

# *El Yo y su tiempo*

ARMANDO SEGURA NAYA  
*Universidad de Granada*

## I. LA HISTORIA DEL “YO” DESDE DESCARTES A HEGEL *I.1. EL PASO DEL PERSONALISMO AL INDIVIDUALISMO*

La sociedad bajo-medieval se constituía mediante una red de relaciones, que generaban mutuas responsabilidades. El feudalismo, regido por el principio de subsidiariedad, que hacía difícil un poder dictatorial en la cúpula, pero también, limitaban ese poder, las ciudades con fuero, los municipios, los gremios, perfectamente autónomos, las Universidades, con su reglamentación paralela a los gremios, la Iglesia en fin con una estructura y un ordenamiento funcional muy preciso.

En este contexto la burguesía en auge y prosperidad creciente empieza a tomar conciencia de su poder real frente al poder formal de las instituciones. Este poder real se basa en la propiedad privada y en el dinero. La primera establece un ámbito de autonomía en donde como definió Hegel<sup>1</sup>, la persona se realiza. Por el dinero que es abstracto y equivalente universal, es posible, pasar por alto, las relaciones históricas que configuran la sociedad. Si al burgués, le garantizan jurídicamente su propiedad, las demás relaciones, le sobran.

Puesto que la inmensa mayoría de la población pertenecen al campesinado y las clases dirigentes, la aristocracia y la Iglesia, el “imperium” y la “auctoritas”, necesitan del dinero para su sostenimiento, el rol de la burguesía va convirtiéndola progresivamente en clase dominante.

La tradicional lucha entre la aristocracia y la monarquía exige de ésta, que apoyándose en la burguesía incline la balanza del poder a su favor. Esto significa que la abstracción del dinero y la propiedad privada sustituyen a las relaciones de fidelidad feudal, mientras las clases medias, aunque cuantitativamente ínfimas (funcionarios, profesionales, juristas, comerciantes) adquieren poder en relación con sus “posibilidades” económicas.

1 Hegel, G.W.F.: “Lecciones de Filosofía del Derecho” §§ 41-42: Buenos Aires, Claridad, 1968.

La libertad ya no se concibe ligada y enriquecida por la fidelidad sino como la simple ausencia de coacción. El sujeto de esa libertad ya no es una persona, en un contexto de fidelidades recíprocas sino un individuo, una porción de espacio-tiempo cuyo fin último es almacenar más espacio y más tiempo.

### 1.2. *EL COGITO CARTESIANO, COMO AUSENCIA DE DETERMINACIÓN*

Es instructivo, el análisis de la duda metódica bajo el punto de mira de la personalidad de Descartes y los perfiles de Montaigne, Pascal y Pierre Bayle. Los cuatro procedían de familias de altos funcionarios o juristas o de baja nobleza, sin auténtico poder aristocrático, sino que solamente se hacen imprescindibles para el Estado, por su profesionalidad que les permite y alcanzar un buen *status* entre los burgueses de la ciudad, sirviendo a la monarquía y a la aristocracia. La duda metódica y el escepticismo les son comunes porque les nutre el mismo sustrato social: la alta burguesía, dispuesta con auxilio del Derecho, a poner en tela de juicio, toda institución histórica que no se base en los derechos individuales y en la propiedad.

Como entendió Hegel en la *Fenomenología del espíritu*<sup>2</sup> el escepticismo lleva consigo al terror, puesto que la libertad absoluta sin límite de responsabilidad, exige el sometimiento del otro o su aniquilación. El otro deja de ser una persona con la que se tiene unos deberes y derechos sino un individuo que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo, que como es “lógico”, apetece para nosotros. El otro ya no es alguien a quien ayudar o del que uno puede recibir ayuda sino un poder que nos limita y que es necesario eliminar.

Heidegger ha visto<sup>3</sup> con exactitud el carácter aislado del *cogito* y cómo su apariencia de subjetividad se disuelve en sus productos, los pensamientos. El *cogito* es una cosa extensa conforme a la noción de “*res*”, propia de la Baja Edad media. Al *cogito* se llega después de que la furia del desaparecer de la duda le libere de todo lo que no es el mismo. Pero él mismo, queda no sólo atado por sus pensamientos sino constituido por ellos<sup>4</sup>. El falso sujeto se desvela como auténtico objeto.

Siguiendo la línea avicenista, la contingencia del mundo debe ser resuelta por la voluntad. Las cosas no tienen otra entidad que la voluntad de Dios y la existencia de Dios puede demostrarse a partir de su idea. Descartes, *malgré soi*, prepara el camino de Hobbes, Spinoza y Gassendi

2 Hegel, G.W.F.: “ Fenomenología del Espíritu”. El Terror: México, FCE, 1966, pp. 345-348.

3 Heidegger, M.: “Ser y Tiempo”, § 21.: Trotta, Madrid, 2003, trad. Rivera.

4 Deleuze, G. « Empirismo y subjetividad », 91-117 : Gedisa, Barcelona, 1996 (el original es de 1933)

### I.3. LA DERIVACIÓN OBJETIVISTA DEL CARTESIANISMO: HOBBS-SPINOZA

Ese sujeto objetivado, va a ser ahora la sustancia spinozista. En ella la Omnipotencia de la Naturaleza determina en sus posibilidades de expresión, que son los atributos, infinitos modos de ser de la sustancia. El *cogito* ha desaparecido y lo que podría representar su papel, el alma, es como idea del cuerpo carente de verdadera reflexión. Los individuos son a modo de átomos cuya única moral válida es la del Estado y que en el lenguaje de la nueva física, se gobierna mediante el mayor peso y gravedad de la mitad más uno, o sea por argumentos de cantidad. El sujeto del deber es el estado y la situación del individuo ante el Estado es bastante peor que en el régimen feudal.

En Hobbes que piensa en términos no de totalidad como Spinoza sino de multiplicidad, la materia se divide en infinitas partes que son los individuos, cada uno es un simple animal que marca su territorio y cuya finalidad es acaparar todos los derechos y eludir todos los deberes. Aunque en plena Monarquía de los Estuardos, Hobbes es portador de los intereses del individualismo burgués y la teoría del pacto social es la consagración, de la falta de identidad de los seres humanos, que en último término deberán agradecer al Soberano, que decida por ellos, única manera de garantizar la supervivencia colectiva, idea que influirá decisivamente en Spinoza.

### I.4. LA DISOLUCIÓN EMPIRISTA DEL COGITO

La tradición filosófica inglesa proclive al empirismo y al utilitarismo desde la Edad Media, no representa un contexto favorable a las nociones de *cogito* y de reflexión. El *cogito* cartesiano opone, a la comprobación empírica, la evidencia intelectual dejando la experiencia en un segundo plano muy pronunciado.

La recepción de la filosofía francesa del Yo en las Islas, no es más que la ocasión para un mayor exacerbamiento del análisis y una crítica del innatismo. Es tanto un problema social como filosófico.

Es posible preguntarse, cómo y porqué repugna tanto, la idea del Yo en la cuna del liberalismo y del individualismo. En la época de Hobbes, Luis XIV adopta el yo en su forma política ("*L'état c'est moi!*"), mientras los Estuardo se sitúan, en una concepción todavía medieval y descentralizada, estamental. Inglaterra consolidó la transición entre lo medieval y lo moderno en el Parlamentarismo. Las nociones de pacto, consenso, nacen en el humus de la tradición germánica en la que se mueven los ingleses. El pacto prevalece sobre el Decreto.

El Yo es analizado y queda resuelto en sus componentes, las imágenes que se asocian mecánicamente como habrá que ver en Hume.

Si el *cogito* cartesiano no es más que sus productos, los *cogitata*, lo único que podemos hacer con el Yo es analizar sus pensamientos. El yo carece de contenido.

La interpretación hobbesiana y spinozista de Descartes son homogéneas y tienen un denominador común científico: se apoyan en la física de Galileo y en el mecanicismo de Newton.

La imposibilidad de las Neurociencias en explicar la conciencia<sup>5</sup> y los comportamientos que le siguen, se comprenden en el marco de la mentalidad psicologista que les antecede y del que proceden.

### I.5. LEIBNIZ: LA FUERZA (VIS) DE LA REFLEXIÓN

El cambio del mecanicismo al vitalismo leibniciano es una verdadera revolución en lo que respecta a la noción del Yo.

El sujeto había quedado sujetado, alienado por sus productos. La noción de energía cinética y la transposición metafísica de la noción física de fuerza, restablece los derechos del sujeto que es, ahora contemplado dinámica y orgánicamente. En realidad se trata de un regreso a la mentalidad aristotélica de base biológica y finalista.

El Yo vuelve a ser un microcosmos una fuerza de representar y de producir el universo dentro de sí mismo. Leibniz se toma en serio la noción de fuerza. El entendimiento es fuerza que tiende al todo como su deseo (*appetitum*) natural. Se sientan las bases del idealismo de la primera mitad del s. XIX.

### I.6. IRRUPCIÓN DE LA LÓGICA TRANSCENDENTAL KANTIANA

Quizá sea la lógica trascendental la aportación más original de Kant y la menos aceptada por los científicos. Trata Kant de resolver el problema antiguo de cómo conseguir pensar la diferencia que se traduce en cómo entender racionalmente, los fenómenos de la física. De un modo menos sofisticado, éste es el intento de todo el pensamiento occidental. ¿Por qué no le basta a Kant la lógica formal de Leibniz para explicar la física y la matemática?

En la raíz del pensamiento de Leibniz está el principio de la identidad ser-pensar y que la razón es suficiente para constituir el ser. Kant, que hereda de los ingleses la capacidad analítica, no ve en la lógica formal la razón de la metafísica, porque esta idea, elimina el papel de la experiencia y con ello la cuestión del límite de nuestro conocimiento.

El Yo de Leibniz es una “unidad de fuerza” que genera sus diferencias. Kant, tremendamente influido por la mentalidad jurídica de los iusnaturalistas (Grocio, Puffendorff) distingue muy bien entre legalidad y facticidad, vali-

5 Penrose, R : « Las sombras de la mente », pp. 534-535: Crítica, Barcelona, 1996.

dez, y verdad. De ello se sigue que el Yo no tiene valor metafísico, ni físico o psicológico, ni tampoco lógico formal como el referente de una proposición<sup>6</sup>, sino que el Yo (lo que Leibniz pensaba en términos de mónada aperceptiva) es una síntesis productiva (como lo era en Leibniz) pero la producción ahora, no es producción de fenómenos o de realidades en sí, sino de categorías que sintetizan las diferencias empíricas del fenómeno en un sistema científico de proposiciones. El *Ich denke*, es un “experto” en generar explicaciones científicas del mundo, no en producir el mundo.

### *1.7. LA CREATIVIDAD DEL “YO” PRÁCTICO*

La concepción del hombre como un epistemólogo universal no satisfizo al propio Kant que elabora una noción del Yo paralela a la científica. El Yo práctico ya no se las tiene que ver con la diferencia empírica, con el fenómeno sino sólo consigo mismo<sup>7</sup>. La acción libre, lo es, precisamente porque carece de límite, por lo menos, en tanto libre. En mi querer interior, mi intención se cumple siempre perfectamente, agota su perfección en ella misma. Uno es absolutamente libre de intentar lo que quiera y si la libertad se agota en las intenciones, toda intención intenta todo lo que quiere.

El Yo práctico kantiano también produce pero su producción de libertad ya no está en conflicto con la limitación que le ofrece el fenómeno. Se ha iniciado la ruta del pensamiento fuera de todo límite, es decir lo que conoceremos por pensamiento romántico, por lo menos virtualmente.

### *1.8. SUJETO-OBJETO, ESPÍRITU ABSOLUTO HEGELIANO.*

La película que conduce desde el idealismo crítico kantiano hasta Hegel, es corto en el tiempo, apenas, veinte años, pero denso y prolongado en los vericuetos de las exposiciones de Fichte y Schelling.

Hay una vena romántica en toda la obra de Hegel que podría denominarse como un sistema de la desmesura, pero que frente al irracionalismo de la intuición intelectual, detrás de la que late la “teoría del genio”<sup>8</sup> artístico, establece las exigencias de la razón. Pero ¿De qué razón?

La razón hegeliana le debe mucho más a Leibniz y a Aristóteles que a Kant. De Leibniz hereda el vitalismo y la dinamicidad, de Aristóteles el organicismo y el sentido lógico y sistemático. ¿Cómo es posible que en siglo XIX, el Yo

6 Hyipolite, J. : “Logique et existence” (trad. cast. « Lógica y existencia », pp. 177ss. : Herder, Barcelona, 1996.

7 Kant, I.: Kr. prk.V.: Vorrede. Werkausgabe, VII A 35 A 38 : Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

8 Kant, I.: KrdU. Einleitug “Werkausgabe”X: §§ 46 a 50.

del liberalismo, en su expresión germánica, sea dinámico y a la vez “cerrado” como sistema?

Vida y sistema se contraponen, pero la fórmula hegeliana de salvar la vida en el cauce del sistema sólo es posible haciendo de la lógica transcendental kantiana una lógica de la vida (del espíritu, *Geist*).

La esencia de la lógica es la reiteración de la identidad, de uno u otro modo. La lógica dialéctica quiere ser una lógica de la temporalidad, en donde cada paso niega al anterior, y negándolo lo afirma. De ese modo cada movimiento es ruptura y cierre.

El método no carece de ingenio pero a ojos vista, es de un formalismo y mecanicismo exasperante. Sólo el genio hegeliano le da vida introduciendo los contenidos empíricos, muchas veces de modo forzado en el esquema raíz.

La idea leibniziana de síntesis cobra nueva modulación. La mónada no tenía ventanas y el Espíritu absoluto tampoco, No hay nada fuera, que no haya sido deglutido por el Espíritu. A la vez, la formalización lógica de la temporalidad y la diferencia en Hegel, convierten al Yo en la vida que crece a golpes de negatividad. El cierre como sistema, se vuelve en contra de la idea misma puesto que una totalidad absoluta y cerrada, es la expresión de la ausencia romántica de todo límite. Esa desmesura del Absoluto está construido con ladrillos de carne y hueso, con los materiales del mundo. El Yo hegeliano no es objeto, condición que le haría relativo, ni es sólo sujeto, que le convertiría en formal y vacía, es la identidad concreta de la apercepción de toda experiencia posible<sup>9</sup>.

## II. SIGNIFICADO DE LA TEMPORALIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO EN GENERAL

El sentido de la historia se alcanza, progresivamente, en tres estadios de hecho: la mitología, la teología y la secularización en forma de progreso indefinido. Diferenciamos esos momentos.

La mitología crea un marco da sentido y orientación, a los pueblos orientales, dentro de los que incluimos a la civilización grecorromana. El mito es una narración cargada de sentido en el que los dioses no intervienen en la historia pero están ahí para garantizar *que no debe haber historia*. La falta de sentido histórico de esos pueblos se evidencia en la forma que tienen sus historiadores de narrar los hechos<sup>10</sup>. No hay dirección, o sea intencionalidad en la historia.

9 La noción de “möglich Erfahrung”, es kantiana. Kant., I, Kr.r.V. B 166 ss.

10 Châtelet ha tocado este punto y también Toynbee. Assman en su “Historia de Egipto” muestra la solidificación del tiempo en los Imperios de Oriente Próximo. Vid. Châtelet, F. “El nacimiento de la historia” vol. 1 y 2: Siglo XXI México, 1975. Assman “Historia de Egipto”, La construcción cultural del tiempo, pp. 21-30: Abada, Madrid, 2005.

La teología de la historia es una aportación hebrea que es universalizada por el Cristianismo. La conciencia histórica no se apoya en la naturaleza y sus ciclos, en el respeto a lo natural sino en la noción de creación como arranque de la historia humana. La diferencia esencial entre el Génesis y los mitos mesopotámicos y egipcios del origen del mundo, es que el pueblo hebreo entiende la creación como historia y por tanto todos los sucesos posteriores se apoyan en la noción de libertad creadora, de cambio histórico, de liberación, etc.

El advenimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII, abandona el modelo histórico cristiano y establece un periodo sin historia, un período de sincronía que viene bien representado por el racionalismo filosófico y científico, por la *Mathesis universales*. En la medida en que las leyes científicas van siendo aplicadas, conforme a los postulados de Francis Bacon, la aplicación utilitaria de la ciencia, convierte el mesianismo hebreo y el concepto cristiano de perfección, en el progreso indefinido que es una secularización del modelo teológico. Tal uso indebido del modelo teológico, por una parte indica el gran valor que se le concede y por otr, su perversión.

El progreso en la santidad es “terrenalizado” en forma de progreso sin límites en el bienestar social, en la justa distribución de la riqueza, en el crecimiento económico, gracias a los desarrollos infinitos de la ciencia aplicada.

Este proceso ha culminado en el siglo XX con la creciente conciencia al amparo de la crisis de la Modernidad que el racionalismo científico, la razón instrumental, más que proporcionar al hombre felicidad se la quitan<sup>11</sup>. Es la restauración de los ideales rousseauianos desde la revolución cultural de los sesenta y del mayo del 68.

Lo que ahora se vislumbra es el “fin de la historia”<sup>12</sup>.

Ciertamente el sentido profundo del “fin de la historia”, tal como se entiende hoy es por encima de todo, el fin de la lucha por la existencia, la búsqueda del placer, el no preocuparse del futuro y la instalación en un presente vibrante que justifica incluso el desprecio por la vida. Es una cultura de la muerte apoyada en el presente. Los orígenes y las postrimerías no interesan.

Esta conciencia claramente errónea de lo que somos como individuos de la especie humana, lleva a pensar a paleontólogos y neurocientíficos<sup>13</sup>, que la sociedad tecnológica está generando como efecto adverso una debilitación personal y social.

---

11 Es la tesis de Horkheimer y Adorno en su “Dialéctica de la Ilustración”: Trotta, Madrid, 2006.

12 Fukuyama, Francis: “El fin de la historia y el último hombre”: Planeta, Buenos Aires, 1992.

13 Alman, J.H.: “El cerebro en evolución”, pp. 1-15. : Ariel, Barcelona, 2003.

Todo lo que facilita, debilita si no se encuentra la compensación por el lado del entrenamiento moral.

### III. DILUCIDACIÓN DEL “YO” EN SU TEMPORALIDAD

Es bastante frecuente, relacionar la facultad imaginativa con el tiempo. Vamos a proponer una interpretación de esta relación, conforme a nuestra idea de la raíz antropológica del tiempo

#### III.1. LA IMAGINACIÓN NO PUEDE CONSTITUIR EL TIEMPO

La definición aristotélica de tiempo en el libro IV de la Física<sup>14</sup>, nos habla del tiempo como medida, más aún como número. La “medida del cambio según el antes y el después”, introduce la matemática en su filosofía de la naturaleza. Si el cambio es una medida, será que alguien mide y alguien numera el tiempo. Este concepto me parece francamente acertado.

El problema es siempre el mismo: ¿cómo conceptuar la experiencia? Depende de lo que entendamos por experiencia.

Si Aristóteles podía medir con números el cambio empírico, Galileo y Newton, lo hacen, pero limitándose a medir las magnitudes verificables empíricamente. La medición de una distancia, presupone la observación empírica de la misma. La abstracción matemática no conoce los límites de la metafísica porque la deja a un lado. De hecho no parece la metafísica afectar a la física matemática.

La imaginación es, en Aristóteles, una facultad de retener las percepciones anteriores y “estabilizarlas en forma de imágenes. Toda experiencia nos proporciona información sobre los cambios que suceden en nuestro entorno, pero lo que no puede proporcionarnos es la medida de esos cambios. ¿Por qué entonces, Kant atribuye al tiempo, ser la forma interna de la sensibilidad, siendo está meramente receptiva?

La solución está en el esquematismo trascendental<sup>15</sup>. La imaginación no trabaja en el vacío sino que enlaza dos extremos el de los conceptos y el de los fenómenos. En realidad la imaginación no puede enlazar nada, porque la capacidad de enlace es activa, no receptiva y por eso, Kant llama al esquematismo, “esquematismo trascendental de los conceptos puros del entendimiento”. Y lo analiza en la Deducción trascendental de las categorías, con especial atención a la imaginación en la primera edición.

Por lo tanto es el entendimiento del *Yo pienso* el sujeto activo del esquematismo y el que mide los cambios con números.

14 Aristóteles, Física, IV, 219a-220a: Gredos, Madrid, 1994.

15 Kant, I. Kr.r.V., op. cit. B 176 ss.

¿Por qué razón Spinoza, siguiendo a los ingleses, habla de la temporalidad como una idea inadecuada propia de la imaginación? Porque la lógica que maneja es estrictamente formal, deductiva, mecánica. El tiempo de los fenómenos es una mera apariencia que no tiene que ver con el concepto. El tiempo, en definitiva no es un concepto sino una imagen.

### *III.2. CARÁCTER TEMPORAL DE LA IMAGINACIÓN*

Conviene distinguir la imaginación psicológica, facultad empírica de representarse percepciones sensibles de la imaginación transcendental que “temporaliza” los conceptos, o sea, los vuelve adecuados para los fenómenos, pero en la misma medida, inadecuados para la idea. Cuando Kant ofrece un ejemplo, dirá que el concepto es el círculo y el esquema es el procedimiento de acercar la definición a la imagen de “plato”. Esta es la manera de medir los cambios empíricos devaluando el concepto.

En Spinoza pues, la imaginación, abandonada a sí misma, es ella misma, temporal, es pura apariencia de la que debemos purificarnos para alcanzar la sincronía del concepto, idea no tan lejana de Hegel.

Entre la imagen y el concepto hay una diferencia capital que el materialismo y el empirismo se resisten a aceptar<sup>16</sup>.

En mi opinión los conceptos no pueden abstraerse de las imágenes y menos por vía de generalización empírica. La razón es que lo esencial en un concepto es un “plus” añadido a la imagen y que es la que permite elevarse al concepto. Ese plus es la noción de “totalidad”.

Un pájaro es un pájaro y la imagen de un pájaro es una y la misma. Si conseguimos una imagen general, que permita referir esa imagen a varios pájaros, para que la imagen tenga validez científica, la imagen general alcanzará a los pájaros concretos, a partir de los cuales se ha obtenido la generalización. Este tipo de concepto, Kant, lo llama empírico y no tiene valor científico.

El concepto verdaderamente científico es para el, aquel que vale para toda experiencia posible, en la expresión de Kant.

La medida del tiempo, está en esas condiciones, porque es válido para toda forma de tiempo. Del mismo modo, un plato o un millón de platos, ni las imágenes de ellos, jamás pueden alcanzar la definición geométrica del círculo.

Ocurre lo mismo con la imagen del tiempo y su concepto.

16 Es el tema de nuestro libro “Segura, Armando; Urbaneja, J.A.: “Retos actuales de la epistemología”: Universidad de Granada, 2004.

### III.3. LA CONSTITUCIÓN DEL TIEMPO NO ES TEMPORAL

La imaginación genera imágenes y sin las percepciones queda bloqueada, a no ser que eche mano del recuerdo. Husserl ha comprendido<sup>17</sup>, retomando una tradición que se remonta a S. Agustín y los neoplatónicos, que en el flujo temporal hay que distinguir netamente, el flujo mismo de la regla que regula el flujo. Es una verdad fundamental.

La conciencia del flujo implica, además, la conciencia de la regla del flujo. Nunca ocurrirá que un flujo temporal, real, no siga estrictamente las reglas de continuidad, divisibilidad infinita, anteroposterioridad, irreversibilidad<sup>18</sup>. Esas reglas son inmutables, o, en fin, son intemporales.

La conciencia del tiempo y de las reglas del tiempo, pensamos que están asentadas sobre una plataforma temporal pero no son temporales.

¿Quién constituye el tiempo? El flujo temporal, en cuanto fenómeno empírico, es un dato de la conciencia. Ésta, si es solamente empírica, es tan temporal como el mismo flujo y en esa medida es menos consciente, por esa razón no podemos tener conciencia intelectual del presente.

En cuanto introducimos inteligencia en la conciencia del tiempo, la diferencia entre tiempo y conciencia se agranda. Cuanto más diferente son ambos, la conciencia es más profunda y la temporalidad y su fugacidad se alejan..

El entendimiento es quien conoce las reglas del tiempo, no el flujo temporal o la “*durée réel*”. Hablar de la “constitución”, tiene sentido en el marco de la fenomenología de Husserl, pero en ningún caso significa que la conciencia establece las reglas de la temporalidad. Esas reglas se las encuentra dadas en todo flujo y es capaz de entenderlas. No es poco.

## IV. ANALÍTICA DEL YO EN SU TIEMPO

### IV.1. EL “YO” ES UN ARGUMENTO FÁCTICAMENTE CONSTITUIDO

No es difícil narrar la vida de una persona. Hay libros de Diarios y Memorias de gente más o menos relevante que cuentan su vida. Estos escritos son historias más o menos auténticas que reflejan una vida, pero son incompletas, fragmentarias y sesgadas. Esas representaciones de la vida, no son la vida misma. Sobre algunos de estos personajes, más importantes, existen múltiples biografías y ninguna se repite. Son mitologías, con un sustrato común que es la vida real del personaje. En ésta se contiene, lo que pensó, lo que hizo, sus

17 Husserl, E.: “Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente”, § 38, pp. 85 ss.: Trotta, Madrid, 2002.

18 Muchas de estas ideas se desarrollan en nuestro próximo libro “Homo multidimensional. Neuroantropología filosófica” (en prensa).

obras, sus viajes, su vida amorosa y un infinito cúmulo de hechos que ni él mismo sería capaz de narrar.

El “Yo” es el protagonista y su vida fáctica va consolidándose en la medida en que se desplaza a su pasado. Las narraciones, las biografías, la historia intentan comunicar rastros de aquella vida y acaban ellas mismas, convirtiéndose en fósiles. Ese “Yo” es el autor de su vida fáctica, un autor que intenta realizar su proyecto vital como puede, en medio de un contexto que no ha elegido, con otros “Yo” que se encuentra y en unas circunstancias concretas con las que tiene que manejarse. La libertad es una especie de “surf”, donde ser libre, es sobrevivir en un “*thriller*”, a modo de método, para quedar airoso a pesar de todo.

#### *IV.2. DURACIÓN Y TIEMPO NO CONSTITUYEN NINGÚN ARGUMENTO*

Para Spinoza, duración, es la “prolongación indefinida de la existencia”<sup>19</sup> y en ningún caso nos dice si durar es algo más que prolongarse. Una definición de la vida en términos cuantitativos, como también era cuantitativo su concepto de democracia. No basta durar, hay que asegurarse qué es eso que “dura”. Es preciso concretar qué es “existencia”. De la existencia interesa, no la palabra, que es una envoltura de la vida sino lo que dura, existiendo.

El tiempo, como medida del cambio, es producto de la imaginación, por lo menos desde la *Física* aristotélica. En este punto, Spinoza se anticipa a Kant. El tiempo, afirmará, no tiene realidad sino que es, esencialmente, inadecuado con el concepto. Todo lo que sucede diacrónicamente debe ser reducido a concepto sincrónico a simultaneidad.

Sea como fuere, la imaginación puede sustituir a la vida real, porque, si esta es un argumento vivo, está dotado de una lógica interna de la que la imaginación carece.

El tiempo que dura la representación de “Carmen”, tiene que ver poco con el argumento. En “Ricardo III”, la duración externa de la representación teatral de la tragedia es sólo, el soporte físico de la duración interna del argumento y desde luego no incide en el argumento.

Mi vida dura y puede medirse su duración en términos temporales pero no es ni duración ni tiempo. Es un argumento libre como lo es una cantata de Bach en soporte digital. El argumento y la Cantata son eternas, aunque el soporte se haga pedazos.

19 Spinoza, B.: “Ética demostrada según el orden geométrico”, 2d5: Trotta, Madrid, 2000.

*IV.3. PARA EL “YO” EN PRESENTE, EL PASADO ES PRE-DADO (VORGEBEN),  
ES IRREVERSIBLE E INDESTRUCTIBLE*

El presente no se deja coger no porque sea infinitamente divisible sino porque sólo lo tocamos mediante la percepción o la acción.

Lo que no se puede, en modo alguno, es pensar el presente, en presente. Hacer del presente un objeto-para pensar, es trasladarlo desde la realidad a la representación. Todo objeto pensado se piensa en pasado. Cabe, en todo caso, definir el presente pensado como “el pasado más reciente. La velocidad del flujo real de los sucesos es mucho mayor que la velocidad del pensamiento. La memoria es la que nos permite pensar, deteniendo el flujo, por lo menos en la representación mental. Toda ciencia es ciencia del pasado: “lo que era el ser”<sup>20</sup>.

Cuando el Yo se observa en el espejo del pasado, contempla el pasado lejano desde el pasado reciente, pero nunca desde el presente.

El presente sólo se deja sentir y manejar pero no se deja pensar. Así cuando pensamos nuestras acciones, las pensamos objetivándolas, trasladándolas al pasado.

Una “acción premeditada” pensamos que es una estructura en el que juega el pasado, donde la pensamos, el presente, en que la ejecutamos y el futuro sin la anticipación del cual no actuaríamos como seres humanos conscientes y libres.

No solemos caer en la cuenta de esa estructura que puede reducirse a dos segmentos: el pasado y el futuro. El pasado solidificado en la memoria, lejana o reciente, el futuro como la nada que nos ha sido dada, para que construyamos nuestra vida. Es un agujero donde colocar los cimientos. En cuanto el edificio se acaba, ya es pasado.

Cuando tratamos de construir el futuro, los materiales que hemos de emplear, los elementos fácticos de nuestra vida, las “mimbres” para tejer la existencia pertenecen al pasado. Es un depósito que ya no es manejable que es más bien algo que nos encontramos, “predado”<sup>21</sup> y con el cual debemos atrevernos a crear en el profundo agujero de lo que todavía no existe.

*IV.4. LA ACCIÓN LIBRE SE JUEGA ANTE LO QUE AÚN NO EXISTE: EL FUTURO*

Ciertamente que el poder del entendimiento es el que no se asusta ante la muerte y le hace frente<sup>22</sup>. Hay una profunda verdad en esta afirmación que

20 Aristóteles: *Metafísica*, I, 983 a 28-30: Gredos, Madrid, 1995.

21 La noción de horizonte: Husserl, E.: “Experiencia y Juicio”, pp. 78 ss. : UNAM, México, 1980.

22 Hegel, G.W.F.: “Fenomenología del Espíritu”, Op.cit. Prólogo, p. 24.

en su forma romántica es un eco del concepto kantiano de “objeto trascendental”.

Para poder enfrentarse a un objeto, la condición previa es la libertad de objetivar. Siendo la libertad ausencia de limitación, el entendimiento debe gozar de una “libertad trascendental”. Antes de una objetivación concreta, debe el entendimiento tener enfrente nada. ¿Qué otra cosa puede tener?, ¿qué objeto le sería permitido que no embozase el horizonte?. Cualquier objeto, cualquier realidad fáctica, bloquea nuestra libertad. Para crear, es imprescindible tener una nada enfrente.

Esa libertad trascendental no es solamente una condición del conocimiento científico (*Erkenntnis*) sino sobre todo una condición de la acción libre, de la razón práctica.

En la acción libre, el Yo se enfrenta consigo mismo. Ya no se trata de observar fenómenos sino de producir lo que todavía no existe y para que pueda tal cosa producirse, necesitamos de su no existencia, de su nada.

Esta perspectiva que señala el sendero del idealismo, además, representa una verdadera secularización de la teología. La libertad ilustrada y romántica, no es otra cosa que la teología “puesta sobre sus pies”<sup>23</sup>.

El problema que salta a la vista es qué gana la teología convirtiéndose en senderismo, o qué gana el mundo, andando con vestiduras litúrgicas en la tierra pero sin Dios. La tierra y el cielo, antes de implicarse el uno en el otro, deben respetar su identidad. De no hacerlo, te quedas sin tierra y sin cielo.

#### *IV.5. LA ESENCIA DEL “YO” ES LA CONCIENCIA QUE SOBRENADA EL TIEMPO*

No existen agendas electrónicas para chimpancés. Tampoco les sirven las agendas de papel y anillas. Toda nuestra sensibilidad y ternura, no cambiarán las cosas. Tanto el chimpancé como el delfín que tienen una capacidad craneal de 500 cc. aprox., carecen de una facultad clave: la conciencia y una de sus especificaciones: la conciencia del tiempo.

La conciencia es uno de los problemas insuperables para las Neurociencias. La ausencia de explicación científica de ese fenómeno lleva a algunos físicos notables intentar responsabilizar de la conciencia nada menos que a la estructura cuántica del cerebro<sup>24</sup>. Ese camino está obstruido para la inteligencia. Debemos explicar por qué.

23 Para Feuerbach y Marx, Hegel es la máxima realización y colmo de la teología cristiana: Vid. Feuerbach, L. “La esencia del Cristianismo”, Sígueme, Salamanca. No compartimos esta opinión en razón de la subordinación de la religión a la razón conforme la orientación gnóstica de todo su sistema. Por otro lado, si la fe fuera la representación de lo Absoluto, se autodisolvería.

24 Penrose, R. “Las sombras de la mente”, op. cit., pp. 255 ss. Crick, F. “La búsqueda

El término “conciencia”, tanto en castellano como en alemán (*Bewusstsein*) tiene un sentido de “conocer bien agarrado” y también de un saber de lo que tenemos más cerca de nosotros mismos y entonces vale por “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*). Podríamos traducir ambas significaciones como “un saber bien cogido de nosotros mismos”.

La autoconciencia desde Tomás de Aquino<sup>25</sup> (y Hegel<sup>26</sup> le sigue en esto) tiene un punto de partida sensible y es, más bien, una reflexión desde el comienzo. No es posible tener autoconciencia si previamente no se alcanza la conciencia de algo. La autoconciencia quiere ser refleja, incluso, la conciencia trascendental<sup>27</sup>.

En el último Husserl, la investigación sobre la génesis de la lógica y del juicio antepredicativo le lleva a retrotraerse (el “*Rückgang*”) a la conciencia trascendental que es nada menos que el mundo de la vida (“*Lebenswelt*”<sup>28</sup>)

La especie humana ha sobrevivido frente a otras especies más poderosas físicamente que ella y frente a los fenómenos naturales, gracias a la conciencia del tiempo. No me refiero a algo así, como el invento del calendario sino a las acciones prácticas de la vida corriente, en las que un individuo humano cuenta siempre con lo que debe hacer mañana.

Este representarse el mañana, o sea, algo inexistente<sup>29</sup>, es el *quid* de la cuestión de la esencia humana. Si no pensamos en serio esta circunstancia, por otra parte bien obvia, no perderemos buscando en la masa neuronal “algo” que llaman conciencia.

Los animales viven en presente, porque no piensan (algunos adolescentes o viejos inmaduros) tampoco. Si piensan, se representarían objetos y lo harían en la memoria. Los animales tienen poca memoria porque entienden mal las señales y un organismo que no entiende una información determinada, la considera superflua y no puede retenerla<sup>30</sup>.

Comprender el entorno, el medio ambiente, exige no sólo inteligencia sino una gran memoria y esta necesidad explica el enorme desarrollo de nuestro cerebro.

La memoria inteligente piensa en términos secuenciales y diacrónicos. Los sucesos se dan en una película irreversible siguiendo reglas matemáticas

científica del alma”, pp. Debate, Madrid, 1994.

25 Aquino, Tomás de: S.Th. I, q. 87 a.1.

26 Hegel “Fenomenología...” id. pp. 63-70.

27 La conciencia trascendental del *Ich denke* no es refleja en el idealismo sino a priori. Así Leibniz respondía a Locke: Nada hay en el entendimiento que no pase por los sentidos, salvo el propio entendimiento”.

28 Husserl, E.: “Experiencia y juicio”, op. cit. pp. 43-49: UNAM, México, 1980.

29 Millán Puelles, A.: “Teoría del objeto puro”, pp. 720-756: Rialp, Madrid, 1990.

30 Alman, id. op. cit.; pp. 178-180.

estrictas. Ese flujo temporal se aprehende como tal pero, luego se reduce a concepto, a definición, convirtiendo la diacronía en sincronía. Archivamos las experiencias en el enorme almacén de la memoria.

Cuando el animal se desplaza por el bosque su código genético le lleva instintivamente hacia lo que necesita. Esta preparado para responder a todas las agresiones del medio. Esa capacidad de respuesta está depositada en la memoria genética de la especie que se repite luego en los individuos. Está hecho para sobrevivir en determinado medio y no le hace falta pensar.

Las áreas asociativas del cerebro humano se desarrollaron mucho en cantidad y calidad y buscaron espacio en la zona occipital<sup>31</sup>. Esto explica por qué el hombre, sobre todo si es el hombre maduro, no responde automáticamente a los estímulos, como la televisión quisiera sino que tiene un espacio mental para pensar qué respuesta es la más adecuada a las exigencias del ecosistema.

Este esfuerzo por pensar no se hace gratuitamente porque es más sencillo dejarse llevar del estímulo que en general suele ser más bien placentero. Hay que elegir entre ser un mal delfín o un hombre libre. Las purificaciones y la ascética de las escuelas filosóficas griegas y de la mística cristiana, parte de esta realidad. Ser libre significa, saber abstenerse, es decir, crear un espacio vacío entre el medio y nosotros. Algo semejante a la membrana protoplasmática de las células que les permiten defenderse y reproducirse.

#### *IV.6. LA BIOGRAFÍA ES EL EXPEDIENTE DEL "YO"*

Si nos preguntamos donde está nuestra biografía, podemos equivocarnos y creer que no existe o fue una exhalación desaparecida en el fluir del tiempo. Por el contrario, en virtud del principio de identidad, lo que fue, no puede no haber sido y ha cobrado un carácter de eternidad. Esa identidad de la vida de cada cual nos acompaña siempre como el libro de nuestra vida, nuestro "expediente". No la conoce nadie, ni nosotros mismos. Solamente una conciencia omnisciente podría tenerla presente en todos sus detalles.

Si nuestra biografía acompaña al Yo, esto desvela que el Yo, está siempre adherido a ella, lo que hace necesario que "esté". ¿Dónde? Es una pregunta mal formulada porque no hay lugar que pueda contener un Yo eterno<sup>32</sup>. ¿Qué garantías puedo tener de ello? La lógica formal nos dice que lo que es, no puede dejar de ser.

El problema gnoseológico de si la certeza lógica se corresponde con la verdad real, tiene en su contra lo siguiente: Si la vida real funciona con alguna lógica y lo irracional se define en relación con ella, la verdad real de mi biogra-

31 Turbon, D.: "La evolución humana", pp 51-55; 154-167: Ariel, Barcelona, 2006.

32 Incluso en la teología cristiana el hombre, su yo, personal, preexiste en la mente divina como un proyecto que no debe frustrarse.

fía, no es la mera coherencia formal de un argumento, una especulación, sino una vida real *que es la que fue* infalible e irreversiblemente.

Podemos objetar que sólo existe verdaderamente lo temporal. El enunciado: *Lo que fue, es* parece tener sentido en el territorio de lo “esencial”, pero no de la *existencia real*. El tiempo sería la contraseña determinante que abre el camino de la existencia: lo que no existe en el tiempo presente, no existe.

Tenemos, a nuestro favor, una evidencia que puede hacernos seguir pensando: Las leyes matemáticas existen al margen del tiempo con una existencia fuerte frente a las existencia empíricas que son más bien existencias débiles.

La materia sin duda existe pero sometida a la matemática que hace posible la existencia real material de las cosas empíricas. Estas tienen un presente fugaz mientras que las leyes inmanentes que las hacen posible, son eternas.

La conciencia no crea las leyes matemáticas porque estas le preceden. Nos encontramos con estas leyes que funcionan desde el origen del universo y su validez es anterior a este mismo origen.

Podemos concluir que la existencia real de mi biografía lo que existe de lo que fue, es en sí y por sí, lo sustancial de mi vida. Una conciencia omnisciente lo contemplaría en su capacidad eterna de presencia.

#### IV.7. CONCIENCIA DEL TIEMPO ES CONCIENCIA DEL PROPIO VACÍO

La conciencia humana goza de una larga memoria en dos direcciones, en la del pasado recordado y el del futuro anticipado. Es un tópico que nadie se molestará en rebatir.

Recordemos el principio anteriormente expuesto de que no es posible una conciencia objetiva de presente, en primer grado, dicho de otro modo, el presente del continuo temporal, es inaprensible por la conciencia en tiempo presente. Nos lo representamos como el pasado más reciente.

Desde ese pasado más reciente de nuestra memoria planificamos el futuro. Miramos al día de mañana y a los próximos años de nuestra vida. Lo percibimos como inexistente pero ese “material” inexistente, lo objetivamos como el espacio de nuestro proyecto vital.

Esto es la esencia de la conciencia humana: el contar con lo no existente, con lo que está por llegar. La conciencia de la nada está absolutamente negada a cualquier animal, aunque todo lo que existe en el tiempo se alimenta, en la medida que vive, de esa nada que se nos concede todos los días.

La necesidad social de seguridad absoluta, que se aprecia más en tiempos de crisis económica, es un fenómeno relativamente regresivo, antropológicamente hablando. En la medida en que deseamos a toda costa seguridad vital estamos segando nuestro futuro, adormeciendo nuestro impulso de libertad y bloqueando toda creatividad.

El hombre se lo juega todo en ese vacío con el que alguna vez se ha de encontrar en la vida por el simple hecho de ser humano y más aun cuanto más dotado de inteligencia.

La conciencia de vacío es una llamada a la libertad, a la creación libre. La creación humana que llamamos “trabajo” no es una creación de la nada porque tenemos como medios nuestro pasado pero sí es una creación en la nada.

La fe no es un recurso feliz para llenar los vacíos sino una ayuda “exterior”, para poder superarlos. Superar el vacío supone atravesarlo.

*IV.8. EN ESTA ESTRUCTURA SE APOYA LA RESPONSABILIDAD  
Y LA MORAL DEL “YO”.*

Este es el fundamento de la moral, en primer lugar y de la ética posible, a partir de ella.

La moral no consiste en ser perfecto al estilo griego como una estatua o un templo sino en saber, en el punto de partida de nuestra carrera vital, que partimos de cero. Esto debe ser esclarecido

No se trata que emerjamos de la nada sino que se nos ha concedido un mundo, una sociedad y una salud para que empecemos a correr. También al atleta se le proporciona entrenamiento, equipo y muchas cosas más, pero como atleta lo tiene todo por ganar. Nadie tiene su futuro hecho y los que saben su futuro están condenados a no tener futuro.

La conclusión es que la estructura de nuestra conciencia del tiempo tal como ha sido expuesta, nos indica las bases de toda moral humana. El último fin de nuestras acciones libres es realizar el proyecto de nuestra existencia. Ese proyecto no es un impulso voluntarista o un ciego desbordamiento de nuestra voluntad de poder. La acción libre humana mira siempre al contenido racional del proyecto.

Un proyecto es siempre un sistema de posibilidades, que solemos llamar “ideas”. El término “posibilidad” sin embargo, añade a la noción de “idea”, la consideración del continuo temporal e histórico en el que la idea tiene sentido.

Las ideas son proyectos creativos de transformación vital, social e histórica. De ese modo la idea en cuanto posibilidad no está, a la postre, para ser pensada sino para ser construida precisamente en el suelo advenidero, que gozosamente, está, absolutamente, por hacer.

