



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

¿ANACRONISMO DE LA METAFÍSICA?: LOS SENTIDOS DE TIEMPO

Fernando Haya Segovia¹

1. Planteamiento

Agradezco en primer lugar la amable invitación de las autoridades académicas y en especial a mi colega y amigo el Profesor Juan Agustín García. Las reflexiones que expondré a continuación pueden considerarse una breve glosa del libro *El ser temporal. Doctrina del método*², de reciente publicación en esta Universidad de Málaga, en el que ha quedado recogida mi reflexión filosófica de casi las dos últimas décadas.

Conviene que el título de una exposición concentre en el máximo grado posible el ulterior desarrollo. He procurado que así sea en el presente caso, de tal modo que el enunciado de esta conferencia aludiera a la paradoja también contenida en la denominación del tema de la metafísica como *ser temporal*. Resulta efectivamente cuando menos

¹ Conferencia Universidad de Málaga, 22-II- 2019

² Cfr. HAYA, F., *El ser temporal. Doctrina del método*, Umaeditorial, Málaga, 2017.

paradójico prometer un desarrollo metafísico sobre los sentidos del tiempo precisamente a título de respuesta *afirmativa* a la pregunta por el anacronismo de la metafísica. Adviértase:

Anacrónico es en principio aquello que no tiene que ver con el tiempo. Pero el título de esta conferencia adelanta esta pregunta: "¿Anacronismo de la metafísica?" Y fíjense: la respuesta implícita sería "sí, la metafísica es anacrónica", es decir, *que no tiene que ver con el tiempo*; pero la respuesta explícita en el mismo enunciado del título es en cambio: "Los sentidos del tiempo". De modo que se antoja contradictorio que la anacrónica metafísica se ocupe precisamente de aquello con lo que en principio *no tiene que ver*.

En atención al movimiento que recorre la resolución de la paradoja recién planteada y a la dificultad del tema propongo ilustrarla a través de una sencilla historia. Puesto que la misma estructura de *El ser temporal* responde a una pauta de composición digamos *dramática* -mejor que dialéctica- cabría trasladar su contenido a una especie de metáfora o de parábola (obviamente el paradigma de cualquier recurso semejante es el mito platónico de la caverna): al simbolismo de una imaginada obra de teatro que constaría de tres actos.

La primera parte de esta conferencia se titula *El conflicto entre el ser y el tiempo*. Contiene una breve exposición de los significados del término *anacronismo* en orden a deshacer la aparente contradicción mencionada hace un momento, al menos en el mero plano semántico, es decir, antes de que procedamos al efectivo estudio temático de las modalidades del tiempo. El traslado de esta parte como primer acto de un supuesto drama representaría el enfrentamiento de un antiguo rey -el Tiempo, *Cronos*- que fue destronado al comienzo de la era metafísica de la humanidad por otro más poderoso, el denominado precisamente por Parménides de Elea con el nombre de *ser*.

La segunda parte de esta exposición, que es su núcleo temático, introducirá el método de pensamiento que denomino *Distribución*

reductiva de las formas temporales. Tras un primer acercamiento a la índole del tiempo, se establece aquí el criterio que permite el reparto de sus diversos sentidos o modalidades (las *formas temporales*). El traslado de este apartado como segundo acto del drama imaginado hace entrar en acción a su protagonista que no es otro que el mencionado método. El primero de sus cometidos es la distribución de los sentidos del tiempo. El segundo -el reductivo- se simboliza a través de su pelea con el villano (el viejo monarca, el tiempo) con vistas a *reducir* su soberbia, la ambición con que aún mantiene su disputa con el nuevo rey (recordemos, el ser).

Advierto por si acaso que a lo largo de las muchas páginas del libro ahora glosado, *El ser temporal. Doctrina del método* -si es que tuvieran a bien leerlo-, no encontrarán simbolismo alguno de tenor semejante. En *El ser temporal* se trata de la paulatina *reducción* o también de la *cancelación* de la allí denominada *suposición del tiempo*. Esta última equivaldría obviamente al alzarse del tiempo en perjuicio del tratado metafísico. La rebelión del tiempo contra la primacía del ser ofrece además como una doble faceta: una gnoseológica, según la que determinados tratamientos filosóficos del tiempo levantan una especie de barrera infranqueable al conocimiento del ser. Y una faceta ontológica, en la que se constituye al tiempo mismo en la sustancia que nutre la realidad de las cosas.

Una y otra deben quedar metódicamente reducidas hasta el desplome de la suposición metafísica del tiempo, es decir, de la usurpación por parte de la temporalidad de la suprema jerarquía del ser como principio.

2. El conflicto entre el ser y el tiempo.

Comencemos por recordar que el contemporáneo sesgo digamos *temporalista* de la historia de la filosofía ha levantado una imponente ola de rechazo a la metafísica. No resulta casual que los más destacados

pregoneros de la muerte de la metafísica –pienso sobre todo en Nietzsche y en Heidegger, también en Vattimo- hayan pretendido, cada uno a su modo, la reposición del tiempo en el lugar del ser. Pero según parece la enemistad entre el ser y el tiempo es recíproca.

A mi modo de ver, la filosofía, la filosofía occidental –la que nace en Grecia en el siglo VI a C- fue metafísica desde su mismo nacimiento: fue metafísica al menos en su germen, como de manera implícita hace notar Aristóteles al comienzo de sus libros sobre la Filosofía Primera. Los presocráticos avistaron el fundamento como aquello que, a la par que sobrepasa, remansa el tiempo, librando la percepción de este último de su azaroso desperdigamiento: el fundamento que anuda la dispersión de los acontecimientos y las cosas, la presencia que abarca en sutura de la aparente fragmentación y dispersión del tiempo.

De acuerdo con esta última, podríamos decir que Cronos –el devorador de sus hijos- había ejercido un dominio despótico sobre la humanidad durante el largo transcurso de la prehistoria mítica del saber. En tal sentido afirmamos que la irrupción de la filosofía, el nacimiento de la metafísica, depuso de su trono al tiempo y con él a la modalidad del saber mitológico. La filosofía aferra la explicación de lo real, hasta entonces remitida hacia un pasado fabuloso del que ahora solo permanecían los fragmentos. El hallazgo filosófico del *arjé* desvela en cambio al principio cuya asistencia en permanente presencia propicia la apertura de lo real y conjura la incertidumbre del porvenir.

El *arjé*, el principio o fundamento fue tempranamente denominado ser. De manera que la averiguación del ser instauró también una nueva actitud humana, una modalidad radicalmente novedosa de situarse ante la realidad. Inauguró una nueva era en la historia de la humanidad en la que el ser humano no se siente ya juguete de un tiempo experimentado como enigma fatal o como impredecible mensajero de un destino indescifrable. A partir del nacimiento de la filosofía -de la metafísica- que

de manera inseparable es también el de la ciencia, la humanidad hace pie en la solidez que cimenta y aquieta la inquietud del tiempo.

En tal sentido cabe afirmar que la metafísica es anacrónica. No porque se desentienda del tiempo, sino porque su tema es la instancia que trasciende el tiempo. Adviértase que esta última consideración deshace -al menos en el plano formal, terminológico o semántico- la objeción planteada al comienzo de la exposición y contenida en su título.

Ahora podemos reparar en que el razonamiento inicial constituía un sofisma que descansaba en la equívocidad de sus términos: al hacerse equívaler con su *no tener que ver con el tiempo* el anacronismo de la metafísica se mostraba incompatible con el tratado sobre el tiempo. Pero caemos ahora en la cuenta que la misma expresión *tener que ver con el tiempo* tiene al menos dos significados distintos y, *a sensu contrario*, por lo tanto también el carácter de lo anacrónico los tiene. Pues se puede *tener que ver con el tiempo* de dos modos: en el de quedar intrínsecamente afectado por el tiempo o estar bajo su dominio, ser en definitiva caduco, como tienen que ver con el tiempo las realidades físicas. Pero también se puede tener que ver con el tiempo de una manera completamente distinta, como paradigmática Dios mismo, el Ser Intemporal por esencia tiene que ver con el tiempo en el modo de crearlo y de conocerlo.

El saber, las ciencias en general, y menos que ninguna la metafísica cuyo tema es el principio que trasciende el tiempo, solo en determinado sentido - que podríamos denominar *per accidens*- quedarían afectadas por el tiempo puesto que al menos resulta patente que no son realidades físicas. De otro modo difícilmente se explicaría que yo esté ahora exponiéndoles el pensamiento de unas personas que murieron hace más de dos mil quinientos años. En este sentido cabe pues afirmar que la metafísica anacrónica *per se* y que en esa medida no tiene que ver con el tiempo aunque precisamente por elevarse sobre el tiempo pueda ocuparse de él es decir, conocerlo.

3. De la distribución reductiva de las formas temporales

Entramos pues ya en el meollo de esta conferencia con la presentación del anunciado método que permitiría la explicación de los sentidos del tiempo así como su ulterior descifrado, su decodificación en clave metafísica.

Los precedentes rodeos preliminares se destinaban a embridar una temática tan difícil. Porque se reconocerá que este asunto del tiempo es uno de los más difíciles de la filosofía. Es bien conocida la inicial respuesta de San Agustín a la cuestión sobre el tiempo: "Si no me lo preguntan lo sé, pero si me lo preguntan no lo sé". Una frase que en la pluma de su autor, además de aludir a la dificultad del tema, denota también bastante modestia: de hecho, el mismo Husserl en la introducción a sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* afirma que nadie debería atreverse a decir nada sobre el tiempo sin haber antes leído el correspondiente capítulo de *Las Confesiones*.

La verdad es que si pudiéramos alcanzar a saber cabalmente qué es el tiempo, a comprender su esencia, sobraría cualquier tratado filosófico al respecto comenzando por *El ser temporal*. Pero también es cierto que este último libro ha procurado atesorar las intuiciones aportadas por los grandes pensadores. Encaramado a hombros de gigantes, según suele decirse, he creído vislumbrar el significado de la definición aristotélica del tiempo como medida del movimiento. Igualmente, la descripción kantiana que hace del tiempo forma y garante de la realidad empírica. Asimismo el enunciado de Hegel *-aquello que siendo no es y que no siendo es-* tan brillantemente expuesto por Heidegger, etc. Está claro que el principal escollo, la conciliación de tales aportaciones, exigía articularlas, vertebrarlas en un cuerpo cuya alma fuera el método.

Pero, sobre todo, *El ser temporal* constituye una glosa de la filosofía de Leonardo Polo, una posible realización efectiva de su método, el

abandono del límite mental. También debo destacar la influencia en mi trabajo de las obras de Max Scheler respectivamente tituladas *El formalismo en la moral y la ética material de los valores* y *Los ídolos del autoconocimiento*. De sus páginas extraemos una descripción del tiempo sumamente esclarecedora: forma manifestativa de la exclusión recíproca entre las diferencias reales. Intentaré a continuación explicar brevemente esta fórmula.

El ser como tal es diferenciado, en ningún caso puramente indiferenciado o indeterminado: de ahí que a mi parecer no resulte aceptable el ser del comienzo absoluto de la lógica según Hegel. Con todo, la diferencia de lo real puede, por así decir, concentrarse, acoplarse, o bien, por el contrario, distenderse o dispersarse. Así, mientras las realidades espirituales concentran sus propias diferencias, las realidades temporales en cambio las distienden, estableciéndolas como recíprocamente incompatibles. Valga este ejemplo: mientras que la comprensión de un problema matemático exige tener simultáneamente en cuenta las respectivas diferencias propias de cada una de las operaciones que constituyen su base -saber integrar incluye saber derivar, etc.- un grado de temperatura en cambio es una diferencia real que por definición excluye o desplaza al grado de temperatura precedente.

La definición aristotélica del tiempo como medida del movimiento nos conduce a advertir que, hablando en sentido estricto, esa especie de desgranarse de lo real en diferencias recíprocamente excluyentes, más que al tiempo equivale al movimiento. Según Aristóteles, el tiempo introduciría una especie de respectividad de acuerdo con la que un movimiento es susceptible de ser medido por otro y es de hecho medido en acto por el alma. Un ejemplo sería la larguísima duración de una mala noche, cuyo transcurso es repetidamente medido por la agitación de nuestro propio psiquismo (confío en que no esté ocurriendo eso mismo con esta conferencia).

Con todo, a mi parecer, la descripción del tiempo como medida del movimiento no solo es compatible sino también solidaria con la que lo considera forma manifestativa de la realidad móvil, es decir, índice de su conocimiento. Esta última tesis, metafísicamente reducida o depurada es precisamente la base de la conversión del tiempo en índice puro del ser inidéntico, el ser temporal. Una tal conversión pondría en juego la segunda característica del método -la reductiva- que es la más difícil tanto de ejecutar como de exponer. Más aún, pienso que no cabe comprenderla si no se realiza: muestra así su equivalencia con el mencionado abandono del límite.

En cambio la primera característica del método propuesto -la distributiva- es más accesible: requiere de entrada tener en cuenta a Kant pero también rectificar el postulado del idealismo trascendental: en lo que tiene de *idealismo*, no en lo que tiene de *trascendental*. Precisamente Scheler –junto con Edith Stein- fueron principales exponentes de la reacción de los primeros fenomenólogos frente al sesgo idealista de la filosofía del maestro. Viene al caso reparar en que la etapa idealista de Husserl se inició precisamente con ocasión de sus reflexiones sobre la conciencia inmanente del tiempo, certeramente cuestionadas en mi opinión por el mismo Scheler.

Pues bien. El criterio metódico de la distribución de los sentidos del tiempo es trascendental. Por *sentidos del tiempo* hemos de entender las diversas formas temporales. Si, como acabamos de decir, el tiempo es la forma en que se manifiesta la exclusión recíproca de las diferencias de lo real en movimiento, el tiempo puede considerarse múltiple en atención a nuestras diversas facultades de conocimiento.

Por *método trascendental* ha de entenderse la modalidad del pensamiento filosófico que atiende junto a su temática al ejercicio cognoscitivo que accede a la misma³. A Kant debe reconocérsele el mérito de haber subrayado con mayor énfasis que ningún pensador precedente la

³ Cfr. KANT, I., *KrV*, A 56, B 80.

relación de correspondencia entre nuestra propia actividad cognoscitiva y la temática en cada caso accesible. No obstante, tal como fue planteado por el propio Kant, el método en cuestión quedo afectado por una especie de *curvatura*: una inflexión denominada crítica que paradójicamente declaraba incognoscible la realidad en sí de la experiencia. De este modo, a mi parecer, quedaba gravemente tergiversada la genuina índole del conocimiento.

Con independencia de esa indeseable deriva, que requiere rectificación, la metodología trascendental resulta fecunda por cuanto exige el control cognoscitivo de los propios actos de conocimiento. Propongamos el siguiente ejemplo. Tanto el compositor como el intérprete han de atender simultáneamente junto con la música a la técnica que posibilita su composición o ejecución. Pero eso no significa que la propia música se confunda ni con el proceso de su composición ni con el de su interpretación puesto que si así fuera una misma partitura no podría ser reiteradamente interpretada ni disfrutada por todo el que lo desee. Tampoco resulta admisible confundir la melodía misma ni con la acción de escucharla ni con la conciencia que tenemos de ese acto.

Este ejemplo constituye una clara ilustración fenomenológica de la tesis del realismo gnoseológico, puesto que las aludidas confusiones privarían a la música de su naturaleza propia, esencialmente independiente de las que corresponden a los mencionados procesos. En semejante línea se rebelaron primero Frege y luego Husserl contra la doctrina psicologista, que pretendía que la verdad de que dos más dos son cuatro dependiera de la cantidad de sodio o de potasio en el cerebro: algo tan absurdo como creer que el mejor ajedrecista es el que toca con más delicadeza las fichas.

El método trascendental del pensamiento atiende pues al esclarecimiento de los actos cognoscitivos que franquean el acceso a la realidad, el tema de la metafísica, sin necesidad de identificar el método con su tema. El ser no equivale a su conocimiento metódico como

tampoco la música se reduce a la técnica musical que se estudia en los conservatorios, por más que el logro de su ejecución requiera de esta última. De la misma manera también la metafísica precisa de un andamiaje nocional que de ninguna manera debe hacerse equivaler a su temática propia.

En la misma formulación de la metodología trascendental Kant estropeó su ingenioso planteamiento precisamente por culpa de su concepción del tiempo. Adviértase que, tal vez en contra de las apariencias, Kant no deja de compartir la idea que Newton tenía del tiempo: solo que en lugar de creer en la realidad física de esa especie de flujo infinito y vacío instala eso mismo en la estructura trascendental del sujeto a título de forma *a priori* de la sensibilidad interna⁴. De este modo Kant convierte al tiempo en condición de cualquier experiencia posible pero a la par en un obstáculo: en una suerte de *pantalla* que oculta la realidad de las cosas tanto como la nuestra propia.

En suma. Kant acertó a adivinar que, en su condición de forma, el tiempo configura y es aval de la realidad empírica de los fenómenos de experiencia. Pero negó el acceso cognoscitivo a su ser en razón de no aplicar coherentemente su propio método precisamente al tema del tiempo. Si el método trascendental exigía distribuir las temáticas en correspondencia con las distintas facultades de conocimiento, debería haberse reparado en que también el tiempo es conocido de diversos modos, en lugar de embutirse en bloque como forma *a priori* del sentido interno.

Lo cierto es que con arreglo al diverso alcance de las facultades cognoscitivas, la forma del tiempo reviste diversidad de configuraciones: es decir, no solo la correspondiente a la imaginación, el flujo unidireccional y homogéneo indefinidamente divisible en instantes vacíos. Precisamente porque el tiempo constituye el medio adecuado de acceso cognoscitivo a

⁴ Cfr. en Haya, F. (ed.), *Polo ante la Crítica, Studia Poliana*, XVI, 2014, pp. 157–195

la realidad temporal. En lugar de pantalla, el tiempo es índice o cifra de lo real en movimiento.

El aquí método propuesto, la distribución reductiva de los sentidos del tiempo, discierne la validez metafísica que debe otorgarse a las diversas configuraciones temporales: aunque la realidad que excluye recíprocamente sus diferencias manifieste dicha exclusión de diversos modos, no a todos ellos cabe asignar el mismo valor en orden a la averiguación metafísica.

El método fenomenológico, la reducción eidética, en su versión scheleriana, me sugirió una idea sobre el conocimiento del tiempo. Una idea que, precisamente por culpa del tiempo (o más exactamente de su carencia), no podré desarrollar aquí con demasiado detalle. Pero puede bastar con el siguiente resumen. Ciertamente, la propia reducción fenomenológica puede antojarse un procedimiento un tanto artificioso o sofisticado, en razón de su propio objetivo, que es la cancelación de lo que los fenomenólogos llaman actitud natural de la conciencia. Pues bien: reparé en que podría prescindirse de esa sofisticación si se tenía en cuenta que la misma conjugación interna de las facultades de conocimiento opera ya de manera natural una paulatina reducción de la forma del tiempo.

La potencias cognoscitivas no tienen todas el mismo rango: está claro que el entendimiento conoce la realidad a una profundidad incomparablemente mayor que la sensibilidad. De otra parte, las operaciones correspondientes a los distintos niveles de nuestro conocimiento enlazan unas con otras según una disposición que, además de jerárquica, puede considerarse escalonada, o si se prefiere en bucle. De este modo el ascenso cognoscitivo logra también progresivamente una configuración más precisa de la forma temporal, y en tal sentido, menos dispersa, más concentrada o *reducida*.

Es bien sabido que la teoría del conocimiento no solo distingue la operación respecto de su correspondiente facultad o potencia, sino

también con relación al objeto sobre el que versa, lo conocido por ella: así, el ver es acto u operación de la potencia denominada vista, referido al objeto en cada caso visto. Pues bien: el mencionado escalonamiento cognoscitivo encuentra su explicación en el hecho de que las operaciones relativamente superiores no solo conocen objetos distintos a los de las inferiores, sino también a estas mismas: es decir, a las operaciones correspondientes a las facultades inmediatamente inferiores.

Por su parte, la forma del tiempo puede considerarse de dos maneras, a las que respectivamente denomino manifestativa y manifiesta. El tiempo de hecho conocido en cada uno de los niveles cognoscitivos es una forma manifiesta. En cambio, a la forma que permite que se conozca en un determinado nivel la llamo manifestativa, no manifiesta, puesto que justamente en ese mismo nivel no puede ser conocida, aunque puede serlo en el inmediatamente superior. Una buena ilustración de lo que llamo forma manifestativa lo representaría la luz, que permitiendo que se vea, se esconde ella misma en el color que gracias a ella resplandece.

De este modo las operaciones propias de cada facultad iluminan la forma reguladora de los actos de la facultad de nivel inmediatamente inferior justo en lo que concierne al conocimiento del tiempo. Así la sensibilidad interna saca escalonadamente a la luz la configuración temporal que permite la manifestación de los objetos de la sensibilidad externa, y por su parte la inteligencia articula enteramente la forma temporal rectora de la imaginación. Esta conjugación escalonada de las formas temporales permite a mi parecer explicar la integración de los diversos estratos de realidad temporal sin perjuicio de su respectivo valor cognoscitivo.

La noción de estrato intencional la tomo de Scheler. No resultará tan extraña si consideramos que las cosas nos informan de sí mismas a través de una multitud de aspectos, todos los cuales presentan a nuestro conocimiento propiedades reales, situadas sin embargo a distinto nivel de profundidad. Así también, en relación con el conocimiento de las personas,

solemos admitir que la elegancia o la belleza no muestran la valía tanto como la inteligencia o la bondad.

Convendrá con todo proceder a una exposición un poco más detallada de esta compleja trama, porque en definitiva solo así cumpliremos finalmente con el enunciado del título de esta conferencia.

4. Los sentidos del tiempo

En primer lugar se trataría de mostrar con más detalle, en cada uno de los niveles y subniveles de nuestro conocimiento, el referido enlace naturalmente reductor de la forma del tiempo. Insisto en que forma temporal más reducida equivale a configuración del tiempo más precisa, más concentrada, no al contrario. En el apartado conclusivo de esta misma conferencia consignaré por qué a la metafísica no le basta con esta reducción natural del tiempo.

Advirtamos de entrada que los sentidos externos no podrían conocer si las diferencias reales que captan no se excluyeran recíprocamente, no solo espacial sino también temporalmente. Está claro que no cabría percibir color alguno que no mostrara a la vista su propia diferencia cromática, la cual se establece en contraste con el resto de los colores: la confusión entre el rojo y el verde típica en los daltónicos equivale sin más a incapacidad para percibir los mencionados colores.

Pero en relación con el asunto que nos ocupa hay que reparar sobre todo en que la diferencia cromática *rojo* no solo es diferencia respecto del verde o del amarillo sino también diferencia repartida, tanto espacial como temporalmente: *rojo fuera de rojo*, o también, *rojo desplazando a rojo*. Es decir: diferencia recíprocamente excluyente.

Si nos concentramos en el rojo que estamos viendo, prescindiendo enteramente del resto de colores, notamos que no podríamos estar viéndolo si su diferencia cromática no se extendiera espacialmente, porque de ninguna manera podría verse un color que quedara contraído a

un punto (a menos que se tratara de un *punto gordo*, la típica broma del profesor de matemáticas). Lo mismo ocurre si nos referimos al tiempo: no sería posible la percepción del color rojo sin cierta prolongación durativa de la diferencia cromática en cuestión. Una tal duración de la mancha de color puede describirse pues del modo indicado: *rojo desplazando a rojo*. Un color reducido a un puro instante sería algo tan invisible como uno que se contrajera a un punto matemático.

La diferencia real manifiesta a la vista es en primer término el color, lo que Aristóteles llamaba sensible propio de este sentido. Pero se trata ahora de reparar en lo siguiente: el sentido de la vista conoce ciertamente el color rojo -la mancha roja, el jersey rojo- pero de ninguna manera capta por sí misma el tiempo en el que el color visto dura.

Ciertamente, los denominados sensibles comunes -la figura, el número, el movimiento y también la duración- son asimismo alcanzados por los sentidos externos: pero a mi parecer solo en virtud de la asistencia que les presta el sensorio común que es ya un sentido interno. El objeto del sensorio común son los actos de los sentidos externos: la vista ve el color y el oído oye el sonido, mientras que el sensorio común nota que estamos viendo y oyendo. De este modo el conocimiento sensible es cabalmente percepción antes que sensación, según defendió la Gestalt y -según creo- mucho antes, Aristóteles: al registrar los actos de los sentidos externos, el sensorio común coordina sus operaciones ampliando su dominio intencional hasta los sensibles comunes. En un símil futbolístico el sensorio común sería el centrocampista de la percepción.

Pero además el siguiente argumento probará que ningún sentido externo percibe por sí mismo el tiempo, es decir, sin el concurso del sensorio común. Insistamos en el ejemplo de la vista y el color. Si el discernimiento de la cualidad cromática del rojo es, como se ha dicho, indisoluble de su contraste con el resto de los colores, entonces está claro que la vista será absolutamente incapaz de notar eso que hemos descrito como la exclusión recíproca de las diferencias en el orden del

tiempo: *el rojo desplazando al rojo*. Sin duda que la vista advertiría el paulatino desplazamiento de la diferencia cromática de un rojo hacia un verde, pero se quedará enteramente indiferente ante esa especie de desplazamiento meramente durativo de una misma diferencia cromática. Y, no obstante, según se ha dicho, una tal permanencia del color visto, equivalente al sucederse temporal de diferencias idénticas, o al desplazamiento de una diferencia por otra idéntica, esa permanencia durativa, digo, es condición de cualquier manifestación cromática. En suma: la propia facultad no desvela la pauta de esta disposición recíprocamente excluyente de las diferencias reales de que sí tiene noticia⁵. Insisto en que el nivel ínfimo de la pura sensibilidad externa no aparece aún forma manifiesta del tiempo alguna⁶

Pasemos ahora a la sensibilidad interna, nivel en que por fin emerge la primera noticia explícita del tiempo, es decir, las primeras formas temporales manifiestas. Los sentidos internos iluminan escalonadamente las formas manifestativas del tiempo que regulan las operaciones de los sentidos externos. Ya se ha dicho que el sensorio común, como el centrocampista, asiste las operaciones de los sentidos externos de modo que estos lleguen a alcanzar conjuntamente los sensibles comunes, en el presente caso, el movimiento y la duración. De esta manera, el

⁵ Claro está que el argumento precedente descansa en una descripción que toma la duración del color *-el rojo desplazando al rojo-* resulta fenomenológicamente ilustrativo, es decir, probativo, por cuanto puede representarse imaginativamente, es decir, en la figurada línea indefinida del tiempo. Kant llevaría razón en que no nos cabe *imaginar* el tiempo de otro modo: en lo que no la lleva es en que solo quepa representar imaginativamente el tiempo. Aunque el mencionado desplazamiento del rojo por el rojo descansa ciertamente sobre la representación del tiempo como una línea sobre la que desfilan una tras otras determinadas diferencias idénticas, ha de tenerse en cuenta que la prueba no podría hacerse de otro modo puesto que en efecto la imaginación rige sobre cualquier representación sensible del tiempo. De ahí precisamente a mi modo de ver, la limitación del método fenomenológico, cuya orientación misma debe proceder de más arriba, en este caso de la concepción misma del tiempo como forma unitiva de las diferencias reales recíprocamente excluyentes, una noción por cierto sumamente abstracta.

⁶ Como de otra parte, solo cabe sensible en acto en condición de objeto del sentido en acto, la pauta configuradora del fenómeno en cuestión ha de coincidir con la que regula el acceso de la operación a un determinado estrato intencional.

movimiento interno del sentido, como le llama Aristóteles, adquiere también la noticia expresa del pasado y el futuro sensible. Las modalidades del sentido interno que captan el pasado y el futuro se llaman respectivamente memoria y cogitativa. Me parece obvio que no solo nosotros, sino también los animales perciben el tiempo: el león - pongamos por caso- no podría aferrar su presa si no percibiera, junto con su color, las condiciones espacio-temporales que hacen posible la caza: si no recordara sus experiencias anteriores o si no se anticipara a los movimientos que efectuará el antílope.

Una y otra facultad, la memoria y la cogitativa, al igual que el propio sensorio común y los mismos sentidos externos resultan asistidos desde el sentido hegemónico que a mi modo de ver, es ciertamente la imaginación: el *mister*, en nuestra ilustración futbolística. En esto coincidimos con Kant sin perjuicio de las discrepancias anteriormente apuntadas. Ya hemos afirmado frente a Kant que la forma manifiesta del tiempo no es exclusivamente la sucesión regular que representa la imaginación. Más aún: añadimos ahora que ese tiempo lineal de Newton y Kant no llega a ser siquiera cabalmente la forma temporal manifiesta para la propia imaginación sino más bien su forma temporal manifestativa o rectora. La propia imaginación no representa la serie isomórfica del tiempo sin el concurso de la inteligencia matemática, pero sí es capaz de establecer la regularidad durativa y sucesiva de todo el conjunto de los objetos sensibles, sin el que no cabría lo que los psicólogos denominan la constancia perceptiva.

Pero la norma rectora de la imaginación y por consiguiente de todo el conjunto de los sentidos inferiores a ella sí es ciertamente la sucesión proporcional que caracteriza al movimiento del sentido interno. La fenomenología de la percepción -particularmente Merleau-Ponty⁷- ha

⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, París, 1945, J. Cabanes (trad), *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 1997, pp. 418–441.

insistido en la aludida inequivalencia entre las configuraciones manifiestas del tiempo. Es patente que ni el tiempo de hecho percibido ni el internamente experimentado se acoplan a la homogeneidad, regularidad y en general isomorfismo que en cambio caracterizan al tiempo matemáticamente representado.

La forma manifestativa del entendimiento no solo se distingue de la que regula la representación imaginativa sino que al iluminarla es también capaz de abarcarla, no solo en el aludido sentido matemático sino en el mismo despertar de la inteligencia, cuya primera operación denomina Aristóteles abstracción. En su mismo despertar, la inteligencia ilumina las imágenes de la fantasía por cuanto se introduce en el tiempo sensiblemente percibido otorgándole su articulación plena.

De ahí que la abstracción pueda describirse precisamente en los términos de *salto* sobre el tiempo sensiblemente conocido. Tal fue la primera averiguación de los primeros filósofos, a la que anteriormente nos referimos. En consonancia con la terminología de Leonardo Polo denomino a esta forma manifestativa de la inteligencia *presencia mental*. La presencia mental sobrepaja absolutamente al tiempo por cuanto resulta otorgada a sus objetos por los actos del entendimiento cuya diferencia real es sumamente concentrada.

No obstante, puesto que el conocimiento intelectual humano precisa de las imágenes que le aportan los sentidos, la presencia mental actúa según el modo de introducirse, por así decir, en el tiempo articulándolo entero. A la presencia mental puede también denominársela *entera consistencia* de lo real. La consistencia de lo real es su presencia. Pero el ser no es su *presencia* sino que esta última es propiamente introducida por la inteligencia abstractiva. La propuesta metafísica de Leonardo Polo es el abandono de esta presencia, a la que llama límite mental, es decir, la

indagación de la *diferencia implícita* del ser más allá de su articulación presente⁸.

5. Conclusión: la averiguación del ser temporal

Concluyo. A partir de la consideración del anacronismo esencial de la metafísica, la exposición precedente ha pretendido remachar al menos la siguiente tesis negativa sobre la naturaleza del tiempo: ni el ser es el tiempo ni el tiempo es el ser. Por eso mismo resulta también sumamente inadecuado afirmar que el ser *está* en el tiempo. No ocasiona en cambio inconveniente la proposición recíproca: el tiempo *se inscribe* en el ser, hasta el punto de adoptarse para el ser creado esta denominación: *ser temporal*.

Ciertamente, la tesis negativa en cuestión -el tiempo no es el ser- exige de nuestra parte un importante esfuerzo para deponer la insistente sugerencia de nuestra imaginación. Justo este punto puede ilustrar bien por qué he hablado de distribución reductiva de los sentidos del tiempo. *Distribución*, porque el tiempo no es únicamente el representado por la facultad imaginativa. *Reductiva*, porque a su vez no todas las manifestaciones temporales tienen el mismo valor en orden al conocimiento del ser, y porque incluso la más eminente de ellas, a la que llamaremos articulación inteligible del tiempo o simplemente *presencia mental*, ha de ser también reducida o despojada para que el tiempo se muestre como índice del ser.

Así, por ejemplo, cuando nos hablan de la creación divina tendemos fácilmente a figurarnos que tal creación hubo de realizarse en un determinado *momento* de un figurado tiempo infinito y vacío, como si la realidad creada hubiera de ocupar un determinado punto dentro de la línea recta que imaginativamente representa el tiempo. En verdad no es así: no es el ser creado el que se emplaza en el tiempo, sino el tiempo

⁸ Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento* t. IV, Eunsa, Pamplona .2004, p. 83.

mismo el que comienza en razón de inscribirse en el propio ser creado a título de forma de la inidentidad y exclusión recíproca de sus diferencias.

La última fase del método propuesto establece la pugna del pensamiento con la forma temporal, que aunque naturalmente reducida por el juego de las facultades, ha quedado también consolidada a título de cifra o marco unitario de la realidad empírica. Efectivamente, lleva razón Kant en decir que el marco unitario del tiempo garantiza de manera inmediata, es decir, empírica, todo aquello que estimamos como real⁹. De ahí que también Husserl insista en la descripción de este tiempo unitario como el más obvio carácter de la realidad implícitamente afirmada por la conciencia en su actitud natural. En su condición de marco unitario cuya legalidad engloba la sucesión de los acontecimientos y aloja la posición determinada de las cosas, el tiempo uno puede ciertamente considerarse cifra de la realidad empírica.

Pero precisamente por ello, el método debe proceder a decodificar la cifra en cuestión, es decir, a pugnar contra la tendencia que nos lleva a estimar a considerar al tiempo mismo la sustancia misma de que se nutre la realidad de las cosas y los acontecimientos. La representación imaginativa tiende a figurarse al tiempo como la sustancia que nutre la realidad de las cosas. Es verdad que el intervalo que media entre el surgimiento de cada cosa y su eventual desaparición se manifiesta a la imaginación precisamente así, en términos de intervalo trazado en la línea sucesiva del tiempo. Sin embargo, una tal representación, si bien manifiesta de manera válida el carácter sucesivo de la realidad en movimiento, no alcanza a desentrañar su ser, puesto que la imaginación no deja de ser un sentido, en cuanto tal limitado a la superficie, por así

⁹ Cfr. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana III*, M. Nijhoff, La Haya, 1950, & 27; J. Gaos (trad.), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, FCE, Madrid, 1993, pp. 64 y ss. Cfr. FERRER, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 122 y ss.

decir, de lo real. No corre pues a cargo de este tiempo sucesivo, representado por la imaginación, sustentar la realidad de las cosas.

El tiempo no es en realidad esa especie de flujo universal y homogéneo con cuya definición encabeza Newton sus *Principia*¹⁰. No existe en realidad tal cosa que Newton supone guiado por la necesidad de conducir al más alto grado de coherencia su física, como no existe tampoco en realidad el inmenso receptáculo del espacio descrito por la matemática de Euclides. La suposición tanto del tiempo como del espacio infinito constituyen una clara extrapolación a la realidad de objetos que como tales solo existen en la imaginación asistida a su vez por la inteligencia

Puesto que no cabe exponer cabalmente en el estrecho marco de esta conferencia esta última pugna me limitaré a volver a sugerirla a través del simbolismo representado por el tercer acto de la imaginada obra de teatro.

Resulta que el método de distribución reductiva de los sentidos del tiempo no elimina el valor de este último: al contrario lo enaltece al convertir al tiempo en lo que llamo *índice puro del ser inidéntico*. Tal es en definitiva la razón del paradójico título de *El ser temporal*. Esta última circunstancia se simboliza en el feliz desenlace del cuento: como si el poderoso monarca afianzado ya en su trono premiara no solo al protagonista -el método- sino también al enemigo ahora reconciliado, el tiempo. Como si en agradecimiento al servicio que le presta a título de *índice puro* de su propia inidentidad, el ser concediera al tiempo el honor de constituirse en su propio calificativo. Como si el ser del que se ocupa la metafísica consintiera en denominarse a partir de ahora precisamente así, *ser temporal*.

¹⁰ Cfr. NEWTON, I., *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater, Londini, 1687, *Scholium*, I, p. 11