

## Discontinuidades y ritmos de las duraciones: abstracción y concreción de la conciencia del tiempo

Marc Richir

Traducido por Luis Niel (CONICET - Universidad Nacional del Litoral. Argentina).

### 1. Las tesis de Bachelard en *La dialéctica de la duración*.<sup>1</sup>

De todas las tesis de Bachelard sobre la dialéctica de la duración, no tomaremos aquí más que las que conciernen a la duración concreta, de algún modo, a la duración vivida y su análisis, y no a aquellas que proceden de una suerte de extensión metafísica, y que, por audaces que éstas sean, nos parecen demasiado azarosas. El ritmoanálisis, propuesto en el último capítulo de la obra es, por cierto, generoso con relación a la visión del mundo de Pinheiro dos Santos, pero parece más intuitivo que propiamente filosófico, dando por resueltos innumerables problemas, cada uno de los cuales ameritaría un tratamiento riguroso y detallado. Por eso, es mejor no embarcarse en tales extrapolaciones, en donde la ilusión trascendental acecha, para probar la solidez de las tesis defendidas por Bachelard.

Sin ninguna duda, *La dialéctica de la duración* es una obra paradójica: como se sabe, comenzando por una crítica brillante del bergsonismo, se afirma que, como lo indica desde un comienzo Bachelard (DD, 7), del bergsonismo acepta “prácticamente todo, salvo la continuidad”. ¿Qué significa este “prácticamente”? Para nosotros, el núcleo de la crítica se encuentra en las siguientes palabras (DD, 7): “... estamos entregados, según el bergsonismo, a una continuidad *inmediata y profunda* que no puede romperse más que superficialmente, por el exterior, por el aspecto, por el lenguaje que pretende describirla. Las discontinuidades, la parcelación, la negación, no aparecen sino en tanto procedimientos para facilitar una exposición: psicológicamente, se encuentran en el pensamiento expresado, y no en el seno mismo del psiquismo. Bergson no buscó hacer reaccionar la dialéctica sobre el plan de la existencia, ni siquiera sobre el plano del conocimiento intuitivo y profundo...” Ahora, lo que Bergson no buscó, Bachelard lo juzga como algo indispensable e incluso inevitable: “... la continuidad – o las continuidades pueden presentarse como caracteres del psiquismo, pero, sin embargo, no podríamos tomar estos caracteres como acabados, como sólidos, como constantes. Hay que construirlos. Hay que sostenerlos. De modo que, finalmente, la continuidad de la duración no se nos presente como un dato inmediato, sino como un problema. Nos gustaría, pues, desarrollar un ensayo de bergsonismo discontinuo, mostrando la necesidad de aritmetizar la duración bergsoniana para darle más fluidez, más números, más exactitud, también en la correspondencia que los fenómenos del pensamiento presentan con los caracteres cuánticos [*scil.* si comprendemos correctamente: discontinuos] de lo real” (DD, 7-8).

<sup>1</sup> Citaremos, en el curso del texto, esta obra en la reedición de P.U.F., Coll. “Quadrige”, 1993, con las siglas DD, seguido de la indicación de página.

Estas dos citas permiten entrever la profundidad del problema: se trata, ni más ni menos, del problema de la relación compleja entre la cosa misma, la *Sache selbst* –decimos: la temporalidad– y su análisis, o más bien, los medios para su análisis. ¿Qué es lo que corresponde a la cosa misma y qué es lo que corresponde al análisis de la cosa misma? ¿Son los dos dissociables, como lo quería Bergson? Se trata de un problema que, para nosotros, es de naturaleza *fenomenológica*, pero que, desde la fenomenología, aparece como muy extrañamente limitado a los términos mismos de los análisis bergsonianos – lo que explica la extraña fórmula, ya citada, que se acepta todo del bergsonismo, salvo la continuidad. Y, en efecto, de alguna manera, el pensamiento de Bachelard es casi un bergsonismo “invertido”, e invertido en tanto el pensamiento analítico está *preso* sobre y en la duración, lo que implica, a la vez, la discontinuidad de ésta –su “dialéctica” interna–, y la fluidificación que tiende a anularla o a dispersarla en la memoria y el pensamiento – en este “tiempo pensado” que está más allá del “tiempo vivido”, en la medida que, según explica Bachelard, es “más aéreo, más libre, más fácilmente roto y retomado”: “tiempo matematizado”, donde están “las invenciones del Ser”, o más bien, donde “el pensamiento actúa y prepara las concretizaciones del Ser” (DD, 17).

Aquí bosquejaremos un tratamiento de este problema fenomenológico. De entrada debemos decir que es temible. Pues si la clase de obstinación con la que Bergson ha sostenido a la duración (*durée*) en tanto la *Sache selbst* con la que se tropezaría todo medio de análisis –recurriendo, como lo sabemos, a una intuición en realidad muda–, si esta clase de obstinación obliga a la admiración, al mismo tiempo, ella despierta la sospecha de que en lugar de ser la más concreta, la duración podría no ser más que una mera abstracción – e incluso, una abstracción metafísica. En el otro polo, problematizado por Bachelard, si la dialéctica de los medios de análisis y de expresión debe repercutir no solamente en el conocimiento intuitivo y profundo, sino además en el plano mismo de la existencia –es decir, sobre el modo de experimentar la temporalidad–, no podemos dejar de preguntarnos si la “dialéctica”, para Bergson interna al lenguaje, no deforma en este punto a la *Sache selbst* de modo coherente en tanto ésta aparece de hecho como “el pensamiento que actúa y prepara las concretizaciones del Ser”. Así, es, sin lugar a dudas, al menos una cierta imprudencia fenomenológica lo que lo llevó a decir a Bachelard, como ya vimos, con relación a los “caracteres del psiquismo” que habría que “construirlos” y “sostenerlos”. Si, según la tesis constante y fundamental de Bachelard, presentada desde el Prólogo, “la fenomenología comporta siempre una dualidad de acontecimientos y de intervalos”, si “una duración precisa y concreta está llena de lagunas” (DD, VII), si “los fenómenos de la duración se construyen con ritmos”, es decir, con “sistemas de instantes” (DD, IX), y si, por último, hay que “fundar la vida compleja sobre una pluralidad de duraciones que no tengan ni el mismo ritmo, ni la misma solidez de encadenamiento, ni la misma potencia de continuo” (DD, VIII): ¿resulta esto de la parte al menos implícita de *construcción* que hay en el análisis de la cosa misma, o de la cosa misma en sí misma? ¿Se trata de la dialéctica de la duración o de la dialéctica del *pensamiento de* la duración? Y si las dos se mezclan, ¿cuál es la medida de su parte respectiva? No cabe ninguna duda, a nuestro parecer, de que toda la sutileza de los análisis bachelardianos no se sostiene más que en el hecho de que éstos deben, a su vez, *jugar* dialécticamente *entre* los dos, en un ida y vuelta incesante. Pero tampoco cabe ninguna duda de que, habiendo considerado todo, cuando hemos atravesado el extraño capítulo sobre “las superposiciones temporales”, y en particular las doctrinas muy extrañas

del cogito de primer, segundo, tercero (y enésimo) grado, y del engaño del primer, segundo, tercer (y enésimo) grado, la construcción de la cosa misma no predomine demasiado visiblemente sobre la observación de la cosa misma en ella misma. Por cierto, lo que supera la construcción es, en un comienzo, la noción bergsoniana de acción, elevada hasta la acción de pensamiento. Por cierto, no hay acción o acto de pensamiento que no estén lógicamente ordenados o, al menos (para la memoria) “puestos en intriga”, en el sentido de Paul Ricoeur. Por cierto, es imposible, como lo ha intentado Bergson, aniquilar el pensamiento (y sus medios: de lógica o de intriga) en pos de la duración en tanto el ser mismo del ente solamente susceptible de una intuición muda, puesto que el pensamiento, al menos, es temporal, es decir, debe encontrar sus puntos de anclaje si no en la duración, al menos en la temporalidad. Pero la pregunta que nos hacemos es precisamente la siguiente: en el todo incoativo, confuso en sentido cartesiano, de la sensación, de la afectividad, del pensamiento y de la acción, ¿a partir de dónde y cómo abandona el pensamiento la *concretud* de la *Sache selbst*, y se coloca a sí mismo a construir *en la abstracción*? ¿A partir de dónde y cómo se abandona aquello que podríamos denominar cómodamente el nivel de la “dialéctica de la duración” para evadirse en aquello que podríamos denominar, no menos cómodamente, el nivel de “la dialéctica del pensamiento de la duración”? El título de la obra de Bachelard, ¿no es ambiguo? ¿Por qué pues “la dialéctica de la duración” y no, si comprendemos correctamente toda una parte de sus tesis fundamentales, “las dialécticas de las duraciones”?

Las precisiones metodológicas que nos aporta aquí y allá no están hechas para tranquilizarnos. Cuando dice (DD, 79) que a su método, “a primera vista peligroso”, “le corresponde explicar lo inferior por lo superior, el tiempo vivido por el tiempo pensado” –el tiempo que es el “tiempo vivido en estado naciente” en la medida en que “el pensamiento es de algún modo el ensayo y el boceto de una vida nueva–, ¿cómo hay que entenderlo? ¿Hay que entenderlo en el sentido en que, muy concretamente, y como lo sostiene Bachelard con precisión, la continuidad y la unidad de la duración de la vida de cada uno son el resultado de una obra, de una elaboración constante de sentido que cada uno busca dar –y a veces encuentra– a su propia vida? ¿Hay que entenderlo en el sentido en que Binswanger entendía la “historia interna de la vida” (*innere Lebensgeschichte*)? ¿O hay que entenderlo en el sentido en que, finalmente, sólo la construcción filosófica de los instantes (actos, acciones) y los intervalos llegarían a imponer un orden y, a partir de allí, una continuidad al “tiempo ineficaz, disperso en un polvo de instantes heteroclíticos”? ¿Hay paso del uno al otro y, si lo hay, dónde se sitúa el mismo? Cuando al comienzo del capítulo VII, uno de los mejores del libro porque es el más concreto, titulado “Las metáforas de la duración”, Bachelard escribe: “si el lector nos ha seguido en nuestra tesis, que sostiene que las conexiones de los instantes verdaderamente activos se efectúan siempre sobre un plan que difiere del plan en el que se ejecuta la acción, esto no estaría alejado de concluir con nosotros que la duración es, hablando estrictamente, una *metáfora*”: ¿no cabría aquí el riesgo de perder el espesor temporal propio de la *praxis*, por así decir, su resistencia, con lo que esto comporta de pérdidas, de olvido, de desvíos, de aumentos inopinados, de ambigüedades, o dicho de otro modo, el riesgo de imponer al análisis de la “conducta temporal” un esquema teleológico, sea el *telos* ideal, conceptual o constituido por una puesta en intriga? Por cierto, no hay que equivocarse de objeto, no hay que hacer preguntas a Bachelard que él mismo no se hace: lo que él busca activamente en *La dialéctica de la duración*, nos lo dijo de entrada, desde la

primera página, es una “filosofía del descanso”, la elaboración de una suerte de sabiduría a la vez filosófica y metafísica, de inspiración griega, puesto que ésta *debe* encontrarse en una suerte de euritmia universal, de acorde armónico universal de los ritmos diversos de la vida psíquica y del mundo. En este sentido, el ensayo de Bachelard concierne más a la hermenéutica que a la fenomenología. Pero, tal es su paradoja: se trata de una hermenéutica sin intención ni alcance fenomenológico. Podemos observar esto muy claramente en su muy bello estudio consagrado a la temporalidad musical y poética: la decisión tomada *inicialmente* es en apariencia anti-fenomenológica. Si Bachelard comienza escribiendo “que ninguna experiencia se basta a sí misma” y “que ninguna experiencia temporal es verdaderamente pura” (DD, 113), si hay, en sentido husserliano, psicologismo en la afirmación que “las sensaciones no están unidas” porque “es nuestra alma la que las une” (DD, 114), él está obligado a recurrir a las profundidades de la experiencia temporal vivida para mostrar todo lo que la notación y la teoría musical tienen de convencional, y eso aún cuando su análisis deje pendiente cuestiones fundamentales. Después de haber dicho, en efecto, que la “continuidad no pertenece a la línea melódica misma” (pregunta: ¿qué es la línea melódica *misma*?), Bachelard agrega que “aquello que da consistencia a esta línea, es un sentimiento más oscuro, más viscoso que la sensación. La acción musical es discontinua; es nuestra resonancia musical la que le aporta continuidad” (DD, 116). “La emoción musical, continúa, es así un ensayo nunca plenamente acabado de una síntesis temporal, puesto que la causalidad musical es... siempre diferida sistemáticamente” (*ibid.*).

Dicho de otro modo: “la impresión de plenitud y de continuidad que nos deja la música se debe a la *confusión de sentimientos* que ella evoca” (DD, 117, nosotros subrayamos). Por consiguiente “la música es una metáfora a menudo tramposa para un estudio metafísico de la duración” (*ibid.*). Sin embargo, es la música lo que estudia Bachelard –y, una vez más, con toda razón– para descubrir, a través de la experiencia musical, los ritmos en tanto “construidos en base a la dialéctica del sonido y del silencio” (DD, 122) y a las superposiciones rítmicas.

Pero lo mínimo que podemos decir es que la “confusión de sentimientos”, la “viscosidad” del sentimiento mismo, la síntesis temporal bosquejada (en la memoria y la anticipación) son nociones confusas, cuya confusión responde en eco a la no-autosuficiencia de la experiencia: si Bachelard roza aquí el campo de la “vivencia” como campo de la fenomenología, su decisión se muestra finalmente más bien cartesiana: es más fácil *conocer* nuestro espíritu (cf. *Ila. Med. Metaf., in fine*) que la experiencia en su incoatividad, y aquí hay como un eco tardío del análisis del pedazo de cera.

Y, sin embargo, lo hemos demostrado nosotros mismos y debemos reconocer aquí nuestra deuda con Bachelard, hay en su tesis fundamental algo profundo, listo a reactivar la interrogación fenomenológica de la temporalidad. Si Bergson no debió sentirse muy afectado por esta demostración, muy centrado en esta suerte de conceptualismo cuasi-cartesiano, que se articulaba sobre la parte constructiva de la acción, algo importante a nivel fenomenológico se juega en sus basamentos: la sospecha de que es en las profundidades mismas de la “vivencia” donde “la duración es metafísicamente compleja y donde los centros decisivos del tiempo son sus discontinuidades” (DD, 38), que “el tiempo tiene múltiples dimensiones”, que “el tiempo tiene un espesor”, que “no aparece de un modo continuo más que en la forma de un cierto espesor, gracias a la superposición de múltiples tiempos independientes” (DD, 92) y, correlativamente, que “el ritmo es la base de la dinámica vital y de la dinámica

psíquica” (DD, 128), que “la duración tiene siempre necesidad de una alteridad para parecer continua”, es decir, como mínimo de la *discontinuidad lacunaria* (DD, 51). Todo el problema consiste en saber si, sin embargo, como lo agrega en seguida Bachelard en la última cita: “la duración parece continua *gracias a su heterogeneidad*, en un dominio siempre otro que aquel que se pretende observar” (*ibid.*, nosotros subrayamos). Dicho de otro modo, el problema consiste en saber si una captación intrínseca (o inmanente) de la duración es imposible. Lo que debe ya alertarnos es la observación que hemos hecho con respecto al espesor temporal de la *praxis*, que no está por completo en la tensión voluntaria de la acción, en su adaptación a las circunstancias y el tener en vista permanente la meta: es ahí solamente, en realidad, el caso de la *techné* y de la *poiesis*. Pero en el campo mucho más amplio de la *praxis*, si es que hay un *kairos* en toda acción que contrasta y que decide, sucede, muy a menudo, que sus consecuencias se le escapan, que su sentido no está dado de entrada, sino que se revela, se cambia o se pervierte en el curso de la acción, es decir, que su sentido –sea éste el de un proyecto ideado o “en mente” o de un juego en el interior de una puesta en intriga más basta– *lleva precisamente su tiempo* para hacerse (y/o perderse), es decir, que la acción misma, o el acto, es asimismo temporal, como lo ha sostenido Husserl. El actuar u obrar (*faire oeuvre*) no construye solamente en y para la duración, en tanto que la disciplina, que “pone orden en nuestras acciones aglomerando los instantes en la fidelidad de los ritmos” (DD, 20), que desprecia a los tiempos inútiles en los que no pasa nada (cf. DD, 28). Porque, ¿cuándo sabemos que sucede algo y que no sucede nada? ¿Quién puede saber en qué profundidad, muy a menudo insospechada, se efectúa el trabajo temporalizador secreto *del sentido*? El actuar mismo *lleva tiempo y hace el tiempo*. Incluso cuando se trata del actuar del pensamiento, aparentemente, más “puro”. De ser así, la discontinuidad lacunaria de la duración defendida por Bachelard tiene un estatuto más profundo que aquel que éste le asignaba. El problema que nos formulamos de la división entre la cosa misma y la construcción de la cosa misma, entre la dialéctica de la duración y la dialéctica del pensamiento que construye y elabora la duración, problema propiamente fenomenológico con el que Bachelard se encuentra, al menos lateralmente, puede recibir así una formulación fenomenológica: ¿dónde situar en esta división difícil, y quizás imposible, la división entre *constituyente* y *constituido*? Si hay un *kairos* de la acción práxica y si, como tal, éste es verdaderamente cuasi-inasible, en tanto se arraiga en su contexto pasado y aspira a modificarlo en un contexto futuro, sin grandes garantías –excepto en los casos más simples– de que esta aspiración se realice, ¿cuáles son las *discontinuidades lacunarias más originarias* para que, simplemente, el proyecto de la acción madure antes de traducirse en los hechos – no para instrumentalizarlos en vista a un *telos* a producir, sino para cambiar el sentido, para modificar el curso? ¿No hay tales discontinuidades *incluso en la experiencia* íntima de la duración? Duración que, por cierto, no sería más bergsoniana en tanto que sería solamente captable en una intuición muda porque estaría fuera de todo lenguaje, sino duración de la que, precisamente, haríamos la experiencia, o, por así decir, la resistencia. Vemos ya que para dar consistencia fenomenológica a las tesis de Bachelard sobre la duración, el instante, y los ritmos, es necesario, precisamente, quitar el terreno bergsoniano sobre el que aún nos encontramos – recordémoslo: atribuyendo la duración a la “confusión”, en realidad *muda*, de los “sentimientos”–, e interrogar la *experiencia vivida* de la “duración” – que nos hace, de aquí en adelante, colocar entre paréntesis fenomenológicos. Por esto, haremos una breve incursión en las *Lecciones* de Husserl *sobre la conciencia interna del tiempo*. Veremos

que, al menos en un cierto sentido, la experiencia se satisface a ella misma y que es esto lo que debemos salvar de toda forma de conceptualismo cuasi-cartesiano.

## 2. Para una fenomenología del ritmo.

Conocemos la enorme simplicidad de la experiencia que Husserl describe y sobre la cual vuelve sin cesar, en tanto experiencia de algún modo paradigmática de la conciencia del tiempo; se emite un sonido, dura y se hunde sin cesar en el pasado, hasta que, luego de su cesación, se hunde en el “olvido”. Al comienzo de la experiencia corresponde una impresión o un sentido originarios (*Urimpression, Urempfindung*) en no-coincidencia con el comienzo objetivo de la señal, y *en continuidad* se unen a ellos las retenciones como una “cola de cometa”, hasta que la sucesión de retenciones, siendo cada retención retención de retención en tanto retención de la retención precedente de un modo inmediato, se desvanece en el horizonte vacío, que es horizonte de la muerte, es decir, el horizonte en el que la vivencia de temporalidad deja de “vivir”. Más precisamente, la impresión o el sentido originario es la conciencia inmediata del ahora (*Jetzt*), y la retención es la conciencia inmediata del pasado, conciencia donde *se hace* la distancia del pasado. Por su parte, ésta no es posible más que si, en el mismo momento, el sentido, la *Empfindung*, se renueva como un *Jetzt* renaciendo sin cesar o resurgiendo, lo que implica que, abriéndose a sus retenciones, la *Empfindung* se abre a su vez a la novedad incesante del futuro en las protenciones. En términos de Husserl, la intencionalidad de la conciencia que hace la experiencia del tiempo es doble: a la vez transversal, en tanto que retiene la *Urimpression* como la misma a través de su hundimiento retencional en el pasado inmediato, y longitudinal en tanto que lo anticipado del *Jetzt* en el tiempo, sostenido por la protención, es incesante. El flujo temporal es pues doble: por un lado en tanto que retoma sin cesar y sin pérdida, a medida que el ahora resurge, las retenciones precedentes en tanto que retenciones de estas retenciones; por otro lado, en tanto que todo *Jetzt* cualquiera de este momento de la conciencia del tiempo está en continuidad sin pérdida con todo otro *Jetzt* del mismo momento. No hay, para Husserl, discontinuidad en este “momento” que, en lo que nos respecta, nombraremos de manera disidente con relación a Husserl, fase de presencia: es, en efecto, un “momento” o una “fase”, donde, al mismo tiempo, un objeto se presenta como intrínsecamente temporal para la conciencia, en una *Darstellung* presente (*gegenwärtig*), y donde el flujo que transcurre, en sí mismo ciego o intemporal, se presenta en una *Gegenwärtigung* que es temporalización en presencia – y, como veremos, en presencia provista intrínsecamente de sus retenciones y de sus protenciones. Si hay discontinuidad, para Husserl, es solamente en el caso de una fase de presencia a *otra* fase de presencia, es decir, en el ejemplo que él ha elegido, en la rememoración (*Wiedererinnerung*), que no es presentación –*Gegenwärtigung*–, sino representación, *Vergegenwärtigung*, reactivación o reanimación de la fase de presencia que está muerta en el seno de una nueva fase de presencia, y aquello, sobre la base de la imagen mnémica, que es “imagen de la imaginación” (*Phantasiebild*).

Esto significa, para Husserl, que no utiliza nunca en sus análisis la noción de instante (*Augenblick*), sino como mucho, con el *Jetzt*, el ahora, la noción de momento (*Moment*), que no tiene objeto de pensamiento que no sea

temporal<sup>2</sup>, es decir, a la vez, inscrito en el tiempo o intra-temporal, y él mismo objeto que dura, al menos un momento. Las discontinuidades lacunarias no son para él instantes. Y esto significa también, en un sentido, que en tanto dura la vida, la *Gegenwärtigung* es incesante en la medida que él mismo denominaba el “presente viviente”.

Pero esto mismo también, a su vez, no queda exento de dificultades alarmantes. Por un lado, todo el análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo toma su punto de partida, a la vez, del “shock” (la expresión es fichteana, no husserliana), de la *Urempfindung* (que no es pura recepción pasiva e instantánea de una señal), y de la libertad que tiene la *atención* analítica (y en un sentido *abstractiva*) del fenomenólogo de detener la continuidad de la fase de presencia en tal o cual *Jetztpunkt* tomado arbitrariamente, de volver a subir o de volver bajar el flujo *ad libitum*. Allí hay, ya, una abstracción que parece dar por completo la razón a la tesis de Bachelard sobre la “heterogeneidad” de la “duración”. Por otro lado, ella pretende captar en el momento la conciencia interna del tiempo, es decir, en sus términos, la conciencia *constituyente* del tiempo en un ejemplo que, a pesar de tener el mérito de la extrema simplicidad, no deja por eso de ser *muy abstracto*, al punto de parecer una experiencia de laboratorio: este captar en el momento es, por otra parte, imposible; Husserl mismo lo ha evaluado encontrando una aporía con la cual él no sabe qué más hacer. Captar en el momento la constitución fenomenológica del tiempo mientras éste se va forjando no se puede hacer, en efecto, si no se da de entrada un *Jetztpunkt* inicial, que en la diferenciación temporalizante (presentificante) del flujo que constituye la *célula* de las retenciones, del *Jetzt* y de las protenciones, con relación a un flujo que fluiría exactamente como fluye y que no podría fluir ni más rápido ni más lentamente que él mismo (cf. § 35 de las *Lecciones*), es decir, con relación a un flujo inmóvil e intemporal: manera de bloquear el regreso al infinito del flujo con relación a sí mismo en una “subjetividad absoluta” para la cual, Husserl lo reconoce, “nos faltan los nombres” (§ 36 de las *Lecciones*). La resolución de la aporía, que corre a través del texto sin ser tratada como tal, consiste nada menos que en el reconocimiento de aquello que nombraremos una “diferencial” de conciencia, es decir, en la irreductibilidad de aquello que es a la vez un *retardo* originario y un *avance* originario del flujo con relación a sí mismo, o, aún, en la irreductibilidad de aquello que Merleau-Ponty nombraba *inestabilidad-originaria (porte-à-faux-originaire)*, con relación a la cual no son más que las exigencias analíticas del pensamiento las que entran en un regreso al infinito de lo constituido a lo constituyente. La captación en el momento de la temporalización en presencia no es precisamente una captación en coincidencia que estaría saturada de ella misma, sino una captación *a distancia, a través* de la diferencia originaria de la inestabilidad, y esta captación presupone en la *Gegenwärtigung* temporalizante, aquello que Maldiney denomina correctamente una *transpasibilidad* a otra *Gegenwärtigung*, sin embargo, puramente potencial (trans-pasable) con relación a la *Gegenwärtigung* actual. Y eso, a partir de la *Urimpression*, que no es precisamente recepción instantánea y plena de la señal que comienza –Husserl lo dice en una parte las *Lecciones* (Apéndice IX)–, porque es siempre ya *en la diferencia*, en la medida en que ella debe haberle estado abierta, por transpasibilidad, antes incluso de recibirlo e incluso de saber que tendría que recibirlo.<sup>3</sup>

Aparentemente, nos encontramos lejos de nuestro proyecto de dar concreción fenomenológica a las tesis de

<sup>2</sup> Excepto en el caso de las idealidades puras, que no examinaremos aquí: ellas están muy lejos de la concreción de la experiencia del tiempo.

<sup>3</sup> Cf. H. Maldiney, *L'irréductible*, en *EPOKHE*, n° 3, Jérôme Millon, Grenoble, 1993, pp. 11-49. Como dice Maldiney, esta recepción está pues fuera de la intencionalidad y fuera del proyecto.

Bachelard. Como mucho, estamos, en realidad, cerca. Para esto, es necesario sacar las consecuencias de aquello que venimos de proponer. Si el flujo, en efecto está siempre ya y aún siempre en inestabilidad originaria con relación a sí mismo, si la *Gegenwärtigung* no se puede iniciar más que en un retardo originario que es, al mismo tiempo, avance originario, es que hay, por cierto, un “instante” que sería ya muy espeso, pero un “momento muerto” entre el flujo y el flujo, es decir, una discontinuidad originaria, una suerte de “tiempo en blanco”, una diferencia originaria que abre originariamente la fase de la presencia a ella misma, es decir, que le abre, al mismo tiempo, a su pasado retencional y a su futuro protencional. Pues, más que el flujo, se trata de esta diferencia o de esta “diferencial” de conciencia que es *constituyente*, a la vez del tiempo de la presencia (si se quiere: la duración sentida) y del flujo mismo. En tanto la *Gegenwärtigung* no es ya coincidencia saturada de ella misma, no hay *Jetzt* sin retenciones ni protenciones, y el *Jetztpunkt*, para retomar el lenguaje de Husserl, es ya una abstracción – lo que explica que él pueda desplazarse *in abstracto* a lo largo de la fase de presencia, y que, con relación a este punto abstracto del tiempo, la fase de presencia misma pueda aparecer, por deformación coherente como una continuidad sin ruptura, cuyo lazo con el sonido objetivo que dura, por lo demás, es muy evidente, por así decir, irrefutable, para que Husserl haya llegado a desprenderse de eso en una *epoché* fenomenológica, que habría tenido que ser continuada desde un comienzo. Dicho de otro modo, la fase de presencia no es tan sincrónica con ella misma como parece allí, a la vez del lado de un sonido producido objetivamente como continuo, y del lado del imposible flujo absoluto inmóvil porque marchando ahí mismo, sin cambio, siguiendo el ritmo. Las dificultades de Husserl vienen del hecho de que no ha sido suficientemente fenomenólogo.

Pero continuemos: si es la diferencia originaria la que temporaliza el flujo en presencia, e incluso la que constituye el flujo, esto significa que no es más que en una primera aproximación que las retenciones y las protenciones pueden aparecer como constitutivas del tiempo de la presencia y que si ellas tienen esta apariencia es porque ellas se inscriben siempre ya y siempre aún, en realidad (según la *Sache selbst*), dentro de horizontes más originarios abiertos por esta diferencia, y que nosotros denominaremos aquellos [horizontes] de las proto-retenciones, que se abren sobre un horizonte de pasado más original que aquel de las retenciones inmediatas, y aquellos [horizontes] de las proto-protenciones, que se abren sobre un horizonte de futuro más originario que aquel de las protenciones inmediatas. Dicho de otro modo, antes –en un “antes trascendental”– de temporalizarse en presencia, la fase de presencia se encuentra ya en la diferencia originaria como diferencia de este pasado y de este futuro más originarios. Es, por así decir, la fase de presencia antes de la fase de presencia en el punto de iniciarse, a saber, precisamente la fase de presencia en transpasibilidad, desatendida, inopinada, aún capaz de sorprender en aquello que es su pura potencialidad. O aún, es el origen mismo de la fase de presencia lo que hay que distinguir de su comienzo. Y este comienzo, en virtud precisamente de la transpasibilidad, no puede ser, si se trata efectivamente de una *Gegenwärtigung* y no de una repetición mecánica, más que en tanto sorprende, y, en tanto que tal, sentido en la conciencia como impresión, sentido o sensación originarios (*Urempfindung*): comienzo o inicio de la temporalización en presencia, que no puede más que romper con el origen, llevándolo a maduración. ¿Es éste el instante? Sí, en tanto que es la decisión inopinada del tiempo mismo, el *kairos* como viraje del tiempo (de la presencia) en sí mismo; no, si entendemos por instante un punto abstracto o intemporal del tiempo (el *Jetztpunkt* de

Husserl).

En apariencia, allí hay demasiada sofisticación innecesaria. Pero, precisamente, esto no es más que debido al ejemplo simplificado al extremo de Husserl. Mucho menos si examinamos más detenidamente, como nos ha invitado a hacerlo Bachelard, “la duración” interna y compleja de una pieza musical o de una poesía.<sup>4</sup> ¿Qué sucede si, como es lo más frecuente, escucho no un sonido monótono producido continuamente, sino una multiplicidad de sonidos, a la vez simultáneos y sucediéndose con una velocidad tal que no los diferencio conscientemente los unos de los otros – sino, precisamente, aquellos que el músico ha querido señalar o poner de relieve? No hay allí, como lo quería Bachelard, un “sistema de instantes”, sino más bien ritmos – y ritmos que cada uno puede escuchar, sin tener, no obstante, nociones de teorías musicales, siempre ideales y aproximativas. Tampoco hay una multiplicidad de impresiones originarias que la conciencia recibiría sintetizándolas (amalgamándolas y distinguiéndolas) activamente, sino, más bien, hay algo como un sentido originario (*Urempfindung*) complejo, que se deforma y se rehace de manera coherente e incesante en el curso de la audición, según retenciones y protenciones plurales, ellas mismas extraordinariamente complejas, y esto, en el curso de lo que Husserl mismo denominaba, más que nada a partir de los años veinte, síntesis *pasivas* – ya, Husserl había señalado, en una nota redactada entre 1920 y 1926 que con relación a la problemática de las síntesis pasivas “toda la doctrina de la conciencia del tiempo es obra de una idealización conceptual” (Hua XI, p. 387). ¿Qué quiere decir esto?

De entrada que, si bien evidentemente recibimos físicamente todos los sonidos emitidos por los músicos, no los *escuchamos* a todos de la misma manera, y, sobre todo, no los escuchamos en el momento mismo en que, físicamente, son emitidos, sino con retrasos más o menos grandes, incluso, de modo virtual cuando son solamente evocados de manera indirecta en el tejido armónico, *sobre-entendido* en otro grado que aquel que es inmediatamente audible – sea esto porque tenemos oído musical o porque el compositor “densifica” la temporalidad, acumulando el pasado y prolongando nuestra espera. Dicho de otro modo, el tiempo que se despliega de la pieza no es un tiempo que sería inicialmente pleno en una impresión originaria saturada, y que se desplegaría en retenciones hasta impresiones originarias nuevas y nuevas retenciones, etc. sino, precisamente, un tiempo que *está en vías de hacerse*, a la vez lacunario y por así decir estratificado en diferentes “niveles” a la vez. Las síntesis pasivas, indica Husserl en los *Análisis* que les dedica (Hua XI), se hacen *a través* de los flujos retencionales, deformando o torciendo de múltiples maneras, incluso replegando en sí mismo el esquema lineal de la impresión originaria seguida de su cola de cometa de retenciones, de forma que esto devendría manifiestamente un artificio como el de cortar el desarrollo de la pieza musical en un *Jetztpunkt* cualquiera. Todo verdadero amateur en la música, como todo músico, sabe que la música se hace entre las notas y las notaciones, o más allá de ellas – que se puede restituir todo lo que está convencionalmente anotado sobre la partitura sin, no obstante, hacer música, y que hacer música requiere precisamente de “intérpretes”. Si hay de hecho, propiamente, un *kairos* en la música, en la medida que ella nos dice algo a través de una especie de intriga armónica extremadamente compleja, no hay en ella un instante, ni un sistema de instantes, sino sólo para el análisis musical. El instante es tan “metafórico” (término de

<sup>4</sup> En la medida en que J. Garelli ha tratado con mucha precisión el caso de la experiencia fenomenológica de la poesía, aquí nos limitaremos al caso de la música.

Bachelard) o abstracto como la duración.

El tiempo musical no está pues allí, de entrada, para abrirse en retenciones y rehacerse: no es, desde un comienzo, pleno para intentar conservar su plenitud, sino, por el contrario, está cruzado de entrada, inscrito entre proto-retenciones y proto-protenciones, y es cumpliéndose en el curso de su hacerse que los sonidos se distribuyen, *en su movimiento*, en retenciones y protenciones, de un modo tan veloz que generalmente no nos damos cuenta. Esto es muy distinto a lo que Bachelard entendía por “confusión de sentimientos”, puesto que esta distribución, en múltiples niveles o grados a la vez, es aquella de una estructura móvil que tiene a la vez múltiples deformaciones coherentes –un poco como aquello que Von Weiszäcker entendía por “*Gestaltkreis*”–, en una cohesión ella misma en movimiento, y que es propiamente, más allá de la repetibilidad periódica o la cadencia del metrónomo, el *ritmo*. El ritmo no es pues un “sistema de instantes” que sería completamente estático, y tampoco un sistema de impresiones originarias plurales con sus respectivas “colas de cometa” de retenciones que sería igualmente estático, sino la cohesión de moviidades múltiples que co-organizan los sonidos *a través* de la fase de presencia que se hace de la pieza musical, según transgresiones múltiples hacia el antes retencional y el después protencional, retardos y aceleraciones *en* y a través de la fase, con relación a aquello que sería el flujo uniforme pero abstracto de una temporalidad uniforme – especie de caso límite, de algún modo metafísico.

Ahora bien, todo tiempo *concreto* –todo tiempo diferente al tiempo uniforme y monótono del aburrimiento o de lo insostenible: pensemos en lo que sería la experiencia de un sonido emitido uniformemente, esto no sería más de treinta segundos– es un tiempo de este tipo. Es también el tiempo de lo que Merleau-Ponty denominaba la palabra operante o la *praxis* de palabra, cuando intentamos decir algo un poco sutil y complejo, y no transmitir una señal. Este tiempo concreto de la fase de presencia, de la temporalización en presencia, es un tiempo rayado múltiplemente, a través de sus diferentes “niveles”, que no pueden ser distinguidos más que de un modo abstracto debido al análisis, de cortocircuitos, de acciones retardadas o avanzadas, todo esto “en el mismo tiempo”, en este “mismo” tiempo que es el tiempo del cual se hace la presencia, y son estas “rayas” las que denominamos entre-apercpciones<sup>5</sup> que, en la cohesión del tiempo que se hace (y se cumple) co-organizando dinámicamente las retenciones y las protenciones, a través de la diferencia originaria, que tiende a llenarse de proto-retenciones y proto-protenciones. Muy concretamente, esto significa que las retenciones no están más ligadas sin solución de continuidad a las impresiones originarias –como en el ejemplo abstracto de Husserl–, sino que ellas mismas están distribuidas, junto con las impresiones de las cuales ellas son *ya* distantes, *según el ritmo mismo* del tiempo, temporalizándose en presencia en la fase de presencia. Esto significa también, y también concretamente, que las protenciones no son tampoco exactamente protenciones vacías en tanto que –como en el mismo ejemplo de Husserl– esperas vacías de la forma vacía del flujo a pique de entrar en presencia<sup>6</sup>, sino esperas concretas de algo concreto ya bosquejado por la distribución concreta de las retenciones, esperas que anticipan, entre-aperciviendo la *Gestaltung* en movimiento de la fase de presencia. En este sentido, la fase de presencia *dura* en su diferencia originaria *en tanto* que la distribución de las retenciones no satura la distribución de las protenciones, al punto de

<sup>5</sup> Cf. nuestras *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Million, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1992.

<sup>6</sup> Cf. los notables análisis de J.T. Desanti en *Réflexions sur le temps*, Grasset, coll. “Figures”, Paris, 1992.

acarrear la simple repetición de aquello que deviene enteramente previsible, o, a la inversa, en tanto que la distribución de las protenciones está aún suficientemente abierta para necesitar la continuación de la puesta en orden distributivo de las retenciones. Cualquiera que sea la razón, llega un momento en que se produce esta saturación: es el momento en que la fase de presencia se acaba y se hunde enteramente en el pasado – sea la música o la palabra, no tiene más que *decir*.

Podemos ver que en esta concepción, el tiempo –tiempo de la presencia– es efectivamente *lacunario*, por así decir, *polirítmico*. Y vemos que es en virtud de estas múltiples lagunas en relación a una continuidad que sería solamente abstracta –o concreta, únicamente en un caso límite de laboratorio– que puede *construirse*, no menos que la continuidad de la duración, la abstracción del instante. Ésta, no menos que la duración, es, como lo sugeríamos, para retomar un término de Bachelard, una *metáfora de la laguna*. De la laguna no podemos decir, con todo rigor fenomenológico, que sea laguna en el tiempo o laguna fuera del tiempo. Ella contribuye en todo caso al “hacerse” del tiempo, puesto que sin ella, o más bien sin ellas, en plural, no habría distribución *en cohesión moviente* de las retenciones y de las protenciones. Entonces no podemos decir que constituyen “tiempos muertos”, ni tampoco “tiempos vivos” puesto que es *a través* de sus *diferencias*, en este sentido *espacializantes*, que *se hace* el tiempo, o más bien su ritmo, del cual es indisoluble. Las *configuraciones* complejas y movientes de las retenciones y de las protenciones constituyen en este sentido el espacio *del* tiempo y es por ese motivo que hablamos siempre, de nuestra parte, de temporalización / espacialización: el espacio del tiempo es otra manera de caracterizar el ritmo – puesto que este espacio es, si la expresión es elocuente, “dinámico”, y no fijo en puntos o en sólidos mutuamente exteriores e impenetrables, sino que se reelabora en permanencia, y se hace en el correr del tiempo y de sus configuraciones, las retenciones y las protenciones unas *dentro* de otras y unas *fuera* de otras. En cuanto al recuerdo, no es otra cosa que la temporalización en presencia de una fase de presencia pasada y esto, más que en la anamnesis, a la que sólo Bachelard hace alusión, en la reminiscencia, con todas las deformaciones y las infidelidades que supone esta temporalización con relación a lo que es considerado haber sido concretamente esta fase de presencia en su temporalización pasada.

He aquí pues cómo, según nuestra opinión, las “intuiciones” de Bachelard pueden tomar concreción fenomenológica, sin por ello extrapolarse en una suerte de *Weltanschauung* metafísica. Es decir, según nuestra opinión, un ritmoanálisis fenomenológico es posible.<sup>7</sup> Pero, hay que agregar que es extremadamente complejo, en relación a la dificultad de la *epoché* fenomenológica que hay que practicar de todo aparato constructivo o analítico conceptual susceptible de servir de medio para el análisis. Todo “positivismo” es aquí imposible, puesto que allí no hay “positividad” que no esté, en realidad, presa de indeterminaciones radicales. Los ritmos no se pueden descubrir y mostrar fácilmente, ya que, precisamente, son móviles y fugaces, y están fuera del alcance del lenguaje porque ellos *hacen* el lenguaje que hay siempre detrás del lenguaje, no en su poder expresivo de significaciones (ya que allí el ritmo ya está perdido, sustituido por estructuras lógico-lingüísticas), sino en su poder, precisamente, de *decir* algo, es decir, de *hacer* el sentido en presencia. No hay pues un lenguaje para los ritmos de lenguaje, pero hay sin

<sup>7</sup> Éste ha sido ya muy bien bosquejado por J. Garelli con relación a la poesía.

dudas posibilidad de lenguaje mismo *en euritmia* con los ritmos que entre-percibe. Pues un *arte* del lenguaje –y seguramente no una ciencia–, una *praxis* extraordinariamente exigente, que no puede funcionar más que junto con un arte de vivir en tanto arte de la paciencia, pues con un cierto estilo de sabiduría filosófica que sabe que no sabe casi nada, y que no hay que apresurarse a concluir, a riesgo de que la muerte nos sorprenda mucho antes de que hayamos verdaderamente comprendido algo. En este sentido, tanto más vale la lección de Bachelard en cuanto ella nos sumerge en los abismos en donde se buscan los sentidos, se hacen y se deshacen, indefinidamente.