

# LA SOLEDAD DEL INSTANTE COMO FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD

## Reflexiones sobre la temporalidad humana

Víctor H. Palacios Cruz

**Resumen:** los síntomas del mundo voraz y atareado en que vivimos sobresalen cuando se enfoca la vivencia del tiempo que lo caracteriza. Advertir la única realidad del tiempo del instante actual restituye a la libertad el dominio de la propia vida. Aún abierta a instantes perdidos y por venir, la exasperación de pasado y futuro determina trastornos individuales y colectivos que alientan una existencia carente de libertad, mecanizada y aun fatalista.

**Palabras clave:** tiempo, sujeto, conciencia, pasado, futuro, acción, libertad, evanescencia, tradicionalismo, consumismo, memoria, anhelo, perdón, promesa.

**Abstract:** The symptoms of the voracious and busy world we live in stand out when we focus the experience of the time that characterizes it. Awareness of the unique reality of the present instant's time, restores for freedom the control of one's own life. Although open to lost and to forthcoming instants, exasperation of the past and the future determines individual and collective disorders that encourage a freedom-deprived, mechanized and even fatalistic existence.

**Key words:** Time, subject, conscience, past, future, action, freedom, evanescence, traditionalism, consumerism, memory, desire, forgiveness, promise.

**Sommaire:** Les symptômes du monde vorace et affairé dans lequel nous vivons s'accroissent quand l'attention est portée sur la vigueur du temps qui la caractérise. Ne tenir compte que de l'unique réalité du temps de l'instant actuel restitue à la liberté la maîtrise de la vie même. Encore ouverte à des instants perdus et à venir, l'exaspération du passé et du futur détermine des bouleversements individuels et collectifs qui favorisent une existence en manque de liberté, mécanisée, et même fataliste.

**Mots clés:** Temps, sujet, conscience, passé, futur, action, liberté, évanescence, traditionnalisme, surconsommation, mémoire, désir, pardon, promesse.

Recibido: 31-08-04  
Aceptado: 15-09-05

## Introducción

**B**atallamos por diversos afanes, tenemos pensamientos, sentimos emociones y también dormimos. Muy pocas veces nos fijamos en el tiempo. Mirar el reloj es calcular la distancia que nos separa de algún compromiso, de algo deseado o de algo temido. Mirar el reloj es mirar lo que hacemos o vamos a hacer, no es mirar el tiempo todavía. Si uno concentrara la atención en el tiempo puro y desnudo, si uno separara la línea abstracta que forman las horas de los hechos que la ocupan, caería quizá en la contemplación de una especie de vacío, y una sensación de vértigo más que de asombro lo haría titubear. Como el horror que se experimenta al asomarnos a los tejidos, fluidos y vísceras que se aglomeran debajo de una cuidada epidermis. Aunque desagrada admitirlo, el fondo de la existencia es quebradizo y vacío.

Sin embargo, el secreto del tiempo no duerme entre los diminutos engranajes que hacen girar unas manecillas, ni en los delicados dispositivos de un sistema digital. Ni siquiera en la órbita que traza la marcha del Sol que, a pesar de Copérnico, sigue dando vueltas alrededor de los ojos terrestres. Las piedras y los pájaros también existen en el tiempo, pero preguntar por qué en los humanos esa misma existencia es tan distinta provoca la perplejidad y el silencio. El tiempo es esquivo, y cuando se cree rozarlo, se vuelve extremadamente leve e inasible. Sobre semejante elemento discurre la vida. Pero, como diría Kierkegaard, sin espanto no se puede conocer lo que es grande.

## Metodología

En una exposición de índole filosófica como ésta, prevalece la demostración argumentativa, ligada al indispensable punto de partida de unas experiencias e intuiciones vitales. Tratándose de una

cuestión colindante con lo ontológico y lo psicológico, es preciso no perder de vista una generalidad, un nivel conceptual, dialogante permanentemente con la percepción subjetiva. En terrenos fronterizos como éstos, y más aún teniendo delante una temática esquiva, sutil, las fuentes artísticas ofrecen una captación privilegiada, intuitiva y poderosamente sugerente. De ahí la mención recurrente de la literatura en este texto, e incluso algunas menciones sobre la pintura. Estas citas contribuyen a ilustrar, precisar, matizar o ahondar lo ya señalado en términos dialécticos.

## Dar la hora sin saber del tiempo

Como quien recita un abecedario escolar, se dice que los acontecimientos históricos se inscriben en las coordenadas de tiempo y espacio como si se tratara de dos vectores sobre un mismo pedazo de papel, cuando en rigor son realidades que pertenecen a planos distintos. Quizás asemejar ambos factores proviene de un hábito arraigado entre los mortales: hablar del tiempo con el idioma del espacio. Aquí, por lo pronto, ya se ha hablado de distancia, línea y plano. Se puede representar el espacio sin contar con el tiempo, pero no el tiempo prescindiendo del espacio<sup>1</sup>. ¿Qué ocurre cuando uno imagina el tiempo?: si es que no se acude al trazo geométrico, se piensa en

1 Así lo comenta el escritor peruano Julio Ramón Ribeyro. Añade, así mismo: "El tiempo desaparece conforme se usa. Hacia atrás no hay absolutamente nada: nada separa el día de ayer de la batalla de Lepanto, están unidos por su propia inexistencia. El único tiempo posible es el futuro, pues lo que llamamos presente no es sino una permanente desaparición. Pero el futuro mismo no sabemos en qué consiste, es una mera posibilidad. Sabemos que está allí, que viene hacia nosotros, que está a punto de llegar. ¿Pero cómo?, ¿dónde? El tiempo sería así el ámbito de la caída de lo que existe, si no la propia caída." Julio Ramón Ribeyro, *Prosas apátridas completas*, Barcelona, Tusquets, 1986, pp. 75-76.

En el campo fronterizo entre la literatura y la filosofía, véase *La montaña mágica* de Thomas Mann, cuyos personajes meditan y discuten a menudo sobre el tiempo, y el mismo relato divaga explícitamente al respecto al punto de llamarse a sí mismo una "novela del tiempo". Thomas Mann, *La montaña mágica*, trad. Mario Verdaguier, Madrid, Unidad Editorial S.A., 1999, pp. 220-221.

Sobre la representación del tiempo en el arte, véase el artículo de Fernando Inciarte, "Espacio, tiempo y arte", en Jorge V. Arregui y Juan A. García González (eds.), *Concepciones y narrativas del yo, Thémata. Revista de Filosofía*, No. 22, 1999, pp. 150-161.

un decurso o una sucesión, esto es, en una dinámica. Pero ello no es más que una seriación de escenas o cuadros, es decir, de composiciones espaciales como los fotogramas de una película. *Dónde* está el tiempo, se pregunta uno con impaciencia, y la pregunta lo traiciona con un vocablo espacial.

Pienso aun que muchos de los problemas que surgen en torno a la relación del individuo con el pasado o el futuro (obsesiones, miedos, ilusiones, prisas) proceden de la creencia instintiva de que ambos existen en algún "lugar" físico. El primero detrás, el segundo delante. El pasado vigilando como una montaña sombría los rumbos fugitivos de mi camino; el futuro escondido en la maleza del sendero, u oculto tras la niebla, acechando mis andanzas. La inclinación religiosa de los pueblos antiguos se acurrucaba bajo una mirada elevada, privilegiada, que conocía el destino de las aventuras humanas y tenía aun el poder de derribar lo dejado atrás.

Aristóteles dice que el tiempo es la medida del movimiento, es decir, un atributo derivado de la naturaleza de los cuerpos<sup>2</sup>. San Agustín, que su captación está fuertemente impregnada por la interioridad subjetiva (*distentio animi*). Enmanuel Kant, que, al igual que el espacio, es una suerte de molde previo con el cual la conciencia pone orden a las impresiones inquietas y caóticas. Y Gastón Bachelard, en el siglo veinte, que la duración es apenas un fenómeno de perspectiva, una costumbre mental, un artilugio de la imaginación, pues sólo tiene realidad el instante<sup>3</sup>. En cualquier caso, puede decirse que si el tiempo fuera apenas una arista de la materia, aunque resistente a los lazos de la ciencia y a las tiranías de la tecnología, resultaría una obstrucción exterior pero no el medio en el que vivimos los humanos, una dimensión periférica que no participa de las alegrías y los dolores internos del vivir. Si, por otro lado, fuera únicamente una emanación de la complejidad psicológica de cada uno, la biografía entera y toda la historia no serían más que fantasmas, el largo y caprichoso sueño de una divinidad que hace la siesta.

2 Obviamente no se considera aquí el tratamiento únicamente discursivo del tiempo en su *Poética*.

3 El ensayo de Bachelard, *La intuición del instante*, se propone desenmascarar el artificio de la continuidad del tiempo.

Ciertamente, toda buena pregunta es insistente. ¿Qué es el tiempo?

## La inhabitable morada del tiempo

La famosa respuesta aristotélica, sin ser satisfactoria, es sugerente. El tiempo es la condición de lo móvil, de lo cambiante (y al revés). Se descubre el tiempo cuando se advierte el movimiento, y éste a su vez cuando se tiene la experiencia, grande o pequeña, de una pérdida. Cada vez que algo deja de estar y algo que no estaba aparece, surge una tensión entre alejamiento y aproximación que engendra la secuencia del tiempo<sup>4</sup>. Un científico diría que los relojes se ajustan a los recorridos de los astros; un fotógrafo diría que la sensación del tiempo es la sensación de la luz, la lenta metamorfosis de los cuerpos regida por la evolución de la claridad natural. Por algo la luz artificial ha simbolizado siempre, desde el fuego de una caverna en el neolítico hasta la iluminación total de un moderno centro comercial, una prolongación del día, una ficticia intemporalización.

En cualquier caso, la noción del cambio personal es también la revelación de una vida irrepetible, por tanto, de una existencia biográfica. Al abandonar la infancia aparece la melancolía y la pregunta por el propio yo. Cuando Hölderlin escribe que los niños son inmortales puesto que no saben de la muerte, alude a que una privación muy grave –el fallecimiento de un pariente, una mudanza de domicilio, etc.– es la cruda revelación del paso irrevocable de las cosas, un descubrimiento a partir del cual surge la carga del recuerdo y también la tarea del porvenir. En otros términos, la crisis del crecimiento personal<sup>5</sup>.

4 Sobre la develación del pasado como el despertar de la conciencia del tiempo, véase mi escrito "La conciencia de la muerte como conciencia de la vida", *Thémata*, No. 34, 2005.

5 Es ilustrativo al respecto el relato autobiográfico de Julio Ramón Ribeyro, "Los eucaliptos", *Cuentos completos*, Madrid, Alfaguara, 1994. Un pasaje de la novela *La ignorancia* del checo Milan Kundera, ofrece una síntesis convergente: "Desde entonces [ella] se deja seducir por este tipo de afinidades, por esos contactos furtivos entre el presente y el pasado [...] que le permiten sentir la distancia entre lo que fue y lo que es, la dimensión temporal (tan nueva, tan sorprendente) de su vida; tiene la impresión de salir así de la adolescencia, de madurar, de ser adulta, y eso significa para ella convertirse en alguien con conocimiento del tiempo, alguien que ha dejado atrás un fragmento de vida y es capaz de volver la vista para contemplarlo." Milan Kundera, *La ignorancia*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 84-85.

Cuando todo permanece no se busca ni se reclama nada, simplemente se disfruta en una dulce ignorancia, se juega como hacen los niños el día entero. Explica Nietzsche que la sensación suprema de la dicha, de la que participa el más cotidiano de los placeres, es la anulación de toda anterioridad y de toda posterioridad. Complacida, la conciencia no mira hacia atrás ni hacia delante, y su goce es un punto absorto en sí mismo, una subjetividad colmada que está como absuelta de la duración e inmersa en un indescriptible estado atemporal<sup>6</sup>. Es el éxtasis de los místicos. Un simulacro de divinidad, como cuando clama el Fausto de Goethe: “instante, sé eterno, eres tan bello”. Sin embargo, el incesante decurso de los minutos produce el desengaño. Pronto lo desaloja a uno del momento privilegiado para instalarlo violentamente en una lejanía que no deja de crecer y que va reduciendo lo vivido a una partícula que, al seguir empequeñeciéndose, adquiere el dudoso hálito de la memoria.

La evocación dibuja una trayectoria entre el ayer y el ahora creando la metáfora de la línea temporal<sup>7</sup>. Platón colocó un espejo delante de la mirada e hizo de la nostalgia la certidumbre del retorno. Deseamos profundamente lo que profundamente recordamos, y la memoria no es más que una modalidad del anhelo<sup>8</sup>. Pero lo consiguió al precio de convertir el presente, y por tanto el mundo y lo que somos en él, en un puro tránsito, una duración penitente, un destierro de las verdades ideales, como se lee en el *Fedón*. El momento actual es espurio, como una sombra en el fondo de una cueva, según la conocida alegoría. El tiempo es un castigo. La inmovilidad, la perfección perdida por una culpa inmemorial.

Sin duda, el pensamiento platónico es la rebeldía del espíritu frente a las constricciones de la materia. El alma quiere y el cuerpo la retiene<sup>9</sup>. El *topos*

*uranus* es, entonces, la extensión de un reino con el cual se aplaca la terrestre tristeza de estar vivos. Pero un reino que no se ve, que la imaginación tiene que forzar. El dedo índice de Aristóteles apuntando hacia abajo –en el espléndido fresco *La Escuela de Atenas* de Rafael Sanzio–, previene sobre los riesgos de abandonar el áspero suelo que nos apoya. Platón replicaría que de todos modos vale la pena remontarse, pues “el riesgo es hermoso”. Aunque creo que tanto el maestro como el discípulo llevan razón. Lo inmediato y terrenal es lo único que se puede asir con seguridad, lo único con lo que contamos; y, es cierto a la vez, que se trata de algo precario y eventualmente inhóspito. Nos urge un cielo y un futuro que impidan el encierro y la sofocación.

De todos modos, la consistencia del tiempo no es la línea, mucho menos el plano. Ni el pasado ni el futuro *son* propiamente hablando. No están en ningún lado. El pasado, como mucho, ha dejado vestigios. Si se confundiera el recipiente con el contenido, el tiempo con los sucesos, habría que decir que incluso ahora mismo no se está más que rodeado de pretérito. Que, fijando la mirada en cualquier parte, siempre se topa uno con lo que viene de atrás: este mueble y este papel que debieron ser fabricados en otra ocasión, este mismo existir que no se ha causado a sí mismo sino que ha sido obsequiado por un “antes” que se pierde en la inconsciencia. En suma, existen las cosas que vienen del pasado, pero ya no ellas en cuanto pasado.

Cuánta mayor irrealidad en el futuro. Es paradójico que la gente hable del mañana con entusiasmo o con terror, cuando éste no existe y “ni siquiera se sabe si vendrá”, como dice Jesucristo en el Evangelio. ¿De dónde ha brotado esta palabra? Más que de alguna seguridad, de la inercia de los días que hace esperar la indeterminada continuidad del calendario. Continuidad que es la prolongación imaginaria de la trayectoria del ayer, una proyección subjetiva unánimemente consentida.

Las célebres *Confesiones* de Agustín explican que existir equivale a estar presente, y viceversa, de modo que del pasado sólo hay memoria y del futuro solamente espera<sup>10</sup>. (Como se sabe, la palabra inglesa

6 Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 42-43.

7 En contraste, dice Octavio Paz que “el tiempo cronométrico es una sucesión homogénea y vacía de toda particularidad. Igual a sí mismo siempre, desdeñoso del placer o del dolor, sólo transcurre. [...] la concepción del tiempo como presente fijo y actualidad pura, es más antigua que la del tiempo cronométrico, que no es una aprehensión inmediata del fluir de la realidad, sino una racionalización del transcurrir.” Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 228-229.

8 Volviendo a Kundera: “En griego ‘regreso’ se dice *nostos*. *Algos* significa ‘sufrimiento’. La nostalgia es, pues, el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar”. Paz, ob. cit., p. 11.

9 San Pablo hablaría más tarde del ansia de “librarse de este cuerpo de muerte”.

10 “Lo claro y evidente ahora es que ni existe el futuro ni el pasado. Tampoco se puede decir con exactitud que sean tres los tiempos: pasado, presente y futuro. Habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las

*actually* –“realmente”– es más fiel al *energeia* aristotélico transferido al latín como *actus* –opuesto a *potentia*–, término que en castellano ha dado origen a “actual”, adverbio que por extensión significa “presente”.) Qué queda, entonces, de la temporalidad sino la orfandad del instante, la escualidez de un presente que además tiene prisa por marcharse. Un momento cuya irrupción se confunde con su propia disolución.<sup>11</sup> En el Museo del Prado en Madrid se aprecia un cuadro espeluznante de Goya en el que aparece un oscuro gigante engullendo un cuerpo humano. Es *Saturno devorando a sus hijos*, Cronos, el dios griego que traga inmediatamente lo que engendra. Esto es el tiempo, una fuerza que trae y que lleva, que aproxima y aleja, que hace ser y deshace el ser.

La experiencia constante del tiempo como pérdida es lo que llevaba a Heidegger a describir al humano como un ser-para-la-muerte. Pero, como replica Vladimir Jankélévitch, se trata de una visión parcial de la fugacidad: sólo sobreviene la desaparición sobre algo que previamente ha aparecido. El tiempo no puede quitar sino aquello que ha dado. Con otras palabras, la vida es una privación persistente y, por ello mismo, una dádiva incesante. Cada minuto es una epifanía, una preciosa oportunidad, el milagro del ser. El hombre es también un ser-para-la-vida. Y, puesto que el ser humano no tiene la vida resuelta ni programada, su condición es intrínsecamente histórica en la medida en que necesita del tiempo para ser, para conquistarse a sí mismo por medio de la acción, y el único tiempo del

que dispone para ello es el actual. Este adueñarse del propio presente es apropiarse de sí mismo, ser libre y por ello librar la temporalidad del mero azar y de la pura extinción. Lo cual le da a la vivencia del instante esa inconfundible tensión de la vida que Octavio Paz condensa en pocas y luminosas palabras: el hombre “nunca es el que es sino el que quiere ser”<sup>12</sup>. Lo que más horroriza al humano no es la irrevocable derrota del deseo de durar, sino la inútil victoria de una duración irrelevante.

Definitivamente hay algo intrigante en la vivencia humana de la temporalidad. Si el ser consistiera íntegramente en el tiempo, si uno fuera solamente solo, habría sucumbido desde el inicio. Sucede como la percepción del cauce de un río: reconocer la corriente es no zambullir por completo la mirada en ella, sino elegir una referencia estable –una orilla, un árbol o un puente– desde la cual verificar el contraste. De forma parecida, se nota el avance de los relojes porque la cascada de las horas parece resbalar sobre cada uno de nosotros; damos saltos sobre la volátil corteza de los segundos. Evidentemente, somos algo más que momentos, somos algo más que suceder<sup>13</sup>. De lo contrario, podría también entenderse el ser como un collar de instantes suspendidos, sin hilo común. Una intermitencia producto de una creación continua como la que concibió Descartes al establecer la extrema dependencia de las criaturas imperfectas respecto de su Autor, su desoladora incapacidad para permanecer por sí solas<sup>14</sup>.

Por estas razones, la historia no consiste esencialmente en tiempo. También los árboles y las nubes

cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras la espera.” Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 20, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 312.

11 Dice San Agustín: “si el presente para ser tiempo es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en dejar de ser? No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser.” *Confesiones*, ob. cit., XI, 14, p. 306. Un estudio sobre el tratamiento agustiniano de la temporalidad aparece en Paul Ricoeur, *Tiempo y narración (I Configuración del tiempo en el relato histórico)*, trad. Agustín Neira, México D.F., Siglo XXI, 1995, pp. 41 y ss.

Escribe Fernando Inciarte: “En el presente como la única realidad del tiempo, el pasado y el futuro no son sucesivos sino simultáneos. En él, pasado y futuro no están entre sí en una relación de contigüidad, uno junto al otro, ‘tocándose’ sino en una relación de continuidad: son una y la misma cosa. Irse y venir, aparecer y desaparecer, surgir y pasar: esa es la contradicción en que el tiempo consiste. Sólo que más que consistir, lo que el tiempo hace es existir, que no es sino otro modo de decir que el tiempo está (*siste*) fuera de (*ex*) sí mismo, que es extático –como es extática toda buena obra de arte.” Inciarte, “Espacio, tiempo y arte”, ob. cit., p. 156.

12 El texto completo es el siguiente: “Cada minuto es el cuchillo de la separación: ¿cómo confiarle nuestra vida al cuchillo que nos degüella? El remedio está en encontrar un bálsamo que cicatrice para siempre esa continua herida que nos infligen las horas y los minutos. Desde que apareció sobre la tierra –sea porque haya sido expulsado del paraíso o porque es un momento en la evolución universal de la vida– el hombre es un ser incompleto. Apenas nace y se fuga de sí mismo. ¿A dónde va? Anda en busca de sí mismo y se persigue sin cesar. Nunca es el que es sino el que quiere ser, el que se busca; en cuanto se alcanza, o cree que se alcanza, se desprende de nuevo de sí, se desaloja y prosigue su persecución. Es el hijo del tiempo.” Octavio Paz, *La llama doble*, Barcelona, Seix Barral, 1993, pp. 142-143.

13 Es lo que podría contestarse a la conclusión de Borges en su “Nueva refutación del tiempo”: “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.” Jorge Luis Borges, *Otras inquietudes, Obras completas II*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 149.

14 René Descartes, *Discurso del método*, trad. Eduardo Bello R., Madrid, Tecnos, 1999, p. 51.

lo tienen, o más bien lo padecen. El tiempo natural, por decirlo de algún modo, discurre de manera distraída, como ensimismado, y es sólo en la conciencia humana donde cobra medida y preocupación<sup>15</sup>. El llano durar de otros seres deviene en el humano en intensidad, búsqueda, ilusión, dejando percibir una cierta tensión que agrupa diferentes episodios para darles, desde la retrospectiva, desde otro instante que rememora y quiere comprender, una apariencia conjunta, una forma narrable. Justamente esa unidad es la constancia del sujeto y una permanencia relativa de sus afanes. No sólo una memoria que se reconozca en cada suceso. Continuidad relativa que se concilia con el hecho indiscutible de que la historia debe ser escrita cada cierto tiempo, y no sólo porque aumentan naturalmente los historiales, sino también porque cada época tiene su propia realidad, es decir, sus propias preguntas, sus propias desazones.

Volviendo a la diferenciación de lo humano, es curiosa la propensión a extender a los animales propiedades específicamente antropológicas. El humano es un ser de símbolos. Se dice que el ave representa la libertad cuando no hace más que dar vueltas, circular milenariamente, sin angustia ni regocijo. En el viviente irracional la definición aristotélica del tiempo es perfecta: se rige estrictamente por la repetición de movimientos que forman ciclos, cursos fijos, cuantificables. El círculo es precisamente la figura de la repetición, del eterno retorno, por tanto, de lo profundamente inmutable. Los franceses de fines del siglo XVIII dieron a su insurrección el nombre de revolución –el nombre con que los astrónomos designaban el recorrido de la órbita de un astro–<sup>16</sup>, porque estaban convencidos de que ésta constituía el cumplimiento de un ciclo y por ello un cambio radical que no era más que el retorno a un punto originario; dicho de otro modo, un paso

inexorable en la rueda de la historia<sup>17</sup>. Un mandato cósmico que ninguna voluntad individual debía resistir y que autorizaba la eliminación de cualquier obstrucción, incluso del hombre mismo. Como el acero de la guillotina de Robespierre, que terminaría cayendo sobre su propia cabeza. Si el ser humano fuera solamente tiempo, por tanto solamente físico, su existencia describiría un curso previsible, de modo que se sabría qué va a hacer en dos semanas como se sabe en qué posición se encontrará una estrella en la Vía Láctea o, en todo caso, estaría sometida a una marcha desbocada, extremadamente fortuita, sin dirección ni sentido. En ambos casos, sería una vida sobre la cual no interesaría contar una historia.

Ahora bien, si el hombre es algo o mucho más que materia, la sola realidad del instante es un lugar demasiado estrecho para vivir. La interioridad humana requiere ensanchar su inserción terrenal para no asfixiarse en el átomo del devenir, levantar un hogar más holgado que posibilite su movilidad. Tal amplificación se opera en una doble dirección: justamente la memoria y la espera. La primera como retención figurativa del pasado; la segunda, como anticipación intencional del porvenir. Sin remembranza no habría historia que contar, sin deseo no habría historia que realizar. Y los recuerdos no son solamente un achaque de la vejez ni la ilusión un atributo juvenil.

El proseguir inconsciente se entrega mansamente a la fluencia temporal; el seguir humano despierta, advierte la drástica delimitación del presente, y trata de recuperar lo dejado atrás y de disponer de lo que viene delante. El instante animal se suma a otros semejantes, expira indolente; el instante humano, en cambio, es intenso, y se solidariza con otros que son semejantes y que a la vez sabe inevitablemente distintos. No renuncia a sí mismo, y simultáneamente ama lo otro.

## Necesidad y peligro del pasado

Sugiere Hannah Arendt que el olvido desgarrar los lazos que dan arraigo en el mundo, pues la memoria es lo que da hondura a la existencia. Sin

15 Lo dice mejor Thomas Mann en *La montaña mágica*: “Octubre comenzó como acostumbra a comenzar todos los meses. Comienzos en sí mismos completamente discretos y silenciosos. Sin signos ni marcas de fuego, se insinúan en cierto modo de una manera que escaparía a la atención si la atención no vigilase rigurosamente el orden. El tiempo, en realidad, no tiene cortes, no hay ni trueno, ni tempestad, ni sonidos de trompetas al principio de un nuevo mes o de un nuevo año e incluso en el alba de un nuevo siglo; únicamente los hombres disparan cañonazos y echan al vuelo las campanas.” Mann, ob. cit., cap. V, p. 249.

16 En 1543 había aparecido la famosa obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*.

17 Ello también rige para las revoluciones inglesas del XVII. Cfr. H. Arendt, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 43-45.

recuerdos se está como desconectado en el tiempo, y sin vínculos el sujeto queda desamparado<sup>18</sup>. Cada vez que un pueblo ha obtenido su libertad política ha sentido la urgencia de acrecentar su escaso pasado dotándose de tradiciones, héroes y monumentos como un modo de dar fortaleza a su joven condición y justificación a sus proyectos. No por ello la tradición deja de tener un sentido orientador y una virtud hospitalaria para el sujeto, que demanda el justo gesto de la gratitud<sup>19</sup>. En incontables aspectos de la existencia somos enanos en hombros de gigantes, como diría un filósofo medieval<sup>20</sup>. Por ello, también sin memoria son impensables el amor y la justicia.

La indagación histórica es, en tal sentido, una legítima exploración autobiográfica. Miramos hacia atrás para comprender qué hemos realizado, qué nos ha traído hasta aquí. El hombre es, así mismo, el fruto de su propia actividad. En su rostro se van haciendo reconocibles las huellas de la experiencia, la síntesis de su tortuoso itinerario. No tanto los rasgos faciales innatos sino el semblante es la expresión de lo vivido y de la manera en que se asume lo vivido. Eso es lo que somos<sup>21</sup>.

No obstante, así como la amnesia es una tragedia, la rememoración excesiva es una condena. Fustigando duramente el academicismo histo-

riográfico de la Alemania de su siglo, Nietzsche sostenía que la abundancia de pasado provoca efectos paralizantes hasta el extremo de la esterilidad generacional. Tanta memoria forzando la lealtad con lo antiguo alimenta “esa perjudicial creencia de cualquier época de estar en la vejez de la humanidad, de ser mero descendiente y epígono; y, finalmente, la época cae en una peligrosa actitud irónica sobre sí misma, pasando de ésta a una aún más peligrosa: el cinismo”<sup>22</sup>. De algún modo, siguiendo la dicotomía entre pensar y obrar, o entre memoria y vida, Heidegger avaló este planteamiento al reconocer que el viviente humano no puede actuar sino es con referencia a lo próximo, que el presente está como tenso hacia delante, y que ésta es la forma como la temporalidad tiene en el hombre la forma de “cuidado” (*sorge*), de preocupación por el presente con la perspectiva de lo por venir<sup>23</sup>. Dicho vivir “hacia delante” es lo que impone, como una exigencia práctica, el desprendimiento intencional de lo pretérito, una forma siquiera momentánea de olvido para permitir la acción y proseguir en la existencia. De ahí el efecto adormecedor de todo “pasadismo”.

La fuerza invencible del devenir encuentra palabras duras, a pesar del lirismo, en un pasaje de la obra de Marcel Proust: “los muertos se destruyen rápidamente, y en torno a sus tumbas sólo queda la belleza de la naturaleza, el silencio, la pureza del aire”<sup>24</sup>. El tradicionalismo combate furiosamente la evanescencia de lo temporal y una de sus pretensiones, como detecta Hannah Arendt, es la consagración de un instante pasado y el afán de su perpetuación, a raíz probablemente del conflicto del sujeto, individual o colectivo, con el tiempo que le toca vivir. La veneración de un acontecimiento auroral se yergue como una prolongación de lo irremediablemente perdido. Es la ceguera respecto de

18 H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 104.

19 Recuerdo un dicho escuchado entre artesanos tejedores del poblado de Hualhuas, cerca de Huancayo (sierra central del Perú): “No suelto la mano de mi abuelo, de aquel que aprendí a éste le enseñaré.”

20 La inserción de la vida y la identidad del individuo en la de la colectividad que lo acoge, y por tanto la comprensión de la propia existencia en el seno de una tradición particular, es un tema conocido en la obra de Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética, genealogía y tradición*, trad. Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1992, pp. 244 y ss.

21 La memoria del horror en la propia vida merecería un tratamiento aparte que turbaría la ilación de estas páginas. Hay testimonios estremecedores de los que se puede partir. A parte los de la misma Arendt, la poesía de Anna Ajmátova que, al no poder rehuir la desgracia de la pérdida del esposo y del hijo bajo el duro régimen estalinista, escribe: “Mi memoria se ha aguzado hasta lo increíble. El pasado me asedia y me exige algo. ¿Qué? Las amadas sombras del pasado casi me hablan. Quizá ésta sea para ellas la última oportunidad en que el deleite que los hombres llaman olvido pueda pasar de largo.” Anna Ajmátova, *Réquiem y otros escritos*, trad. José Manuel Prieto, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2000, p. 106; o las reflexiones del alemán W. G. Sebald, atónito ante el olvido alemán de los bombardeos aliados que redujeron su territorio a un campo de escombros sobre el cual penaban hambrientos sobrevivientes: “me parece evidente que aquellos que no tienen memoria tienen una oportunidad mucho mayor de tener vidas felices que aquellos que la tienen. Pero hay algo de lo que no puedes escapar: una inclinación natural a volver la vista atrás. Si intentas escapar de la memoria acaba disparándote por la espalda.” W. G. Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción*, trad. Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2003.

22 Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (III Intempestiva)*, ob. cit., p. 76.

23 “la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*. Sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio.*” Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, § 65, pp. 343-344.

24 Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, VII. El tiempo recobrado*, trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 220.

la realidad cambiante y del decurso indetenible que lleva a la suspensión subjetiva de la temporalidad<sup>25</sup>. La exaltación del instante, en suma, como la abolición de la historia.

Nietzsche encuentra en esta resistencia no sólo una victoria engañosa sino incluso una actitud perversa, pues esta clase de “pasadismo” inhibe las fuerzas vitales que, para él, son principalmente disposiciones creadoras, así como favorece la conciencia de que es preciso mantener lo antiguo en una pureza que mitifica hasta los accesorios de lo cotidiano –un tipo de sombrero o una costumbre culinaria que hay que preservar por los siglos de los siglos–. Como si los habitantes de un pueblo no fueran más que agentes de que se vale una entidad supraindividual –el imperio, la nación o la cultura– para cumplir una misión que han definido unos solitarios eruditos. La peruanidad, o la *identidad latinoamericana*, por ejemplo, son palabras hermosas cuando señalan unas tradiciones que caracterizan un determinado presente, pero son intolerables cuando se convierten en fijaciones eternas que estamos obligados a perennizar, como si los ancestros hubieran conocido ya los tiempos que vivimos y hubieran resuelto ya los problemas que tenemos. La vitalidad de una colectividad se demuestra en su capacidad inventiva, en su interés por lo exterior y, por consiguiente, en su condición cambiante, nunca satisfecha, siempre anhelante.

El error fundamental del tradicionalismo, como se sabe, es contemplar el pasado en retrospectiva y confundir la inalterabilidad de lo histórico con una especie de necesidad natural o fatalidad; olvidando, como esclarece Raymond Aron, que el pasado que relatan los historiadores fue el futuro de sus personajes, es decir, apertura e incertidumbre<sup>26</sup>. De ahí el dramatismo de cada peripecia histórica, el hecho de que el destino no es más que lo que hagamos ahora mismo, nosotros y no otros, y que la felicidad o la desdicha no dependen del pasado o del futuro, que no tienen absolutamente ninguna

injerencia en la decisión actual. A cada momento podemos mejorar el mundo, a cada momento podemos empeorarlo. Lo cual es extraordinariamente difícil de aceptar, porque la libertad es excepcionalmente difícil de asumir. Conviene insistir en que las tradiciones no existieron siempre. Ellas fueron también producto de la innovación o la discordancia. La misma evolución del idioma es un excelente ejemplo de la versatilidad de las herencias culturales. Como ha dicho alguien, si el fundamento de lo que se piensa o se hace son los antiguos, entonces los antiguos carecieron de fundamento.

Es muy tentador para la razón, como se reitera, llevar el código espacial con que se describe la cronología más allá de su función metafórica, adjudicando a lo temporal las virtudes de lo espacial<sup>27</sup>. El pasado se yergue entonces macizo e intangible, y el presente aparece como su sola continuación. Al subrayar, en cambio, la existencia del tiempo reducida a la soledad del instante, a su existencia flotante y abismal, se infiere que la acción tiene su origen en sí misma, en la sección de tiempo en que acontece; que el obrar humano es libre verdaderamente. Así como el pasado condiciona pero no determina el presente, lo que se haga ahora no suplanta lo que uno mismo u otros harán después. La creencia en un futuro profetizable por medio del cálculo, el razonamiento o la superstición, es el reverso del tradicionalismo, la otra cara del determinismo histórico, la suposición de la preexistencia de la totalidad de la historia como un mapa que los mortales se limitan a recorrer<sup>28</sup>.

Dice Arendt que, dado que los humanos no son réplicas de un ejemplar, cada individuo es una

25 “Su vida [de Dorothea Schlegel] no puede narrarse porque no tiene historia, porque ella se empeñó en conservar lo vivido una sola vez en el fulgor de un instante, entregó su vida a cambio de un instante”. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000, p. 56.

26 Citado por Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia*, Síntesis, Madrid, 1994, pp. 41-42.

27 Dice Ricoeur: “La inherencia del tiempo al espíritu humano sólo adquiere todo su sentido una vez eliminada, por vía argumentativa, cualquier tesis que coloque al tiempo dependiendo del movimiento físico.” Paul Ricoeur, *Tiempo y narración (I Configuración del tiempo en el relato histórico)*, trad. Agustín Neira, México D.F., Siglo XXI, 1995, pp. 52-53. Creo, no obstante, que la intimidad temporal humana es finalmente indisoluble de su adscripción física, en la medida en que ésta es su origen y su referencia constante. La abstracción necesaria, que lleva el tiempo más allá de la sola espacialidad, no puede sugerir, sin embargo, una sucesividad puramente espiritual, conforme ésta se inscribiría en una “esfera” inmaterial que ya no sería la propiamente humana.

28 Está en juego, también, la aspiración racional a una aprehensión omniabarcante de la realidad, que implica una interpretación inmovilista del mundo y de la historia en cierta forma. Jorge Peña Vial menciona al respecto el “paradigma laplaciano –refutado desde Einstein y su teoría de la relatividad–, según el cual alguien podría predecir el momento siguiente del universo si actualmente dispusiera de una visión sinóptica y abarcadora de la posición y localización de todos y cada uno de los entes mundanos en un determinado momento del tiempo.” Jorge Peña Vial, *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 25.

unidad singular e irrepitable, y cada acto un auténtico inicio y una novedad<sup>29</sup>. Bachelard, en el mismo sentido, juzga apremiante defender la inicialidad del instante de la amenaza determinista que insinúa la teoría de Bergson, según la cual la duración –como rígida continuidad de pasado, presente y futuro– es lo único existente en lugar del fugaz presente, que no es más que una “ruptura artificial que ayuda al pensamiento esquemático del geómetra”. La vida, para Bergson, es duración y la duración una unidad indestructible; por ello cada momento es el eslabón de una totalidad que gobierna la existencia individual. Se pregunta Bachelard: “Luego de triunfar probando la irrealdad del instante, ¿cómo hablaremos del principio de un acto? ¿Qué fuerza sobrenatural, situada fuera de la duración, gozará entonces del favor de marcar con una señal decisiva una hora fecunda que, para durar, a pesar de todo debe empezar?”<sup>30</sup>.

Si, por tanto, lo actual fuera consecuencia de lo anterior, estaría condenado por el pasado; lo mismo que si encerrara un acto futuro, me engañaría creyendo descansar del esfuerzo posterior. La vida es el reino de lo contingente e imprevisible, y requisito de ello es el carácter insular del tiempo vivo. Esto explica la impertinencia de hablar de *causalidad* en la narración histórica, de tratar los hechos humanos en términos de causas y efectos más propios de las ciencias naturales<sup>31</sup>. El contexto del Perú de los ochenta –permítaseme de nuevo un caso particular– no fue la *causa* de la corrupción y los crímenes de los noventa, sólo su entorno posibilitador. De otro modo, Fujimori y Montesinos tendrían que ser exculpados de sus terribles delitos,

que en tal caso habría que imputar al país entero, o sea, a nadie. Lo que resulta decepcionante desde el punto de vista judicial.

El decurso de los asuntos humanos no describe una línea de hierro, no existe una conexión lógica o mecánica entre un momento y otro, como creyeron los idealismos y los positivimos del siglo XIX traducidos en las ideologías totalitarias de la primera mitad del siglo XX. Entender la actualidad temporal como el único “lugar” que habitamos, desautoriza tanto el optimismo ciego como el necio pesimismo, dos equivalentes formas de conformismo.

## Necesidad y peligro del futuro

La dimensión futura de la subjetividad no es una simple afición sino un componente nuclear del actuar humano. Como sugiere Heidegger, es la expectativa de futuro, inherente a la reflexividad humana, lo que hace brotar el presente. Jean Guilton añade provocadoramente que existe la historia porque existe el futuro: las acciones concretas del presente son alumbradas por propósitos o representaciones acerca de lo todavía inexistente<sup>32</sup>. Es el deseo el que levanta imaginariamente un horizonte del cual me separa la realización de un acto. La vida se mueve hacia delante, y no hay otra forma de avanzar si no es por medio de intenciones y de esfuerzos. Se diría que el hombre no se limita a aguardar el futuro sino que acude a su encuentro. Con seguridad hay mucho de pasivo e ineluctable en el devenir humano, exactamente la proporción compartida con los seres inferiores enteramente entregados a las leyes de la naturaleza; pero una parte significativa, configuradora, de su futuro es objeto de su intencionalidad, y aun cuando la plasmación efectiva desvíe, corrija, amplíe o contradiga el querer inicial, no hay duda de que en buena parte el ser humano es autor de su propio *tiempo*. Somos seres *futurizados*<sup>33</sup>, pues el presente humano es irremisiblemente una actualidad que se autotrasciende, un instante que se desborda por la intensidad ontológica que en él “se aloja”.

29 Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 22.

30 Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 15-16. Infiere este autor que la duración es sólo un subjetivo *agrupamiento de instantes* (p. 82).

31 Cfr. H. Arendt, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, pp. 41-42; Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, trad. Juan Almela México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 194; Henri-Irenne Marrou, *El conocimiento histórico*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1968, p. 132; y Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*, traducción de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 183 y ss. Ricoeur prefiere conservar el término “causa” admitiendo una polisemia que permita distinguir entre *causa* (sinónimo de producir, conducir a, ocasionar...), referido a una relación singular no generalizable, y *ley causal*; Ricoeur, *Tiempo y narración I*, ob., cit., pp. 214-218. En mi opinión, una acción puede causar determinadas condiciones pero no otra acción en ningún sentido salvo el analógico; de otro modo, la segunda sería solamente parte o extensión de la primera.

32 Cfr. Jean Guilton, *Historia y destino*, trad. Manuel de Fuentes Malvar, Madrid, Rialp, 1977, pp. 70-71. La “presión” del futuro, según Heidegger, es también la conciencia de ser-para-la-muerte.

33 Es conocida esta novedosa adjetivación en la obra y la meditación de Ortega y Gasset y su discípulo Julián Marías.

Quien ejercita un culto al pasado, o quien cree que el destino está preestablecido renuncia a la acción, a la libertad, a su persona. Dicho éticamente, incurre en deserción e irresponsabilidad. Así como la oscuridad impenetrable delante de uno le inhibiría de dar un solo paso, la intención es como una franja de claridad que se interna en la sombra del porvenir inmediato, como un sendero abierto que va surgiendo conforme andamos. “Caminante, no hay camino, / se hace camino al andar”, recitaba Machado al pasear por los plácidos bosques de Soria.

Importa aclarar que la incognoscibilidad de lo venidero no responde a la penumbra en que se sumerge su materia ni a la incapacidad de las facultades humanas para atravesarla. No es posible conocer el futuro porque sencillamente no existe. En ello estriba el secreto de esas tienditas de provincia que uno descubre en sus andanzas, en cuyo interior puede leerse un simpático cartel que reza: “Hoy no se fía, mañana sí”. Sólo el cliente incauto saldrá del negocio esperanzado por este diplomático y elemental ardid.

Sin embargo, así como existen los abusos de la memoria existen los abusos del deseo. Tres por ejemplo: la conversión de la ilusión en vaticinio, el individualismo desmemoriado y el trastorno de la prisa.

En primer lugar, es la gelidez de la incertidumbre lo que convierte el deseo en temor y la mirada hacia delante en una nerviosa tentativa de seguridad. Nacen de ella nuevos demonios. Como enseña Eric Voegelin, la indicación de un mañana fijo da forma a una misión histórica que se convierte rápidamente en programa político, y en justificación del poder y del sacrificio de los individuos<sup>34</sup>. Se trata, por ejemplo, de la prédica mesiánica del comunismo y los varios fascismos, pero también la del liberalismo de un Francis Fukuyama<sup>35</sup>. En estas interpretaciones metahistóricas las personas reales dejan de ser los sujetos de la historia para quedar subsumidos por una entidad suprapersonal, una abstracción sustancializada. Frente a las duras lecciones del siglo XX, Ernesto Sábato comenta en una conversación con

Borges: “Cada vez que los teóricos invocan al hombre con H mayúscula hay que ponerse a temblar: o guillotinan a miles de hombres con minúscula o los torturan en campos de concentración”<sup>36</sup>.

A aquellos que dilapidan argumentos y energías en la auscultación del mañana, habría que responderles con la simplicidad pragmática de un inglés como Robin George Collingwood: “El historiador que trata de anticipar el futuro es como un rastreador que escudriña angustiosamente en un camino fangoso para descubrir las huellas de la próxima persona que vaya a pasar por ese camino”<sup>37</sup>.

En segundo lugar, se comprende que toda reminiscencia tiene una cuota de fantasía, pero nunca deja de poseer conexión, al menos intencional, con lo real: con cosas, escenarios y personas. La memoria se ramifica en un amplio espectro de relaciones, suministrando al individuo referencias vitales y compromisos morales. Al recordar, uno intenta atenerse a lo ocurrido. En cambio, el deseo es una formulación ficticia supeditada a la arbitrariedad del yo. Por ello, los deseos son todavía más privados que los recuerdos. Más aún, un sujeto sin raíces, disparado hacia delante, tiende a creer que se sostiene a sí mismo presumiendo de una autonomía que debilita su trato con los demás. Ribeyro lo ilustra en lo que le sucede a uno de sus personajes: “Le preguntan a Luder por qué rompió con una amiga a la que adoraba. Porque no tenía ningún contacto con su pasado [-contesta-]. Vivía constantemente proyectada en el tiempo por venir. Las personas incapaces de recordar son incapaces de amar”<sup>38</sup>.

Por si fuera poco, en esta época de consumismo en que no se puede dar un paso por las calles, reales o virtuales, sin ser abrumado por un cardumen policromo de anuncios vibrantes y veloces, las

34 Cfr. Eric Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, Trad. José Emilio Sánchez Pintado, Madrid, Rialp, 1968.

35 Al menos el Fukuyama de *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.

36 Jorge Luis Borges y Ernesto Sabato, *Diálogos*, compaginados por Orlando Barone, Buenos Aires, Emecé, 1997, p. 27. He tratado sobre “Los abismos de la metahistoria y los límites de la narratividad como forma de conocimiento” en el reciente Octavo Coloquio de Filosofía de la Universidad de Piura (Perú), en septiembre de 2005, cuyas actas se publicarán posteriormente.

37 Añade Collingwood: “La pretensión de Spengler de predecir el futuro equivale a decir que la posesión de un reloj permite a su poseedor predecir el futuro porque puede afirmar que serán las doce una hora después de las once. Sin duda; pero, ¿qué pasará a las doce?”; Robin George Collingwood, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, trad. José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970, pp. 110 y 112.

38 Julio Ramón Ribeyro, *Dichos de Luder*, Lima, Jaime Campodónico Editor, 1992, p. 26.

voluntades son empujadas hacia el siguiente producto, dejando una estela de descartables que forman una hojarasca que otros pasos triturarán. No importa lo que se deja atrás, no importa deshacerse de lo ya adquirido. La publicidad es la calumnia de lo viejo. “Lo pasado es sinónimo de obsoleto. Hay que destruirlo. No debes recordar, límitate a comprar”.

El consumismo es, entonces y en tercer lugar, la cultura de la prisa. El ideal ilustrado del progreso, la revolución industrial del siglo XIX y la explosión informática que tuvo su chispa en la Segunda Guerra Mundial, han desembocado en una sobrevaloración de la técnica, la comodidad, el dinero y la velocidad. Esto es, en un incremento meramente aritmético de la existencia. De pronto los medios e instrumentos que llevan a diversos propósitos se agigantan hasta cobrar una importancia superior a aquello por lo cual existen. La adrenalínica sed de rapidez segrega la pretensión de minimizar e incluso anular la distancia que separa al sujeto de sus objetivos. De pronto, el desierto o el valle que comunica una ciudad con otra, el periodo que separa una actividad de otra que la precede, se convierten no en accesos sino en obstáculos que deben ser superados con el mínimo esfuerzo posible. No es que el ritmo de la vida se haya acelerado, es que se lo quiere suprimir, pues el mismo ritmo tiene una índole reiterativa que se percibe como gris monotonía. El compás ya impone una dilación. La prisa contemporánea sueña con la aniquilación del tiempo por medio del prodigio de la simultaneidad y la instantaneidad. Sin embargo, sentirse disparado hacia una meta pasando simplemente entre las cosas, supone una pérdida cuantiosa de contactos y el extravío del sublime hábito de la contemplación. Se devora el futuro con sólo pulsar una tecla en la computadora.

Un texto de Manuel García Morente, escrito cuando el automóvil y el teléfono empezaban a popularizarse, resulta perfectamente vigente en la era cibernética:

La prisa convierte el amor en capricho. Y de igual modo desvanece la amistad en el mero trato. [...] En el veloz ritmo de nuestra trafagosa existencia, las relaciones de los hombres, unos con otros, son quizá más frecuentes y numerosas que nunca, pero

también son excepcionalmente superficiales. Compañeros de taller y de oficina, condiscípulos, allegados, se encuentran y separan como bolas de billar, sin entregar uno al otro el menor sentimiento, la menor confianza, sin pedir ni dar consejo y, sobre todo, sin abrigar esa confianza ingenua y sincera de la amistad en la amistad. En el fondo, el hombre moderno está más solo que nunca, en medio de la vorágine actual<sup>39</sup>.

Son más inusitadas aún las palabras de Séneca que, en el primer siglo de la cristiandad, advertían la falta de paz necesaria para atender la tarea de cada momento en los ciudadanos de la Roma de Nerón. El nerviosismo del apuro infunde en ellos un estado de espera que distrae del presente y arruina la atención y el disfrute de la hora en que se vive: “Pierden el día en la expectativa de la noche, y pierden la noche con el temor del día”, lamenta el sabio latino<sup>40</sup>. Cuando la vida deja de ser sentida se pierde el sentido de la vida, podría comentarse. Observa Séneca de nuevo:

el espíritu ajetreado no profundiza nada, sino que todo lo arroja como hombre harto. El hombre agobiado de quehaceres en nada se ocupa menos que en vivir [...] Es propiedad del alma segura y sosegada discurrir por todos los tiempos de la vida; el espíritu de los atolondrados, como que están bajo el yugo, no se pueden doblar ni mirar atrás. Su vida, pues, se va escurriendo en un hondón, y así como por más líquido que viertas nada aprovecha si debajo no hay un recipiente que lo recoja y conserve, así tampoco importa nada el caudal de tiempo que se te dé si no hay donde se deposite. [...] Los atareados no tienen, pues, sino la actualidad, que es tan efímera que no se la puede agarrar, y ocupados en toda suerte de negocios, aun este mismo se les escapa<sup>41</sup>.

Dice Erich Fromm, examinando la pujante sociedad consumista de mediados del siglo XX: “Lo que es bueno para las máquinas debe serlo para el hombre –así dice la lógica–. El hombre moderno piensa que pierde algo –tiempo– cuando no actúa

39 Manuel García-Morente, *El “Hecho extraordinario” y otros escritos*, Madrid, Rialp, 1986, pp. 146-147.

40 Séneca, *De la brevedad de la vida*, trad. Lorenzo Riber, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 52.

41 *Ibid.*, pp. 35 y 41-42.

con rapidez; sin embargo, no sabe qué hacer con el tiempo que gana –salvo matarlo–<sup>42</sup>. La compulsividad del movimiento que resulta de este frenesí imprime en el alma un vértigo que genera, por inercia, una sensación extraña, desconcertante, inexplicablemente vacía, en los períodos de tregua, en los súbitos descansos. La cadencia adquirida que resuena en el corazón exige no parar; de ella proviene una avidez incontenente, una energía posesiva que se desahoga y se recarga en el hábito de comprar. Sorprende leer lo que Georg Simmel escribió a finales del siglo XIX:

La enorme primacía que adquiere la moda en la cultura contemporánea [...] no es sino la concreción de un rasgo psicológico de la época. Nuestro ritmo interno exige períodos cada vez más breves en el cambio de las impresiones. O dicho de otro modo: el acento de los estímulos se desplaza de modo creciente desde su centro sustancial a su comienzo y su final. Esta circunstancia se pone de manifiesto aun en los síntomas más mínimos, como por ejemplo la sustitución cada vez más extendida del cigarro por el cigarrillo. Se hace asimismo patente en el ansia de viajar, que fracciona los años en un gran número de períodos breves y acentúa fuertemente los momentos de las despedidas y los recibimientos. El *tempo* “impaciente” específico de la vida moderna indica no sólo el ansia de un rápido cambio de los contenidos cualitativos de la vida, sino también la potencia que adquiere el atractivo formal de los límites del comienzo y del final, del llegar y del irse<sup>43</sup>.

Lo que engendra una sociedad que mastica y por ello excreta sin cesar. Una sociedad biologizada, que parece abocada a la constricción en la plana temporalidad de los vivientes inferiores, una temporalidad deshistorizada finalmente.

Es obvio que el teléfono móvil puede salvar vidas y solucionar problemas, pero la posesión casi universal de esa miniatura multiusos –que parece una mascota por sus pitidos y su pantalla vivaz, y que los intranquilos mortales de estos días llevan consigo a cualesquiera lugares, más para transmitir

y recibir mensajes que para comunicarse, interrumpiendo a menudo otras comunicaciones más reales en curso–, no hace sino extender más si cabe un activismo enfermo, ese nerviosismo que impide la ya exótica y maravillosa fecundidad de la calma y la desocupación, y que se sacia mirando reiterativamente este leve adminículo y agitando las yemas de los dedos sobre su minúsculo teclado, creando de paso fútiles expectativas, emociones desmedidas y pequeños pero no inocuos fracasos. La excesiva espera de lo ausente que este fenómeno promueve, acarrea una insensible pérdida de la libertad, más terrible evidentemente por la dulzura fisiológica de su silencio.

En fin, si la extrema fijación en el pasado postra en estados de melancolía, apatía y fatiga existencial<sup>44</sup>, la obsesión futurista enciende las contemporáneas neurosis de la ansiedad, la impaciencia y el estrés. De ello son síntomas la superficialidad y el efectismo con que se perciben y expresan sentimientos y pensamientos, afecciones que redundan finalmente en la ignorancia y la alienación de uno mismo. Pero también es síntoma de esta enfermedad, la incontenible propensión al hastío y el aburrimiento de esta época abotagada por un ingente consumo que impide a cada cosa destilar su justo sabor.

Cada día uno se cruza en la avenida con una rauda motocicleta. Anota a propósito el novelista checo Milan Kundera:

el hombre encorvado encima de su moto no puede concentrarse sino en el instante presente de su vuelo; se aferra a un fragmento de tiempo desgajado del pasado y del porvenir; ha sido arrancado a la continuidad del tiempo; está fuera del tiempo; dicho de otra manera, está en estado de éxtasis; en este estado, no sabe nada de su edad, nada de su mujer, nada de sus hijos, nada de sus preocupaciones y, por tanto, no tiene miedo, porque la fuente del miedo está en el porvenir, y el que se libera del porvenir no tiene nada que temer.

Es tan profundo, tan sabio esperar y hasta perder el tiempo. ¿Por qué se ha perdido la benemérita costumbre del paseo?

42 Erich Fromm, *El arte de amar*, trad. Noemi Rosenblatt, Barcelona, Paidós, 2002, p. 107.

43 Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 2001, pp. 56-57.

44 La psiquiatría contemporánea añade las patologías alimentadas por un continuo recuerdo de experiencias desagradables y determinantes en la vida de un paciente, proclive aun a la esquizofrenia.

¿Por qué habrá desaparecido [prosigue Kundera] el placer de la lentitud? Ay, ¿dónde están los paseantes de antaño? ¿Dónde estarán esos héroes holgazanes de las canciones populares, esos vagabundos que vagan de molino en molino y duermen al raso? ¿Habrán desaparecido con los caminos rurales, los prados y los claros, junto con la naturaleza? Un proverbio checo define la dulce ociosidad mediante una metáfora: contemplar las ventanas de Dios<sup>45</sup>.

Esta vorágine de puntos temporales, de una duración atomizada y de una flaqueza de compromisos y lealtades, puede parecer curiosamente una exacerbación de la soledad del instante que aquí se propone. Es lo contrario en realidad: lo que este diagnóstico del mundo en que vivimos indica es, más bien, el horror del momento actual en tanto que poseído subjetivamente y, por tanto, su repudio por medio de la repetición, o la seriación de un aparecer-desaparecer mecanizado, que ahorre tanto la carga difícil pero digna de la memoria y el anhelo, cuanto el pasmo ante la precariedad de un instante desvinculado. Es, más escuetamente, la crisis de la confianza en la propia única realidad del presente.

## **Conclusiones: un mar tempestuoso sobre la isla del instante**

Por último, hay que mencionar dos observaciones que pueden oponerse a la tesis del aislamiento del instante. Una metafísica y otra psicológica.

En primer lugar, esta forma de defender la libertad niega que cada momento, y lo que en él se presenta, sea como el cargamento que transporta una especie de cadena de montaje que, como en la sala de equipajes de los aeropuertos, se aproxima hacia o se aleja del lugar que ocupa cada uno. Pero ello despierta automáticamente una cuestión espinosa: si el presente actual es un brote desgajado del

precedente y del siguiente, ¿qué le confiere realidad?, ¿de dónde aparece?, ¿qué lo lleva a ser? Si él mismo se desvanece incapaz de sostenerse, carece de aptitud para crear una réplica. No puede ser autor de sí mismo. Se trata de una de esas incógnitas por donde escapa la inefable fragancia del más allá.

Por otra parte, no pierdo de vista que el “instante” sigue siendo una categoría humana en la comprensión de la temporalidad, con las limitaciones y beligerancias propias de toda abstracción, útil pero provisional. En efecto, radicalizar la escisión del tiempo haría surgir ante el espectador cantidades inimaginables de segmentos inconexos, alentando una perplejidad que lo devolvería a la fórmula cartesiana de la creación continua, antes aludida. Idea que, sin embargo, compromete seriamente el estatuto de lo humano, pues, como deduce Bachelard, “el individuo no sería ya sino una suma de accidentes; pero, además, una suma de suyo accidental”<sup>46</sup>. Está en juego un asunto inmerso en el misterio: la coexistencia entre lo sustancial y lo temporal, tema incitante e ineludible, pero difícilmente dilucidable. Cómo explicar que el hombre es, a la vez y en el mismo sitio, permanencia y cambio, ruptura y continuidad. En qué punto exacto se produce la unión entre el orden de lo material y el de lo inmaterial. Problema que habría que abordar en otro contexto y del que me excuso, por ahora, con la lírica expresión de Ítalo Calvino: “ser sin dejar de devenir, y devenir sin dejar de ser”<sup>47</sup>.

La segunda observación, de orden psicológico, estima que hay algo negativo en aseverar la inaccesibilidad del pasado y del futuro con el fin de respetar el fulgor del instante. Ni el recuerdo puede modificar lo sucedido ni el deseo garantizar lo que habrá de sobrevenir. Lo primero puede hundir al sujeto en una devastadora culpabilidad ante la invariabilidad de lo pasado, y lo segundo puede intimidarlo hasta el extremo de la vacilación y la inacción ante la extrema indeterminación de lo por venir. Hannah Arendt ofrece una intuitiva doble respuesta que merece atención:

45 Milan Kundera, *La lentitud*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets, 1999, pp. 10 y 11. Véase la bella apología de los caminantes que hace Robert Walser —espíritu rebelde en los tiempos del industrialismo deshumanizante de las primeras décadas del siglo XX europeo— en *El paseo*.

46 Bachelard, ob. cit., p. 66. Prosigue Bachelard: “Toda identidad efectiva es una adjunción, toda identidad una semejanza. Nos reconocemos en nuestro carácter porque nos imitamos a nosotros mismos y porque nuestra personalidad es así el hábito de nuestro propio nombre” (p. 74).

47 Ítalo Calvino, *¿Por qué leer a los clásicos?*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 23.

La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como espadas de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres<sup>48</sup>.

En particular, la venganza representa la reacción natural frente al daño recibido o, visto de otro modo, la prosecución del proceso iniciado por una acción ajena. Lo cual hace del vengarse un hecho previsible en cierta manera, ligado en forma lógica a un suceso precedente. Lo peculiar del perdón es justamente su arbitrariedad, su contingencia, el poder darse o no que lo torna imprevisible y, por ello, más vinculado a la voluntad libre del sujeto que a la acción perjudicial. El perdón es la superación de la probable relación de causa-efecto que la actitud vindicativa culminaría; es la ruptura de una continuidad, en consecuencia un gesto supremo de libertad individual<sup>49</sup>.

Por su parte –arriesgo otra interpretación personal–, el acto de prometer no implica seguridad alguna no sólo respecto de los hechos futuros sino respecto de uno mismo en el futuro. Prometer es prometerse, pero más exactamente reconocer que, ya que no tengo la certidumbre de que vaya a hacer lo que ofrezco, declaro mi voluntad actual de llegar a realizarlo. Puedo fallar incluso, pero cumpliré en la medida en que me lo llegue a proponer en su momento, porque prometer no es garantizar la acción sino la voluntad de la acción. Para cumplir no basta haber prometido en el pasado, es preciso llevar a cabo una nueva acción en el presente, renovar la voluntad de su ejecución. De otra forma, promesa equivaldría

a necesidad o predicción. También por esto es imposible el compromiso sin la memoria.

En suma, no sólo la reminiscencia y el anhelo, sino además el perdón –así como el arrepentimiento– y la promesa –así como la fidelidad–, elevan al ser humano por encima de la fracción de minuto sobre la cual se desliza titubeante, a la vez que lo libran de cualquier férrea progresión, sin certificar ninguna victoria terrenal pero sí la grandeza de su limitado modo de ser. La deleznablez del tiempo es, pues, la ocasión de su nobleza.

Para terminar, temo que la figura de la ínsula del presente sea engañosa en otro sentido. Su soledad fija sobre el océano de la nada podría llevar a la supresión de la sucesividad, al desconocido estado de la muerte. Cada vez que, con orgullosa plegaria, se ha deseado detener un acaecer bello, se ha olvidado que en realidad lo único que podría apaciguar el corazón humano, al menos sobre esta roca que gira perpetuamente, no es la quietud sino el camino, un archipiélago de destellos dichosos, una secuencia que, venciendo el dudoso trozo de tiempo, establezca la armonía de la serie, la serenidad del sentido. Aun sabiendo que toda conquista es pasajera, que la experiencia del tiempo es la condena a un movimiento incesante capaz de empujar el más ciclópeo de los edificios y la más vigorosa de las creencias, pues nada está quieto para el hombre, ni fuera ni dentro de él. Ésta es su tragedia: la absoluta imposibilidad de la paz. El presente se nos va, la memoria solloza y el anhelo se angustia. Por ello, qué imprescindibles para el espíritu esas pocas experiencias en que se produce el milagro de la conjunción entre la ansiedad humana y el flujo temporal, la amistad entre el ser y el perder. Por ejemplo, el prodigio de un cuento que se lee, se escucha o se contempla, y en cada vericuerdo se sigue con total atención hasta el final; o, mejor aún, el sagrado encanto de la música, que no es sino una duración dotada de forma, en que cada nota debe morir para otorgar el placer del conjunto<sup>50</sup>, per-

48 Arendt, *La condición humana*, ob. cit., pp. 256-257.

49 Cfr. Fernando Múgica, citado por Jorge Peña, *La poética del tiempo*, ob. cit., p. 90.

50 Es la luz –luego desechada– que recibe el atribulado personaje de *La náusea* de Sartre: “Por el momento, toca el jazz; no hay melodía, sólo notas, una miriada de breves sacudidas. No conocen reposo; un orden inflexible las genera y destruye, sin dejarles nunca tiempo para recobrar, para existir por sí. Corren, se apiñan, me dan al pasar un golpe seco y se aniquilan. Me gustaría retenerlas, pero sé que si llegara a detener una, sólo quedaría entre mis dedos un sonido canalesco y languideciente. Tengo que aceptar su muerte; hasta

suasión subyugante que reconcilia con la movilidad del tiempo, que hace olvidar el devenir al hacernos cabalgar sobre él. ■

## Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Ajmátova, Anna, *Réquiem y otros escritos*, trad. José Manuel Prieto, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2000.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.
- , *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.
- , *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.
- , *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Aron, Raymond, *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*, traducción de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Benavides Lucas, Manuel, *Filosofía de la historia*, Madrid, Síntesis, 1994.
- Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones, Obras completas II*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Borges, Jorge Luis y Ernesto Sabato, *Diálogos*, compaginados por Orlando Barone, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- Calvino, Ítalo, *¿Por qué leer a los clásicos?*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Collingwood, Robin George, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, trad. José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970.
- Descartes, René, *Discurso del método*, trad. Eduardo Bello R., Madrid, Tecnos, 1999.
- Fromm, Erich, *El arte de amar*, trad. Noemi Rosenblatt, Barcelona, Paidós, 2002.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.
- García-Morente, Manuel, *El "Hecho extraordinario" y otros escritos*, Madrid, Rialp, 1986.
- Guitton, Jean, *Historia y destino*, trad. Manuel de Fuentes Malvar, Madrid, Rialp, 1977.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.
- Inciarte, Fernando, "Espacio, tiempo y arte", en Jorge V. Arregui y Juan A. García González (eds.), *Concepciones y narrativas del yo*, en *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 22, 1999.
- Kahler, Erich, *¿Qué es la historia?*, trad. Juan Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Kundera, Milan, *La ignorancia*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets, 2000.
- , *La lentitud*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets, 1999.
- MacIntyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, trad. Rogelio Rovira, Madrid, Rialp, 1992.
- Mann, Thomas, *La montaña mágica*, trad. Mario Verdager, Madrid, Unidad Editorial S.A., 1999.
- Marrou, Henri-Irenne, *El conocimiento histórico*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

---

debo *querer* esta muerte; conozco pocas impresiones más ásperas o más fuertes. / [...] Unos segundos más y cantará la negra. Parece inevitable, tan fuerte es la necesidad de esta música; nada puede interrumpirla, nada que venga del tiempo donde está varado el mundo; cesará sola, por oden. Esta hermosa me gusta sobre todo, no por su amplitud ni su tristeza, sino porque es el acontecimiento que tantas notas han preparado desde lejos, muriendo para que ella nazca. Y sin embargo, estoy inquieto; bastaría tan poco para que el disco se detuviera: un resorte roto, un capricho del primo Adolphe. Qué extraño, qué conmovedor que esta duración sea tan frágil. Nada puede interrumpirla y todo puede quebrantarla. / El último acorde se ha aniquilado. En el breve silencio que sigue siento fuertemente que ya está, que *algo ha sucedido*." Jean Paul Sartre, *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Editorial Sol 90, 2003, pp. 37-38.

- Palacios Cruz, Víctor, "La conciencia de la muerte como conciencia de la muerte", en *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 34, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , *La llama doble*, Barcelona, Seix Barral, 1993.
- Peña Vial, Jorge, *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.
- Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. Carlos García Gual y otros, Madrid, Gredos, 1992.
- Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido*, trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Ribeyro, Julio Ramón, *Prosas apátridas completas*, Barcelona, Tusquets, 1986.
- , *Cuentos completos*, Madrid, Alfaguara, 1994.
- , *Dichos de Luder*, Lima, Jaime Campodónico Editor, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración (I Configuración del tiempo en el relato histórico)*, trad. Agustín Neira, México D.F., Siglo XXI, 1995.
- Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, Editorial Sol 90, 2003.
- Sebald, W. G., *Sobre la historia natural de la destrucción*, trad. Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2003.
- Séneca, *De la brevedad de la vida*, trad. Lorenzo Riber, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- Simmel, Georg, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 2001.
- Voegelin, Eric, *Nueva ciencia de la política*, trad. José Emilio Sánchez Pintado, Madrid, Rialp, 1968.
- Walser, Robert, *El paseo*, trad. Carlos Fortea, Madrid, Siruela, 1996.