

OUROBOROS. DEL TIEMPO VULGAR AL GRAN TIEMPO, Y EL VOLVER DESPUÉS

PERE SALABERT

EL ACTOR Y EL PERIODISTA

El tiempo es desgaste; la vida de cada cual, un camino de menoscabo hacia el desuso. He aquí un lugar común afín a aquella tipología de la *vanitas* pictórica que aferrada a todas las variedades del desaliento o la depresión cae más allá de una conciencia cabal de la realidad. Y es que en nuestra concepción del tiempo aún somos modernos. Más exactamente: barrocos. El tiempo no es una cualidad inherente a las cosas; arraigado en un fondo de ignorada perversidad, es una fuerza de torsión que actúa sobre ellas desde fuera. No hace: *deshace*. O pasa el tiempo y se nos lleva sin sentir, o somos nosotros quienes cruzamos la existencia —proyectiles perforando el espacio indiferente— de uno a otro cabo.

En una entrevista al actor Adolfo Marsillach, emitida por TV después de su muerte, el periodista, llegado el momento, exclama: “¡Cómo pasa el tiempo!”, a lo que contesta el actor según le incumbe, eso es: de dos maneras distintas y complementarias semánticamente. Un gesto claro y seguro de las manos, con las palmas enfrentadas a regular distancia, como sujetando una caja invisible de zapatos, y la réplica firme: “¡El tiempo no pasa! (*Aquí un leve movimiento de las manos indica la resistencia de la caja.*) ¡Nosotros pasamos!”.

Tenía razón Herder al relacionar lenguaje y pensamiento. Si en el sistema de la lengua hay un depósito y un modelo o norma para pensar, entonces el deseo oculto en las lenguas vecinas a aquellas en las que el tiempo “pasa” es similar al que rige

nuestro deseo, y con él nuestra cultura ligada a la conservación y a la permanencia hasta el límite mítico-religioso de la eternidad. —¿Que todo pasa? —preguntamos a la Lengua—, pues nosotros nos quedamos —decidimos. Conservamos nuestras acciones, cultura, memoria... Pero la cultura, objetivamente considerada, es obra de cada uno de nosotros, una suma de subjetividades que, lejos de ser estimada por su unidad, debe serlo por su pluralidad, incluso en sus variedades más homogéneas. Por eso, frente a la exclamación tópica del entrevistador —basada en la parte más objetiva de su cultura lingüística—, la respuesta de Marsillach, hombre de teatro, se ciñe a otra tópica más subjetiva en la evaluación del tiempo: la de una imaginación personal modelada por el teatro y las artes plásticas en las que el “escenario”, pictórico o teatral, es un espacio estable, un lugar afianzado y permanente al que los personajes vienen a actuar y vivir hasta el fin de la función, cuando saldrán por el lado opuesto al de su entrada. Y fin del espectáculo.

El lugar teatral, como en las *vanitas* barrocas, es firme, cerrado en su forma tradicional renacentista; las cosas que lo ocupan, en cambio, son irreversible degradación. Ved el *Finis gloriae mundi* de Valdés Leal, mirad a Pieter Claesz, a Davidsz van Heem... La apoteosis de la muerte llora la vida en un escenario cargado de sus despojos. La vela llega a su alegórico fin o el reloj de arena deja caer sus últimos granos mientras se marchita la flor, el libro anda por su última página y la calavera es el dispositivo remanente de una vida abocada a esa sordidez final. *Sic transit...*

La brevedad en la existencia de las cosas es la transitoriedad de la significación, la fugacidad del sentido. Esto resta importancia a dos factores que integran la santa trinidad del saber: la Verdad y el Bien, y deja su carga entera en herencia a una Belleza de la que además de saber su brevedad y delicadeza, aún la hemos de ver en el arte actual en clara decadencia y evitando todo signo relativo a su eternidad.

TIEMPO, ESPACIO, VIDA

Pensaríamos que las formas de lo visible que emergen aquí o allá, en un lugar neutral del Espacio entibiado y conmovido, y que esa conmoción es el tiempo. Como el enfermo y su dolencia, o el viejo y la vejez, el tiempo y las formas serían complementarios... lo que haría de cada variable formal del Espacio una emergencia puntual, un islote de sentido *posible* y de nuestra existencia colectiva una constelación infinita de puntos fugaces al azar de un espacio estremecido. Pero opinamos lo contrario: el anhelo de vivir desencadena la tarea aborrecible de un tiempo que estaba aquí antes que nosotros, acechando en el Espacio congelado, regular y geométrico. Tiempo que se pasa —decían los clásicos— sin saber.

Tiempo, espacio y vida (o materia) son tres factores de cuya conjunción nace la fatalidad. Es el *paso*, la muerte. Transición y extravío, aniquilación fría. Andamos en una modernidad barroca, decía. Pero tampoco es eso. Ninguna época se debe a

sí misma la idea de un tiempo enfebrecido que le arrastra. Que nada podemos contra el tiempo es un *leit motiv* que dice la angustia de una dependencia que la historia repite con periódicas variaciones. La propia Historia, forma sustancial del recuerdo compartido, tiene la estructura de un tiempo que, domesticado, apenas será abstracto y fatal; un recurso cognitivo, un método para interpretar y comprender esa extraña conjunción de tiempo, espacio y materia viva.

Distingamos en Occidente un tiempo medieval, otro renacentista, otro barroco, etc. Habrá que añadir otro tiempo oriental, que merecerá a su vez otras distinciones. Y, en ambos, varios modelos: uno institucional y regulador, cotidiano, otro personal (véase, Parret 1988:147ss). Y en todo esto un tiempo “emocional”, que, elevado a la máxima objetividad, domina. ¿No procede de ahí la Danza de la Muerte tardomedieval, esa *vanitas* escenificada, teatralización del miedo, del horror del tiempo de la vida ante el *contratiempo* de la muerte? Y el tiempo de Quevedo, ¿qué es? Un interrogatorio tan estremecido como estremecedor:

¿Tú, por ventura, sabes lo que vale un día? ¿Entiendes de cuánto precio es una hora? ¿Has examinado el valor del tiempo?... ¿Quién te ha dicho que lo que ya fue volverá, cuando lo hayas menester, si lo llames? Dime: ¿has visto algunas pisadas de los días? No, por cierto, que ellos solo vuelven la cabeza a reírse y burlarse de los que así los dejaron pasar. Sábetelo que la muerte y ellos están eslabonados y en una cadena, y que, cuando más caminan los días que van delante de ti, tiran hacia ti y te acercan a la muerte, que quizá la aguardas y es ya llegada, y, según vives, antes será pasada que creída.

¿Y Baltasar Gracián? Su temporalidad es un abismo de negrura. Identificado con la vida, es la fatalidad humana en un desencadenamiento sintáctico abrumador. Al hombre, “el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad le pasa, el mal le da prisa, el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshace, el olvido le aniquila: y el que ayer fue hombre, hoy es polvo, y mañana es nada”. Ante nuestro deseo de permanencia, que produce el cálculo y la medida, así como la vocación por el *hacer*, el tiempo es un *pasar* abrumador que deshace lo hecho.

GRAN TIEMPO Y TIEMPO RELATIVO

De un botanista que se limitase a decir que las flores se ponen mustias, decía Bachelard que emularía al filósofo que repite que todo pasa y el tiempo fluye. El “pasar” de las cosas junto al “fluir” del tiempo: trivialidad. Habrá un tiempo absoluto y cerrado en sí mismo: supongamos una duración pura. Pero hay también un tiempo variable, humano. Y quizá no coincidan. Porque “no hay sincronismo entre el pasar de las cosas y la huida abstracta del tiempo” (Bachelard 1932:vii). Pero ahí algo nos

asombra y nos hace polvo: intentar comprender el simple y concreto pasar humano en la perspectiva abstracta de esa fuga inacabable. El acontecer nos hace incapaces de poseer y controlar lo que hay, opina Lyotard (1988:70); en efecto: la propia ocurrencialidad indica lo inadecuado de nuestro intelecto. Un *pasar* concreto, pero inexplicable, lo neutralizamos con un *estar* temporal abstracto que, sin embargo, no entendemos.

Habrá, pues, un Tiempo absoluto y otro tiempo relativo. Y el fluir de las cosas en este último proviene del primero haciendo del acontecer un lugar de destierro para el espíritu. Es nuestra metafísica. Una cosa da lugar a otra: el tiempo común deriva de un gran Tiempo. Horas, días, meses, años. Y también el aquí-ahora. Porque la fugacidad de nuestras sensaciones *en* el tiempo *son* un tiempo. Y el desajuste entre el *pasar* humano en un tiempo concreto pero extremadamente variable por una parte, y la uniformidad de un gran Tiempo abstracto por otra, posee ya una venerable tradición.

Newton, después de Henry More, veía una diferencia entre el tiempo y la duración sensible o de sentido común: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y su propia naturaleza, *fluye uniformemente sin referencia a nada externo*” (Koyr  1979:152). He aquí una razón para el asombro. Absoluto, el tiempo es pura fluidez al margen de las cosas. Intentamos conceptualizar la existencia y nuestra fuerza reflexiva nos lleva a la idea de un Tiempo indiferente para retirarse a continuación. Y surge ahí un sentimiento de pavor ante esa otra idea de un fluir temporal uniforme y autónomo, indiferente a todo.

En el aparecer de las cosas, el desgaste temporal las sella con la eventualidad. *En* el tiempo todo pasa, decimos; pero expresamos la misma idea al decir que pasa el tiempo. Depende de dónde pongamos el acento, en el contenido del mundo o en su estructura temporal, aunque de cualquier modo que digamos el paso, lo que siempre indicamos es un desajuste, puede que el sentimiento de “llegar más tarde” del que hablaba Benjamin L. Whorf (1940 [1971]:161, 166). Que en el tiempo *algo pasa* responde a un sentido común que nos advierte que todo tiene su momento, que la existencia de las cosas es un acontecer limitado por tramos temporales. Aunque el mismo sentido común añada luego que también habrá un “ser” de la existencia en alguna duración superior, uniforme (newtoniana), que abarca y excede cualquier particularidad.

 Pero cómo explicar esa otra idea de que *nada* pasa excepto el tiempo, siendo este pasar una fuerza empobrecedora o de desgaste? Decir que pasa el tiempo equivale a poner de relieve que las cosas “entran” al azar en una subestructura mundana cambiante que se rehace sin parar, de modo que su misma entrada les da y les quita su oportunidad fijándoles una duración. El tiempo que pasa agota así una *ocasión* que coincide con un tramo singular que nos ha caído en suerte en el mapa temporal imaginario. La perdurabilidad del mundo es condición de fugacidad. Todo cae *en* el tiem-

po. Y el tiempo concreto, la realidad en sentido estricto, es esa caída mientras dura. Habrá, pues, una especie de metáfora ligada a la ley gravitatoria: la duración que *da curso* a cada cosa con unos límites aleatorios. O todo cae en el tiempo o es que para poder hablar de la realidad de las cosas, éstas han tenido que recibir antes el incierto don de un tiempo... del que a su vez tendrán que caer.

¿Qué nos permite concebir el curso como una entidad autónoma? El lenguaje. Detrás de nuestra escena mundana regida por el tiempo vulgar, imaginamos el diorama uniforme de un gran Tiempo “verdadero” en el que todo proyecta su sombra, cada acción describe allí su trayectoria. Pero si al gran Tiempo le otorgamos una permanencia inmutable en el fondo de la escena, es porque creemos en la radical desconexión entre nuestro transcurrir y algo que siendo en él esencial se desentiende del transcurso. Sólo en los puntos donde dicho Tiempo se cruza con la existencia brota una realidad provisional, *de paso*. La llamamos “estado de cosas”, de contenido contradictorio en la perspectiva humana: *causal y ocasional*. Por eso la concepción religiosa del mundo interpreta el sentimiento del ser estremecido en su existencia temporal e intenta responder a él por vía figurada al distinguir el “ser” del devenir aconteciendo para evitar el previsible naufragio del primero en el segundo. Reemplaza así el *pathos* trágico que acompaña a nuestra conciencia temporal con la tragedia metafórica del “gran viaje” de la vida, olvidando que una metáfora cuyo fin no es la explicación racional de su objeto, toma la pasión que nos ha producido el objeto por el objeto mismo, y lo captura, o lo define, con una lógica sugerente pero descabellada. Eso coloca el objeto concernido en los límites del lenguaje, allí mismo donde, capturado o definido, ya es otro. Por una parte se ha transformado en la narración trascendente de su pasión original; por otra, ha dado lugar a una pasión nueva, religiosa, que justifica a la anterior sin explicarla. El efecto es que ahora la eventualidad derivada del “ser”, cuya realidad en el tiempo sólo es simbólica, ha sido asumida como verdadera causa.

Todo lo que es tiene su oportunidad. Todo es transitorio al identificarse con una duración particular y bien concreta. Un tiempo equivale a la duración humana; es la vida. Y la vida es una emergencia local del gran Tiempo, aquella globalidad temporal en la que Newton veía la “verdad” matemática. No importa que su magnitud absoluta corresponda –suponiendo que corresponda a alguna cosa– a nuestro sistema planetario, porque la imaginamos como un *continuum* virtual globalizador a partir del cual se “produce” la duración real en los estados pasajeros de cosas. Así, la realidad sensible es comparable a un conjunto de tramos durativos que, surgidos del Tiempo, quedarán “un día” subsumidos en la totalidad de ese mismo Tiempo del que proceden. Un viaje de ida y vuelta. La unidad radical de un Tiempo que da y recupera, que produce y aniquila sin alterarse –¿no es su símbolo el *ouroboros*?–, se habrá convertido en origen y destino redentor para la temporalidad plural. Su rostro inexpressivo es el presente, es decir, las diversas oportunidades compartidas por los hombres:

el “aquí y ahora” comparable a un número indeterminado de erupciones cutáneas que se reabsorberán por turno dando lugar a otras más. Sólo al “final de los tiempos” (y esta expresión ya dice su pluralidad) recuperará la epidermis temporal su anterior lisura *en el origen*. A eso se refiere el pasar del tiempo que lo allana todo. Por extenso que nos parezca un tramo temporal, volverá a la matriz de la que procede; todo recaerá en ese *continuum* primordial matemáticamente puro e indiferente, cuya neutralidad causa pavor.

Un gran Tiempo como éste, tiempo del “ser”, creador y redentor, parece tan real como inimaginable. Si poéticamente determina el “gusto apasionado de la revelación” (Aragon), filosóficamente es la “no-cosa existente” de Kant. O existe sin ser nada, o es algo que no existe. Si es absoluto y matemáticamente demostrable, será real, pero su realidad humana, posible de concebir, tendrá una existencia de ir pasando, que equivale a decir su derivación humana. Es, pues, en sí mismo, un concepto. Pero su condición simbólica no admite la iconicidad. Será entonces, kantianamente, una idea “de razón”, es decir, un concepto claro que la imaginación es incapaz de representarse. En cambio, el tiempo sensible, derivado y vulgar, se acomoda mejor a una idea “estética”: algo sensible que la imaginación se representa sin encontrar luego para ella un concepto que la explique...

Dice Cassirer que la filosofía inaugura la cuestión del tiempo dejando de interrogarse acerca del principio de realidad para preguntar acerca del sentido y un principio de *verdad*. Y aquí parece romperse la relación entre el ser y el tiempo, porque la verdad del ser es su intemporalidad (Cassirer 1927 [1972]:190).

Podemos formular un tiempo *alético* (o de verdad), pero nuestra sensibilidad no logra aferrarse a él. En cambio, vivimos un tiempo *estético* (o de la sensibilidad), para el que no tenemos fórmulas que lo hagan inteligible. O nuestra aproximación mental al Tiempo absoluto y matemáticamente puro tiene el carácter de una “revelación” que no podremos expresar, o se da como un concepto de *espacio*. No un espacio ilimitado y serial, tampoco un trasfondo inabarcable, sino una escenografía infinita puesta por la imaginación para la virtualidad del devenir local. Por eso acaba por dejar todo lo que existe en un ámbito sin horizontes. Es el *fondo* de una memoria personal o colectiva que espontánea y naturalmente reinvierte los materiales del recuerdo —ese contenido del tiempo humano derivado— en una nueva duración imaginaria, en otra temporalidad que ahora será de orden mnésico. Acabada la operación, no habrá una emergencia razonable del gran Tiempo; tendremos su *reflejo espacializado*. Y esto, en la perspectiva heideggeriana de *El ser y el tiempo*, equivale a un efecto “nivelador”, al haber transformado el tiempo originario en tiempo vulgar, del que luego saldrá la idea de un tiempo infinito, sucesivo e irreversible. Obtenemos así la sucesión y la irreversibilidad de una “lógica” adscrita al orden lineal, narrativo, pero también un avance laberíntico, inextricable. Será después, cuando la memoria en su vocación racionalizadora vuelva sobre sí misma e insista en reinterpretar el laberinto globalmen-

te, cuando atribuiremos al gran Tiempo una función ordenadora y fundamental para la vida. Le damos un papel regulador, hacemos con él una estructura para el devenir histórico o un radical mítico que impulsa el acontecer cíclico en un proceso repetitivo inacabable. Nuestra idea, en suma, es que debe haber un “centro” de resolución simbólica para el laberinto.

Para que la temporalidad original de Heidegger (1927 [1951]:359) dé lugar a un tiempo vulgar, lineal e irreversible, no sólo hemos de admitir que el primero (el gran Tiempo) es fundamento y condición necesaria para un ser (*Dasein*), sino también que este ser posee una *naturaleza histórica*. Tengámoslo en cuenta y diremos que “la historicidad del ‘ser-ahí’ (*Dasein*) es el fundamento de un posible comprender historiográfico, que trae consigo la posibilidad de un desarrollo intencionado de la historiografía como ciencia” (Heidegger 1927 [1951]:360). Ahora bien, si no aceptamos la historicidad del ser, tendremos una serie aproximada de cuatro modelos temporales. Un primero, o gran Tiempo cósmico, del que derivaría un tiempo espacializado que debería convertirse a su vez en un tercer tiempo laberíntico: un espacio de la memoria que al organizarse deriva en un cuarto tiempo al que la razón atribuye su condición de fundamento. Llamamos tiempo vulgar al que se halla entre los dos últimos, aunque su regularidad se base en el cuarto, “fundamental”, cuya efectividad subjetiva participa del tercero. Estos cuatro tiempos, a pesar de la simplicidad de su enunciado, son “momentos” transitorios en una operación global más compleja que se encarga de racionalizar el *paso* y “deduce” la existencia del gran Tiempo atribuyéndole la verdad.

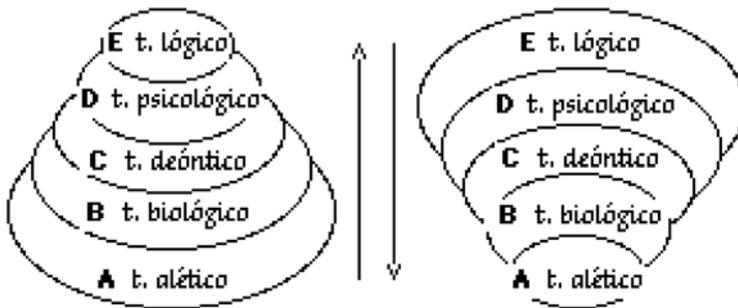
Al ser matemática, la duración newtoniana “al fondo” posee una naturaleza alética que hace de él una trama física y testimonial, especie de garantía mental de organización para la memoria. Y ahí lo absoluto de su unidad no sólo se *manifiesta*, parece que además lo hace *relativizada* en el devenir mundano. Así, el gran Tiempo se habrá convertido, después de todo, en una perspectiva fascinante que recibe la duración particular humana con la que creemos trascender “nuestro” limitado tramo durativo, esa oportunidad de carácter perimetral. Incluso podemos soñar que sobrepasamos lo efectivamente vivido volviendo al orden primordial del Tiempo como a nuestro punto focal o lugar de origen. Por eso la referencia del ser al devenir rige también en dirección contraria: “Si la vida del espíritu no ha de disolverse en la mera forma del tiempo en la que tiene lugar, si no ha de deshacerse en ella, entonces ha de reflejarse en el trasfondo movedizo del acontecer *otra cosa*, un *algo permanente*, que posea en sí *figura y duración*” (Cassirer 1975:159).

¿Desaparecerá aquí el pesimismo abismático de Gracián? No necesariamente. El tiempo seguirá siendo barroco y fatal con todos sus efectos: cruces y superposiciones variables, derivas insospechadas o meandros por descubrir. Una filigrana que dice el camino metafórico de la vida como un “viaje”. Viaje práctico, estético o iniciático según el modelo cultural que le corresponda. Pero esto ya es otra cosa.

DERIVACIONES

Hemos atribuido al Tiempo una continuidad física determinante, un *orden* durativo físico-astronómico para una temporalidad mundana... que nos incumbirá cada vez menos. Porque es después, en su manifestarse relativo, cuando aparece la variable conceptualmente insoluble de los tiempos locales.

Presentido, el primer gran Tiempo es único e invariable. *Sentido*, su derivación humana es plural y cambiante. Por eso veía Bachelard entre los dos una diferencia de origen kantiano: uno es pensado, el otro vivido. Ahora bien, la simple descripción de ese tiempo pensado, o racionalizado, supone la necesidad de imaginar las lagunas que rompen su homogeneidad dando lugar al tiempo vivido. Y cada instante será en éste una “anomalía”, un grano en la epidermis del primero. “Tomemos una causa tan eficaz como queramos; en el desarrollo de su eficacia siempre habrá algún campo libre para ciertas posibilidades de detención o de desviación” (Bachelard 1960 [1989]:78, 87). Detenciones, desviaciones: lagunas. Luego veremos cómo se rellenan esas lagunas o qué contienen aquellos granos. Veremos incluso el modo de producirlos como medio subjetivo de momentánea y singular liberación. Pero ahora hay que venir desde el gran Tiempo a un tiempo irregular de vida, un tiempo *desde el cual* pensamos en un radical absoluto, en un curso originario y regular de fondo o en un “centro” resolutivo en su función. Porque entre pensar y vivir está el espacio de un ir y volver que tiene su objeto en la duración: primero de lo sensible a lo pensable y luego de lo pensable a lo sensible, que asciende a otra categoría debido a este retroceso, ocupa el estadio de otra temporalidad. Imaginemos una serie de círculos o esferas concéntricas que resuman la diversidad de sus escalas.



Los cuatro tiempos que distinguía se convierten aquí en cinco, cada uno de ellos en su lugar. Primero, el *continuum* del Tiempo *alético* (A), global, tal vez independiente de las cosas, y de cuya relativización surge el tiempo *biológico* (B) de los organismos vivos. Después, el tiempo *deóntico*, o del deber social (C), colectivo y regulador para la vida en común, cuya medida cambia con las formas culturales. Éste corresponde a la variedad de los ritmos históricos particulares, al curso práctico del tiempo mítico,

o, mucho más parcialmente, a los avatares de la creatividad artística como parte de la historia. Es necesario admitir que este tiempo deóntico contiene el tiempo *cotidiano*. Más allá, hay otro tiempo derivado: el personal y *psicológico* (D), cuya función básica está en darle una profundidad subjetiva y variable al tiempo cotidiano del calendario. Si aquél (C) es *crónico*, este último (D), o de la subjetividad, será *agudo*. Mientras el tiempo psicológico (del “poder”, en general), es para el cotidiano (o del “deber”) un fondo de creatividad individual, este último es un factor comunitario de regulación simbólica para el primero.

Finalmente, un tiempo de control *lógico* (E). Tiempo de tránsito, quizá filosófico, que intenta reunir todos los demás tiempos en una perspectiva común. Como modelo durativo, busca aunarlo todo –temporalidad personal y Tiempo alético– en un absoluto racional que contenga lo humano en su especificidad temporal. Si el tiempo deóntico surge de la *efectividad* histórica, o de la *práctica* mítica, el lógico será el modelo racionalizador teórico que busque la estructura temporal de la historia, del mito o de la actividad artística en relación con alguna de las dos cosas. Ambiguo y todo, este tiempo “de razón” es difícil de distinguir del gran Tiempo (A). Sin embargo, gracias a él creemos *saber* alguna cosa filosóficamente válida de un Tiempo originario y general.

Así, el Tiempo alético (A) es al tiempo lógico o “de razón” (E) lo que el *topos* real a su representación gráfica, o el territorio al mapa. Éste ve en aquél la duración pura. Es un tiempo transparente ajeno a sus propias derivaciones. A pesar de ello, es propio de la cultura que sólo en muy última instancia sea el primero discernible del segundo, cuyas características más o menos razonables suelen sustentarse en la ideología. En esta superposición de territorio y mapa, o de tiempo cósmico y tiempo mental (la “verdad” alcanzada por la lógica), ambas cosas son ajenas a la eventualidad del acontecer. A pesar de ello, una eventualidad se filtra entre los dos: se llama vida. Quién sabe entonces si en este conjunto no habría que ver aquel “centro” simbólico al que aludía. Sería un *hiperespacio*, síntesis final de todos los tiempos.

El tiempo biológico (B) es el ritmo de lo vivo adherido a la naturaleza y sincronizado con ella. En cambio, el deóntico (C) es el ciclo de los actos vitales en sociedad, que en el caso del tiempo lineal histórico permiten una experiencia acumulativa. El tiempo psicológico (D) es personal: fragmentario, insólito, opaco, pero también imaginario y creativo porque dinamiza la cotidianidad y aporta sus intuiciones a la razón. El tiempo lógico (E) opera de modelo causal. Es un encadenamiento direccional e irreversible, un modelo estructural e ideológico para la Historia. Se alimenta directamente de la memoria e indirectamente de la imaginación, en cuya forma temporal variable y fragmentaria –las “lagunas” de la sucesión– encuentra origen. Juzgado en sí mismo, es lugar de confluencia para todas las formas de la narratividad. Hablaba Kris con respecto al arte (1964:71) de una particularidad del tiempo vivido (C), que en el pensamiento productivo (E) distingue y separa la elaboración preconscious (D)

de los procesos conscientes. Y aludía a la *ruptura* del ritmo cotidiano por el “fecundo arrastrarse del tiempo” en la “lenta maduración” entre un impulso inconsciente todavía y la formulación final de la conciencia... ¿Qué tenemos aquí? Un cruce de tres tiempos: el deóntico, basado parcialmente en el hábito, el lógico, de los procesos conscientes reflejados en el lenguaje, y el psicológico, relativo a la emotividad, y por consiguiente variable.

Lo curioso es que el cruce o la superposición de dos o tres modelos temporales dé lugar a alguna singularidad en la experiencia del *paso*: produce un tiempo cuya imagen durativa se acorta, se alarga o se detiene subjetivamente. De ahí surge una poética que interpreta los cambios de la conciencia temporal como un “respiro” (detención, pausa), clave de una fugacidad que subrayando singularmente cada instante lo enriquece de insinuaciones que tal vez decidirán un renovarse de la propia conciencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, G. (1932) *L'intuition de l'instant*. París: Stock.
- _____ (1960) *La poétique de la rêverie*. París: PUF, 1989.
- CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE, 1975.
- _____ (1923-29) *La philosophie des formes symboliques 3. La phénoménologie de la connaissance*. París: Minuit, 1972.
- DURANDEAUX, J. (1990) *De l'éternité*. París: Desclée De Brouver.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Ser y Tiempo* (tr. es. J. Gaos). México: FCE, 1951.
- KOYRÉ, A. (1979) *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- KRIS, E. (1964) “Psicoanálisis y arte” en E. Jones et al: *Sociedad, cultura y psicoanálisis de hoy*. Buenos Aires: Paidós.