIDEGGER el problema de la temporalidad se desarrolla en función de la cuestión del ser. La temporalidad es el "horizonte" para responder a la cuestión del *sentido de la existencia humana* y del ser mismo. Esto invierte los términos de la perspectiva tradicional. La temporalidad no es un *ente*. El ser sólo es concebible a partir del tiempo, lo cual revela su estructura temporal. Pero como sentido de la existencia la temporalidad es el *sentido de la preocupación* (SORGE)²⁹. Sentido significa aquí "horizonte" para los proyectos de la existencia.

Como lo expresa BINSWANGER: "La verdadera hazaña 'fundamental' de HEIDEGGER en el sentido plano de esta palabra, fue no tan sólo el haber presentado como problema la posibilidad trascendental de la conducta intencional, sino, la de haber solucionado este problema con la indicación de cómo y por qué la intencionalidad de la conciencia se funda en la temporalidad del *Dasein* humano³⁰. Con ello se posibilita a la psiquiatría no sólo comprender mejor los diversos modos del *Dasein* humano "anormales", sino también comprenderse a sí misma como ciencia, pues

²⁸ Ibid, pág. 95.

²⁹ M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Neomarius, 1949, Tübingen, pág. 374.

³⁰ L. BINSWANGER: *El significado de la analítica existencial de M. Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría*, en *Psiquiatría existencial*, edit. Universitaria, Chile, 1961, pág. 46. Sobre el problema del tiempo, cf. del mismo BINSWANGER: *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, Reinhardt, München, 1964, esp. 1ª parte, cap. I.

pone en evidencia la invalidez de un método que desmembra la existencia humana en áreas facticas, comprendiendo como algo *ante los ojos, en el tiempo y el espacio* precisamente aquello que hace comprensible toda espacialización y temporalización: la existencia humana. El mismo BINSWANGER recuerda cómo en las diversas formas de psicosis de la esquizofrenia y psicosis maniaco-depresiva se dan diversos modos del *pre-ser-se* de la existencia, los que implican variaciones del modo de *temporaciarse* la existencia. La temporalidad lejos de ser un "dato" de conciencia, pasa a significar un modo de estructuración de ésta que permite comprender las diversas modalidades del psiquismo normal o anormal. Lo psíquico varía según el modo de temporación. *Más que hablar de un tiempo "psíquico" tenemos que hablar de diversos modos de temporación que originan distintas estructuras psíquicas.* Si la temporalidad constituye la estructura de la existencia humana como *ser-en-el-mundo*, se requiere el estudio de las distintas estructuras temporales supuestas en los diversos modos de comportamiento del hombre en situación. Esto es lo que puede verse en los estudios de BINSWANGER o MINKOWSKY.

El tiempo no es sino que se *temporacia* (*Zeitigen*), dice HEIDEGGER. La temporalidad es *extática* en cuanto es fuera de sí (*ausser sich*). La existencia se *temporacia* siendo siempre más allá de sí, en el *advenir* (*Zukunft*) que viene hacia ella, haciéndose cargo de su facticidad en cuanto ya *sido*, y retroviniendo a sí desde el *advenir*, se pone en *estado de resuelto* (*Entschlossenheit*) y encuentra su presente. El *sido* surge del *advenir*, y el *presente* surge del *advenir-sido*. De este modo la unidad que se despliega fuera de sí en los éxtasis del *advenir*, *sido* y *presente*, es la *condición de posibilidad* del *Dasein*, es decir, del *ser-en-el-mundo*. La temporalidad como sentido de la existencia no consiste entonces en fases no relacionadas, sino que constituye un sistema dinámico de referencias en que cada momento implica los demás. La esencia de la temporalidad es la temporación en la unidad de los éxtasis. Pero distingue HEIDEGGER entre una temporalidad auténtica, que se *temporacia* desde el *advenir* propio, que se descubre como *finito*, y una temporalidad inauténtica, que oculta a aquélla, que se *temporacia* desde el *presente* (el *presentar*), en función de los entes que no son la existencia, perdiéndose en la *exterioridad* de *aquello* de que se preocupa (*cura*). Es el tiempo del fijar "fechas", que se apoya en las cosas que ocurren, un tiempo fundado en las cosas, que elude el reconocimiento de la temporalidad finita del *Dasein*.

El tiempo psíquico

El análisis de HEIDEGGER permite comprender el fundamento sobre el cual ha podido desarrollarse una concepción "objetivista" del tiempo, e inversamente, permite resolver el problema de la subjetividad, al mostrar la insuficiencia de una concepción de la subjetividad como estructura apriórica de conocimiento, en la correlación sujeto-objeto.

Los motivos que han llevado a "objetivar" la temporalidad vivida a través de la noción de tiempo "psíquico", como también sus implicaciones, son examinados por SARTRE. HUSSERL caracteriza la conciencia como intencionalidad, irreductible a lo mundano objetivo. Interpretando esta idea en términos de su ontología fenomenológica, SARTRE distingue a la conciencia como *para sí* frente al *en sí*, lo cósmico. Ataca incluso la concepción del ego trascendental de HUSSERL, en cuanto éste, en lugar de ser el polo *inmanente* e idéntico de los actos de conciencia, se transformaría también él en un elemento "trascendente" constituido por la conciencia misma. La conciencia resta como pura transparencia frente a la opacidad de lo cósmico. Esta concepción de la conciencia constituye la base de sustentación del examen del tiempo en Sartre.

El *para sí* es su posibilidad. Su ser pura posibilidad es libertad reveladora de su nihilidad. Desde el punto de vista de la posibilidad, el pasado es *lo ya sido*, como residuo de una posibilidad asumida que se consolida en *en sí*. Siempre hay un pasado que, como *en sí*, es la facticidad. El presente es la presencia del *para sí* ante algo, el objeto. Pero esta presencia supone la negación. La distancia del *ser presente* a en el acto de objetivación implica el distinguirse la conciencia de *lo presenciado*. Se interpreta de este modo la intencionalidad como negación.

El ser *para sí* cobra conciencia de sí en cuanto *presenciante* y *presenciado*, en perfecta transparencia. Pero es aquí donde nos enfrentamos con dos posibilidades, que SARTRE caracteriza como reflexión *pura* e *impura*. La primera es la simple presencia del *para sí* reflexionado al *para sí* reflexionante, reflexión original y pura que no es dada sino que debe conquistarse por medio de cierta "catarsis". En el caso de la reflexión pura el reflexionado es el reflexionante. Lo reflexionado no se transforma, por consiguiente, en objeto, sino que es *cuasi-objeto*. La conciencia reflexionada no se entrega como un *fuera* a la reflexión, frente al cual podría adoptarse un punto de vista. Para ello la conciencia reflexionada tendría que transformarse en lo que no es, un *ser para otro*. Por ello la reflexión pura no capta lo reflexionado como objeto sino que lo reconoce como "ya revelado". La reflexión es el *para sí* que intenta recuperarse como totalidad en

perpetuo inacabamiento. Es la afirmación de la revelación del ser que es para sí mismo su propia revelación. En cambio en la reflexión impura, el reflexionante transforma a lo reflexionado en *objeto*, cosificándolo, quitando con ello a lo reflexionado (la conciencia) su carácter de *ser reflexivo (para sí)*.

Partiendo de esta distinción, SARTRE critica detenidamente la concepción que reduce el tiempo a objeto. La temporalidad, sostiene, no es un tiempo universal que contenga en sí a todos los seres y, en particular, las realidades humanas³¹. Tampoco es una ley de desarrollo impuesta desde fuera al ser. No es el ser, sino "la intra-estructura del ser que es su propia nihilización, es decir, el *modo de ser propio del ser-para-sí*"³². El *para sí* es el ser que tiene que ser bajo la diaspórica forma de la temporalidad.

Sobre esta base distingue SARTRE entre *temporalidad original* y *temporalidad psíquica*. La temporalidad original es aquella que *somos*: la *temporalización*. Es en la reflexión pura, como fenómeno de transparencia propio de la conciencia, en que ésta no se objetiva a sí misma, donde descubrimos esta temporalidad en su *no substancialidad original*. Ella, como rechazo del *en sí* descubre los *posibles como posibles*, allegados por la libertad del *para sí*, apareciendo el presente como presente trascendente, y el pasado como *en sí* sobre el fundamento del presente. Esta reflexión descubre el *para sí* en su "totalidad destotalizada, en cuanto es *él mismo* en el modo de tener que serlo"³³. Capta así la temporalidad como *historicidad*. Pero a ésta se opone la *duración psíquica*, como "sucesión de formas temporales organizadas". En esa duración son seriadas las vivencias como *objetos psíquicos, datables* en un antes y un después, a la manera de las cosas del mundo dentro del tiempo universal, estableciéndose entre ellas relaciones puramente externas. Entonces surge el problema ontológico de la temporalidad: ¿cómo reconstruir la unidad a partir de esta multiplicidad?

En tanto organizadas en la duración, las vivencias se destacan como en SPINOZA se destacan los modos finitos del atributo. Experimentamos, por ejemplo, los sentimientos como sustentados en el soporte del yo. Esta duración psíquica es la que ha transformado en su objeto la psicolo-

³¹ J. P. SARTRE: *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1948, pág. 188.

³² Ibid.

³³ Ibid, pág. 204.

El tiempo psíquico

gía. Los psicólogos, dice SARTRE, al objetivar la conciencia, dan una imagen degradada de la existencia *ec-stática*, presentando los hechos psíquicos como exteriores los unos a los otros. Pero ese concepto de temporalidad psíquica es incompatible con el modo de ser propio del *para sí*. Esa temporalidad es un producto de la reflexión impura. BERGSON cae en el mismo error al concebir una temporalidad psíquica, como "multiplicidad de interpenetración"³⁴. La temporalidad psíquica es una colección ligada de objetos temporales. A diferencia de la temporalidad original, *es*, no se temporaliza.

Sólo hay una manera de salvar a la psicología de esta desviación que la conduce a objetivar la conciencia y consiguientemente el tiempo. Es la reflexión fenomenológica que permite fundar una psicología fenomenológica. En su introducción al *Esquisse d'une théorie des émotions*³⁵, afirma que la psicología que se pretende ciencia sólo ofrece una suma de "hechos heteróclitos" sin relación entre sí. Como ciencia "positiva" sólo busca hechos. Pero, por eso mismo, las ciencias positivas no pueden descubrir el *sentido de la totalidad sintética* que caracteriza al hombre y su mundo. Esa psicología se transforma en un conocimiento desde fuera. Apoyándose en la distinción de HUSSERL entre hechos y esencias, SARTRE sostiene que sólo éstas permiten clasificar e inspeccionar a aquéllos. Dado que los hechos psíquicos son simples reacciones del hombre ante el mundo, su estudio supone previamente dilucidar la esencia *a priori* del hombre.

En conclusión, para SARTRE se requiere fundar la psicología en un estrato previo al designado como psíquico: la conciencia trascendental, en cuanto fuente constitutiva del hombre y su mundo. Sólo esa conciencia se halla en la máxima proximidad consigo misma que le permite autocomprenderse. Ese es el privilegio de la investigación del hombre. Pero, a su vez, esa autocomprensión dista de toda introspección que se limita a registrar "hechos".

La verdadera tarea de la psicología es, pues, ocuparse del *hombre en situación*, para lo cual debe considerar los acontecimientos psíquicos como *significativos* y no como meros hechos.

La crítica de SARTRE pone en evidencia la desviación objetivista de la psicología que ha llevado a transformar la temporalidad originaria en tiempo objetivo. Dentro de esa perspectiva resulta imposible comprender el tiempo vivido, pues queda reducido a sucesión objetiva de "hechos

³⁴ Ibid, pág. 214.

³⁵ SARTRE: *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1948, pág. 5.

psíquicos". MERLEAU-PONTY aporta a esta crítica el descubrimiento de los supuestos realistas del enfoque tradicional, que impiden reconocer los caracteres del tiempo subjetivo.

Desarrollando las tesis de HUSSERL, MERLEAU-PONTY intenta demostrar que el tiempo no es un proceso *real*, sino que nace de nuestra relación con las cosas y se cualifica en las modalidades temporales de acuerdo con la actitud que el hombre adopta frente a las cosas³⁶. El mundo objetivo es una totalidad cuya plenitud excluye las relaciones "negativas" temporales, tales como pasado y futuro. "El pasado *no* es pasado ni el futuro futuro. No existe sino cuando una subjetividad viene a quebrar la plenitud del ser-en-sí, a diseñar una perspectiva, a introducir el no-ser"³⁷. La metáfora en que se compara el tiempo con el fluir de un río es válida sólo en cuanto destaca la perfecta coincidencia del río consigo mismo, que representaría la perfecta unidad del tiempo. Pero ella ignora el hecho de que supone un sujeto contemplador. El tiempo no es un río, no es una "substancia" fluvente. El estilo temporal del mundo depende de que cada dimensión temporal es mentada como distinta de sí misma, así el pasado como viejo porvenir y presente reciente. La temporalidad supone pues una mirada, un *Augen-blick*, dice M. PONTY en términos de HEIDEGGER, un sujeto para el que tiene sentido. Por ello es preciso comprender el tiempo como *sujeto* y el sujeto como tiempo.

Pero, por otra parte, así como no se puede concebir el tiempo como "substancia", como "cosa", tampoco puede entenderse como subjetividad en el sentido *empírico* del término. Si la conciencia de tiempo consistiera en una serie de estados de conciencia, se requeriría una nueva conciencia para tener conciencia de esta sucesión y así al infinito. Sólo habríamos transpuesto la serie de "estados de cosa" en una serie de "estados de conciencia", concibiendo a ambos como objetos. Por lo mismo, no cabe caracterizar al tiempo como una sucesión de "ahoras", pues el tiempo es anterior a las "partes" temporales. Y caracterizar al tiempo como "dato" de conciencia, como lo hace BERGSON, implica también cosificarlo.

Frente a ello, debemos partir de la conciencia que despliega y constituye el tiempo. La *idealidad* del tiempo permite al sujeto liberarse del presente, lo que equivale a liberarse del *en sí*. Pero esta idealidad no

³⁶ M. PONTY: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, pág. 471. Para todo esto, cf. 3ª parte, op. cit., cap. II.

³⁷ *Ibid*, pág. 481.

El tiempo psíquico

puede interpretarse como en KANT, en cuanto forma idealmente separable de su materia.

Mientras en la concepción de BERGSON el tiempo parece darse como un todo acabado, en cambio, dice M. PONTY, el tiempo *se hace*, jamás está completamente constituido. El tiempo es pasaje, no es un objeto inmanente de la conciencia, pues como tal sería un tiempo "nivelado", o sea, no sería tiempo. Es esencial al tiempo el no estar jamás completamente desplegado. Nunca puede ser entonces captado "objetivamente" por la conciencia. De tal modo, el encadenamiento temporal se efectúa poco a poco, según su tiempo propio.

Esta característica del tiempo hace que M. PONTY afirme que la síntesis del tiempo no es "síntesis de identificación", que vincularía los diversos "ahoras" como momentos aislados, pues en tal caso la serie temporal se confundiría con una multiplicidad espacial. Con tal síntesis de identificación no habría tiempo. Esa síntesis nos permitiría identificar todos los momentos anteriores del tiempo, pero habríamos perdido el sentido del antes y el después, que sólo puede lograrse a través del deslizamiento temporal. Por esta razón, dice M. PONTY, introdujo HUSSERL la noción de retención, por la que se alcanza el pasado inmediatamente como *reciente* y, a la vez, *pasado*. Sólo hallamos síntesis de identificación en el recuerdo explícito y en la evocación voluntaria del pasado remoto, pero ellos son modos derivados de la conciencia de pasado.

La síntesis temporal es, entonces, *síntesis de transición*³⁸, en cuanto el "ahora" original se proyecta como *Abschattung*³⁹ desde el nuevo "ahora", surgiendo uno de otro. Por ello compara M. PONTY nuestra experiencia originaria del tiempo con la de un medio móvil que se aleja de nosotros, como el paisaje en relación a la ventana del vagón, y no con un sistema de posiciones objetivas a través de las cuales pasáramos.

Analizando el diagrama del tiempo ofrecido por HUSSERL, insiste M. PONTY en que para tener un pasado o un futuro "no tenemos que reunir por un acto intelectual una serie de *Abschattungen*, sino que ellas tienen una unidad natural y primordial, y es el pasado o el futuro el que se anuncia a través de ellas"⁴⁰. Bajo la "intencionalidad de acto" o conciencia tética de un objeto, hay pues una "intencionalidad operante"

³⁸ Ibid, pág. 480.

³⁹ "Presentación" del mismo "ahora" visto desde un "ahora" posterior.

⁴⁰ Ibid, pág. 479.

(*fungierende Intentionalität*) que hace posible a aquélla y es, según M. PONTY, lo que HEIDEGGER llama "trascendencia".

No hay pues, pasado, presente y futuro como instantes discretos. No hay, por un lado, una multitud de retenciones y, por otro, una multitud de protenciones. Cuando surge un presente nuevo "no provoca un amontonamiento del pasado y una sacudida del futuro", sino que el presente nuevo es, como tal, pasaje de un futuro al presente y, a la vez, pasaje del antiguo presente al pasado. Se trata, por consiguiente, de *un solo* movimiento. No nos encontramos con una multiplicidad de fenómenos ligados, sino con un único fenómeno de transcurso. "El tiempo es un único movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como un gesto encierra todas las contracciones musculares que son necesarias para realizarlo".

El tiempo se constituye, por tanto, a través de una red de referencias intencionales. No es válido entonces tratar de explicar la continuidad temporal mediante la teoría de la conservación fisiológica o psicológica del pasado en el presente. Estas teorías suponen aquello mismo que pretenden explicar: la diferenciación entre el pasado y presente. Las huellas, sean ellas fisiológicas o psicológicas, son siempre un "presente" y no nos permiten salir de un mismo punto temporal. Por esto mismo es que si bien el tiempo implica continuidad, no es, en cambio, *explicable*, como lo intenta BERGSON, por su continuidad.

En síntesis, el tiempo es fuerza general fuera de sí, *ec-stasis*, ley única de tales movimientos centrífugos. Tal como HEIDEGGER, caracteriza M. PONTY el tiempo como "afección de sí por sí", en cuanto el afectante y el afectado son el mismo tiempo. El tiempo constituye un ser que no reposa en sí, sino cuya esencia es *hacer ver*. Caracteriza de manera esencial a la subjetividad en cuanto ésta no es identidad inmóvil consigo misma, sino que como tiempo es apertura a lo otro, salida de sí. Tiempo y subjetividad, dice M. PONTY, son: "Una espontaneidad 'adquirida' una vez por todas y que se permite en virtud de lo adquirido"⁴¹. De intento, utiliza una expresión de SARTRE, quien precisamente rechaza esa idea. La razón está en que M. PONTY entiende alcanzar con esa interpretación del tiempo la posibilidad de caracterizar una *subjetividad-corpórea*, que a su criterio resulta incomprensible dentro de la ontología de SARTRE. Es algo que no se ha señalado suficientemente el que para M. PONTY el problema de la relación alma-cuerpo puede comprenderse partiendo de la idea de la subjetividad como temporalidad. Ese problema se reduciría a los siguiente:

⁴¹ Ibid, págs. 488-489.

El tiempo psíquico

“si el para sí, la revelación de sí a sí, no es sino el hueco en que se hace el tiempo, y si el mundo ‘en sí’ no es sino el horizonte de mi presente, entonces el problema se reduce a saber cómo un ser que es porvenir y pasado tiene también un presente — es decir que se suprime puesto que el porvenir, el pasado y el presente están ligados en el movimiento de temporalización”⁴². O sea, no sólo el cuerpo está ligado, a través del presente al *para sí* sino que la existencia efectiva del cuerpo es *indispensable* a la de la conciencia.

* *

La concepción de HUSSERL ha abierto una nueva perspectiva para comprender el tiempo vivido, que ha permitido considerar las modalidades del psiquismo como formas diversas de temporalización. MINKOWSKI ha estudiado cómo el esquizofrénico queda fijado estáticamente en un mundo geométrico⁴³. Es lo que ha denominado “geometrismo mórbido”. Su vida se temporaría como en un presente detenido que se identifica con el pasado. De ahí su dificultad de asimilar todo lo que es movimiento, transcurso. Por otra parte REVERS⁴⁴ estudió el modo de temporalización del aburrimiento, en el que predomina la identificación del pasado con el futuro.

También VIKTOR VON WEIZSACKER⁴⁵ ha señalado el error de haber asimilado el tiempo vivido y el tiempo físico o la *temporalidad trascendente* con la *temporalidad inmanente*, llevando a pensar que el orden en el sujeto era identificable con el orden en el objeto. Por ello llega a sostener la tesis de que no hay espacio y tiempo previamente dados. Las cosas no surgen en el espacio y el tiempo, sino que el espacio y el tiempo son engendrados en la continuidad de los acaecimientos. El mundo y sus realidades no son en el espacio y el tiempo, sino que el espacio y el tiempo son en el mundo, tesis que se apoya en la concepción de *mundo* de HEIDEGGER.

⁴² Ibid, págs. 492-493.

⁴³ E. MINKOWSKI: *L'esquizephrénie*, pág. 80.

⁴⁴ WILHELM JOSEF REVERS: *Psicología del aburrimiento*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, pág. 100.

⁴⁵ V. VON WEIZSACKER: *Le cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, pág. 100.

Frente a las investigaciones orientadas en la fenomenología se ha desarrollado en la actualidad una psicología de las *conductas temporales*, cuyos antecedentes se hallan en H. PIERON y PIERRE JANET. Esta psicología se halla guiada por el intento de comprender cómo reacciona el hombre a la situación que se le da de vivir en el cambio⁴⁶. Según la caracterización de P. FRAISSE, se trata de determinar lo que el hombre hace para conocer el tiempo, utilizarlo y situarse en el cambio universal, incluyendo también el modo cómo reacciona a sus propios cambios a lo largo de la vida.

Por su parte PIAGET caracteriza su *psicología genética* diciendo que ella oscila entre la fisiología y la lógica, tratando de integrar la explicación causal y organicista de la fisiología con la realidad mental que escapa a aquélla como sistema de operaciones ligadas por implicaciones necesarias y no causales⁴⁷. En otros términos caracteriza la conducta como participando en su estado inicial de la causalidad orgánica y de la implicación consciente. De este modo, a través de un mecanismo operatorio cuyas raíces se hunden en la vida orgánica y su desarrollo engendra las implicaciones lógico-matemáticas, intenta relacionar los dos términos extremos entre los cuales oscila la psicología, o sea, la biología y la lógica.

Sobre este trasfondo, el problema que la psicología genética considera como central en la investigación del tiempo es el siguiente: cómo se desarrollan del niño al adulto las operaciones temporales y se adquiere la noción de tiempo, se apprehende la duración. PIAGET considera que en los primeros años el niño llega a constituir series subjetivas como resultado de la acción. En los años siguientes lo adquirido de manera práctica es reelaborado a través del pensamiento intuitivo. Esta etapa se caracteriza por la indiferenciación entre el orden temporal y el espacial. Pero mientras en el estadio de la "intuición inmediata" el tiempo depende del resultado de la acción, en el estadio ulterior de la "intuición articulada" o intuición de las relaciones, el niño es capaz de introspección y puede estimar la duración en el transcurso de la acción y no como resultado de ella. Luego, la introspección le permite descubrir la relación entre espacio y velocidad, como relación inversa entre la velocidad y la duración de la acción. Entonces se preparan las operaciones temporales que, a través de la coordinación de velocidades le permite diferenciar entre el orden

⁴⁶ Véase P. FRAISSE: *Psychologie du temps*, P.U.F., 1957, pág. 3.

⁴⁷ JEAN PIAGET: *Introduction a l'Epistemologie génétique*, P.U.F., 1950, pág. 31.

El tiempo psíquico

temporal y el de la sucesión espacial. A partir de este momento le es posible concebir un tiempo cuyo transcurrir es homogéneo y reversible⁴⁸. De tal modo pasa el niño de la mera adaptación sensorio-motriz a la representación que paulatinamente alcanza la reversibilidad cuando se hacen posibles las operaciones.

Puede notarse que PIAGET aborda el problema del tiempo tomando como punto de referencia la relación entre velocidad y duración. A través de la relación entre trabajo cumplido y velocidad de la acción se descubre inicialmente el tiempo.

Podemos decir en relación a esta dirección de la investigación del tiempo, que el estudio objetivo de las conductas temporales requiere la investigación sobre el significado de las experiencias temporales. No se trata con ello de introspección, pues como lo ha señalado M. PONTY, la reflexión sobre la esencia de lo vivido es neutra en cuanto a la distinción entre experiencia exterior y experiencia interior, e intenta explicitar el significado de una y otra. No es una autocontemplación pasiva de la propia vida, sino el descubrimiento del significado de la propia experiencia. Por ello la investigación empírico-objetiva no puede excluir la reflexión fenomenológica, confundiéndola con la introspección. Por lo demás el mismo PIAGET parece reconocerlo en cierto modo al señalar que el estudio psicogenético no excluye la posibilidad de una solución fenomenológica.

Nuestra conclusión es que para poder comprender el tiempo psíquico, es preciso retroceder a la *temporalidad vivida*, examinando el sentido de la conciencia de tiempo. Si se toma como punto de partida el estudio de las conductas temporales, es preciso investigar su *sentido*. De lo contrario se corre el riesgo de caer en una caracterización objetivista con las dificultades implicadas en ella.

Pero, a la vez, el examen del tiempo vivido muestra que él resulta incomprensible si no se concibe *la conciencia misma como tiempo y el tiempo como sujeto*. Y, finalmente, que el *fenómeno de la corporeidad* se hace comprensible en el marco de la temporalidad.

⁴⁸ Sobre todo esto, véase de PIAGET: *Lé développement de la notion du temps chez l'enfant*, P.U.F., París, 1946, pág. 275.