



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

**Capítulo 24**

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2003

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.*

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú  
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411  
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# **Tiempo y fragilidad: las paradojas del tiempo (Comprensión fenomenológica y senequiana del tiempo)**

**Time and Fragility: The Paradoxes of Time  
(Phenomenological and Senecan Comprehension of Time)**

**PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**

Universidad Tecnológica de Pereira  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*  
*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 19-34.*  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El presente texto hace una reflexión sobre tres paradojas temporales acudiendo a la comprensión fenomenológica y senequiana del tiempo. Con una se relaciona el tiempo objetivo con el tiempo subjetivo; y se mediatizan ambos tiempos con el tiempo histórico de Ricoeur. La otra se refiere al saber e ignorancia del tiempo en la distensión agustiniana del presente viviente. Y la última se ocupa de mostrar la fragilidad humana y sus creaciones frente a la fuerza destructiva de la naturaleza y del mismo hombre, con apoyo en Séneca y en la poética de Rilke.

This paper presents an analysis of three temporal paradoxes from a phenomenological and Senecan perspective of time. The first, relates objective time with subjective time, both of which are mediated by Ricoeur's historical time category. The second one refers to knowledge and ignorance of time in the Augustinian distension of the living present. And the last shows human fragility and its productions with regards to the destructive forces of nature and of human being itself, based upon Seneca and Rilke's poetics.

La pregunta por la esencia del tiempo nos hace volver a la pregunta por el origen del tiempo. Esta cuestión empero, apunta hacia las configuraciones primitivas de la conciencia temporal.

E. HUSSERL

«Tiempo y fragilidad: las paradojas del tiempo» hace una reflexión alrededor de uno de los enigmas que le acaecen al ser humano: «el enigma del tiempo». El tiempo tiene la característica de interpelarnos constantemente; esa interpelación se ofrece precisamente como una experiencia temporal y justamente nos damos cuenta de que hay tiempo porque esas experiencias tienen duración.

El texto pone de manifiesto el misterio que le es inherente a todo indagar sobre el significado del tiempo, apoyándose en «tres paradojas temporales». Estas paradojas recogen los planteamientos de algunos pensadores y poetas renombrados, que implícita o explícitamente se han ocupado de tematizar sobre el tiempo a lo largo de la historia.

En estricta coherencia fenomenológica sabemos que el mundo real y objetivo no es un *dato fenomenológico* y por eso tenemos que desconectarlo. Ello significa que a toda indagación sobre la temporalidad le es inherente la desconexión del tiempo objetivo como tiempo mundano y natural de la física que se palpa, por ejemplo, en la cronología suministrada por relojes. Husserl señala con insistencia que «mediante un análisis fenomenológico no es posible encontrar ni la más mínima huella del tiempo objetivo»<sup>1</sup>. Esta distinción, tan característica de su filosofía, se propone dilucidar el modo unificado de las vivencias en el flujo vivido (del yo), primando el ahora viviente sobre el ahora presente del tiempo objetivo (o cósmico). Se trata entonces de poner ante los ojos la conciencia de ese fluir temporal; forma constitutiva de conciencia que «posee <según dice> una peculiaridad tan extraña y, sin embargo tan comprensible, que en ella tiene que hallarse una auto aparición del fluir, de modo que, en conse-

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, traducción de Otto E. Langfelder, Buenos Aires: Nova, 1952, p. 52. El texto original en alemán es de 1928.

cuencia, la corriente misma, en el *fluir*, se hará necesariamente aprehensible»<sup>2</sup>; una aprehensión que ya presupone para el filósofo alguna forma de permanencia fluyente. O, si se quiere, alguna forma de duración.

Ahora bien, hablar de *dato fenomenológico* es hacer referencia al «(...) tiempo inmanente del transcurso de la conciencia. Pues el hecho —por ejemplo— de que la conciencia de un acontecimiento acústico, de una melodía que estoy oyendo, acusa una sucesión (...)»<sup>3</sup> y una especie de «duración», significa una evidencia fenomenológica tan clara que en consecuencia alejaría toda duda inherente a la trascendencia temporal.

Esto significa que la captación de cualquier realidad temporal trascendente se sostiene sobre la *dación o donación (Gegebenheit)* de los datos sensoriales internos. Por eso plantea Husserl: «Tratamos la realidad solamente en cuanto es realidad mentada, representada, intuita y conceptualmente pensada. (...) nos interesan las vivencias del tiempo»<sup>4</sup>, es decir, lo dado en la vivencia y no el devenir del tiempo objetivo.

Con estos elementos de fondo fenomenológico adentrémonos entonces en las paradojas temporales.

## § 1. Primera paradoja

El tiempo, en su ontología propia, como dice Paul Ricoeur, reviste una paradoja. «Comparado con el tiempo objetivo, puesto sobre una inmensidad que para nosotros parece sin fin, el tiempo vivido es inmensamente pequeño y sin embargo es el que da sentido a la existencia»<sup>5</sup>. El tiempo objetivo, del que da cuenta Aristóteles, es aquel que marcan los relojes y se mide en años-luz. Este tiempo inexorable, desde otra perspectiva, nos da a entender Lucio A. Séneca, no se detiene ante nada, va como rauda, y sin volver atrás, huye de nosotros así nos ocupemos o no de él<sup>6</sup>. Por contraposición, la brevedad del presente viviente —continúa Séneca a modo de propuesta— tiene (en su expectación) la posibilidad de hacerse más intensamente vivible. Para ello propone una especie de ética muy vinculada a la existencia: lo que se ha dado en llamar una ética como estética de la existencia.

Ahora bien, en la estructuración temporal de la subjetividad, el papel que juega la intencionalidad es fundamental. Ontológicamente, toda conciencia se dirige a un ser diferente de sí misma, esto da a entender que en su esencia intencional la conciencia se niega a sí misma al manifestarse en lo otro; en esta existencia la conciencia desple-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>5</sup> Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3 tomos, Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985, tomo 3, 1985, pp. 156 ss.

<sup>6</sup> Séneca, *Tratado de la brevedad de la vida*, traducción de Jorge A. Mestas, Madrid: Jorge A. Mestas. Ediciones escolares, 2001, p. 33.

gada como temporalidad existe, pues existir es temporalizarse. La interioridad humana, o la conciencia, tiene como presupuesto necesario al tiempo, «un tiempo» que fluye adentro: de las percepciones internas, presentificaciones, recuerdos, fantasías que se vivencian y tienen esencia aunque no tengan correlato real. Esto lo demarcamos como un tiempo fenomenológico que pone esencias; es el tiempo de la reducción al que le compete conciencia del tiempo o conciencia del devenir.

La constitución de la conciencia del tiempo significa que la conciencia que se tiene de un objeto se sabe a sí misma conciente en los diversos actos en que se aprehende ese objeto como unidad<sup>7</sup>. Las actividades y vivencias de la conciencia que dan origen a la constitución de la conciencia temporal devienen en recuerdos primarios (que Husserl llama retenciones) y esperas (que llama igualmente protenciones). Ambos horizontes son inherentes a toda percepción conciente<sup>8</sup>. Así, la vivencia del presente en forma perceptiva (*protoimpresional*) se vuelve objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y el objeto retenido como punto invariable se distiende hacia el pasado, siendo portador él mismo del punto objetivo del tiempo. Allí se dan también las protenciones, en tanto que hay conciencia expectante de algo inexistente o fantástico, puesto eidéticamente (esencialmente) y posibilitando la distensión temporal hacia lo futuro.

Estas modalidades de la presencia del tiempo denominadas, entonces, *recuerdo primario* y la *espera o el estar dispuesto al por-venir* significan que el ver no está limitado al ahora, ya que consigue retener o protender intencionalmente lo que no existe ahora. Esto tiene como trasfondo un permanente brotar de impresiones. Precisamente, lo que hace que la conciencia tome forma temporal es que cada instante se ve relegado por otro, por un nuevo ahora<sup>9</sup> que se transmuta en un antes haciendo surgir el doble horizonte en la distensión presente: manteniendo lo que fue y protendiendo lo que será.

Entonces, aclarando, tenemos el tiempo vivido o inmanente, el de las experiencias o vivencias internas, que es completamente opuesto al mundo y su tiempo, o al tiempo objetivo del que da cuenta Aristóteles. Este tiempo exterior, como diría Ricoeur, es un tiempo estelar y se mide en años-luz; por contraposición, el tiempo vivido es inmensamente pequeño y, como hemos dicho, da sentido a la existencia. Toda percepción humana, entonces, se da en el ahora, como captación del presente vivido, y se repliega hacia el pasado o hacia el futuro.

Para esta primera paradoja preguntamos: ¿hay acaso alguna forma de relacionar ambos tiempos? Hay efectivamente un tiempo que es el *tiempo histórico*, el cual, plantea Ricoeur<sup>10</sup>, funciona como una transición entre el *tiempo del mundo*, que es sucesión

<sup>7</sup> Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 142.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>9</sup> Picard, Ivonne, «Prólogo a *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*», en: *ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> Ricoeur, Paul, *op. cit.*, pp. 189 ss.

de instantes sin tiempo vivido, y el *tiempo interior*, que es un presente vivido que apunta ontológicamente hacia el pasado o hacia el futuro. Aquí, siguiendo a Ricoeur, surge una cuestión de orden ontológico: ¿qué es el tiempo histórico? Y, ¿en qué condiciones lo pensamos?

El *tiempo histórico* da cuenta, pues, de esos dos tiempos. El carácter original del tiempo histórico constituye una relación o una mezcla entre el tiempo del mundo y el tiempo del alma. Ello posibilita unir lo que para Edmund Husserl es irreconciliable. El tiempo histórico aparece como un puente tendido entre esos dos aspectos aparentemente irreconciliables del tiempo. El tiempo que construye el calendario, por ejemplo, aparece como un tercer tiempo entre el tiempo de los astros y el tiempo de los comportamientos humanos. Todo acontecimiento es susceptible de recibir una fecha en relación con el calendario. Una fecha, en efecto, lleva a coincidir el tiempo referido al presente y el tiempo sin presente de la astronomía. Por otra parte, en términos de narración, el tiempo se transmuta en tiempo humano en la medida en que se expresa por medio de un relato; narratividad y temporalidad se dan, para Ricoeur, íntimamente unidas: «la temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística (...) que tiene como último referente dicha temporalidad»<sup>11</sup>. Entonces, el acontecimiento histórico, susceptible de ser narrado o no, pertenece al tiempo de la memoria de los hombres y al tiempo astronómico; una fecha sintetiza esos dos aspectos del acontecimiento de la historia.

Al haber asumido este aspecto ontológico de la temporalidad, miremos, en perspectiva ética, si precisamente esta brevedad del tiempo puede hacerse más intensamente vivible. Pensamos que Séneca, al ocuparse de la «brevedad del tiempo», da algunos elementos en este sentido.

En el capítulo XI de su *Tratado de la brevedad de la vida* señala: «en tres tiempos se divide la vida: en presente, pasado y futuro. De estos, el presente es brevísimo, el futuro dudoso, el pasado cierto»<sup>12</sup>. Pero igual añade: el tiempo es breve porque nosotros hacemos que lo sea, pues el tiempo que tenemos no es corto «pero, perdiendo mucho de él hacemos que lo sea y la vida es suficientemente larga para ejecutar en ella cosas grandes si lo empleáramos bien. Pero al que se le pasa en ocio y en placeres (...) no lo ocupa en loables ejercicios»<sup>13</sup>.

Aquí el tema que más nos acerca a la ética es precisamente la referencia a un trabajo o a un ejercicio. En su brevedad del presente, el tiempo se puede vivificar intensamente asumiendo una «ciencia del vivir», catalogada por Séneca como una

<sup>11</sup> Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1999, p. 184.

<sup>12</sup> Séneca, *op. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 19.



ciencia altamente difícil porque requiere no solamente el ejercicio, sino también la destreza que se logra en la continuidad paciente del ejercitarse.

Llama también la atención esa forma sabia de tomar a la filosofía como una ciencia del buen vivir. La filosofía aquí experimenta una anomalía con respecto a la forma occidental de entenderla que se impuso en nuestra filosofía oficial: una ciencia que, antes que enseñar a vivir, se convirtió, sencillamente, en una racionalización del mundo; en una actitud teórica y contemplativa más que ligada a la vida práctica. Como se sabe esta cosmovisión filosófica, esta forma de *Weltanschauung* tiene una influencia muy fuerte desde Platón y Aristóteles, filósofos más cercanos a la vida contemplativa, a la visión (*ópsis*), más que a la acción (*praxis*).

Efectivamente, lo que Séneca llama la *ciencia de la vida* implica un trabajo sobre uno mismo. Dedicarse al cultivo de sí implica más que una represión sobre los impulsos: es una promoción de la austeridad en los placeres, a la que está ligado el estoicismo antiguo. Lo que se observa en los textos antiguos hace dos mil años, como señala Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, más que una represión sobre los actos e impulsos vitales, «es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo (...) —vigilancia autónoma sobre uno mismo— <cuidado frente a> perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero»<sup>14</sup>; esto posibilita, ante todo, tomar un camino sobrio y sereno, en el que el dolor y el sufrimiento no alteren nuestra vida. Este aspecto de la imperturbabilidad del alma, aunque sin proponer una huida mística del mundo, tiene cierta semejanza con lo que la filosofía hindú llama también ataraxia, que lleva a vaciar la conciencia de todo contenido para hacer más pleno el orden total (el cosmos). El estoicismo se orienta obviamente hacia la vida práctica y no hacia un alejamiento de ella cultivando la templanza y la paciencia. De hecho, para los estoicos la virtud se antepone a la pasión y enseña, en su *virtuoso estoicismo*, a soportar con valentía los infortunios que nos da la existencia.

Lo anterior está vinculado de manera estrecha a la necesidad de apropiarnos de nosotros mismos e intensificar las relaciones con uno mismo. Este ocuparse de uno mismo implica muchos aspectos que van desde el cuidado del cuerpo, el *punto cero* (*Nullpunkt*) de las vivencias como lo llama Husserl, y también del espíritu. Dichos cuidados comprenden no solamente una atención a uno mismo, sino que implican por igual un trabajo sobre uno mismo (*Epimeleia*)<sup>15</sup>.

Este trabajo sobre uno mismo requiere dedicar momentos al recogimiento para definir lo que hay que hacer: por ejemplo, memorización de ciertos principios, «poner ante la vista» su propio pasado, o su jornada al final del día, familiarizarse con la

<sup>14</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2001, pp. 39-40.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

lectura de regímenes de salud, apropiarse mejor de verdades que ya se saben, acompañamientos, guías espirituales, memorización de ciertos principios útiles, someterse al examen de conciencia, etc. Es en últimas una ética que, bien dice Foucault, se convierte en una «verdadera práctica social»<sup>16</sup>.

El cultivo de sí toma aquí una forma paradójica, pues se requiere perder tiempo, «tiempo objetivo», precisamente para ganarlo en esa misma brevedad que tiene la vida, que en estricta lógica senequiana ya no podría ser breve, sino intensamente vivible.

Si bien decimos que la marcha del tiempo es inexorable y no se detiene, decimos igualmente que la vida, en esa brevedad, se hace fecunda cuando la vivimos intensamente. Vivirla así es estimar ese presente viviente, apropiarnos de nosotros mismos. Significa que en esa marcha inevitable del tiempo, recobrarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos implica, además de autonomía y autoconocimiento, fomentar en esta ética de la existencia una vida virtuosa, pues la vida, sintiéndola corta o larga, es preciosa para afirmar la voluntad y la templanza

## § 2. Segunda paradoja

Husserl, en sus estudios sobre *la conciencia del tiempo inmanente*, refiriéndose a San Agustín como aquel «pensador tan grave y tan serio en sus luchas espirituales»<sup>17</sup>, muestra la respuesta agustiniana a la pregunta: ¿Qué es el tiempo? San Agustín responde con una paradoja: «Si nadie me lo pide, lo sé; si quiero explicarlo a quién me lo pide, no lo sé»<sup>18</sup>. En su descripción del tiempo, Agustín, al darse cuenta de que el ahora-presente carece de extensión, hace del presente vivo la experiencia fundamental del tiempo, mostrando esa discordia interna del presente que lleva a la «distensión o prolongación del alma» en el triple presente: de las cosas pasadas, de las cosas presentes y de las cosas futuras; pues el alma atiende, espera y recuerda. Respecto al pasado y al futuro, se pregunta: «¿Cómo 'son', puesto que el pretérito ya no es y el futuro no es todavía? Mas el presente no tiene espacio y pasa continuamente; si siempre fuese presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Si el presente, pues, para ser tiempo tiene que pasar a pretérito, ¿Cómo podemos afirmar que 'es', si su causa de ser es que será pasado, de tal manera que no decimos con verdad que el tiempo 'es' sino porque camina hacia el no ser?»<sup>19</sup>.

En consecuencia, Agustín, para solucionar la inexistencia temporal, se funda en el tiempo del alma. Hace notar que el tiempo tiene extensión en la prolongación o

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 49.

<sup>18</sup> San Agustín, *Confesiones*, traducción de L. Riber, Madrid: Aguilar, 1964, Libro XI, Capítulo XIV, p. 626.

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

distensión del alma, aunque no por eso el tiempo deja de ser misterioso. En una especie de introspección, Agustín viaja de las cosas exteriores a las interiores.

La paradoja, al afirmar que el tiempo no es, se refiere a cómo en cada instante el tiempo se nos va, y al tomar conciencia de él se distiende hacia un futuro que aún no es, o hacia un pasado que ya no es. Nunca lo tenemos, y cuando lo miramos de frente se nos vierte en un pasado retenido, es decir, «es» cuando no lo hacemos conciente y no lo sabemos aunque lo vivimos, pero cuando lo ponemos «ante los ojos» (en vivencia fenomenológica) no lo captamos en sí, sino en un constante irse. En otras palabras, tiene la misma forma de la conciencia, como dice Sartre, de «ser lo que no es y de no ser lo que es»<sup>20</sup>: ambos entonces son en su esencia temporalidad.

Esta ontología temporal nos permite tematizar cómo en su imposibilidad ontológica de retenerlo, es posible, en un instante de libertad, remitiéndonos a Séneca, posibilitar la recuperación de él (o de un algo de él) a través del reconocimiento de su valor para la existencia. Séneca plantea: «el tiempo que hemos recibido no lo agradecemos. Sin embargo es una deuda que no alcanza a pagar ni la gratitud»<sup>21</sup>. En ese «*ni*» es donde se posibilita ganar algo de él, «*estimar el tiempo, apreciar el día*», esto es, valorarlo, o con una palabra no muy afortunada que utiliza, aprovecharlo.

Esta forma ontológica podría, de esta manera, tener su contraparte ética en la estimación y el aprecio que nosotros hagamos del tiempo. ¿Cómo lograrlo? Al lograr comprender que se muere a cada instante. El equívoco está en «no ver la muerte sino delante, cuando gran parte la tenemos detrás: todo el pasado está ocupado por ella»<sup>22</sup>. Así que teniendo presente esa fatalidad de nuestra posible caída del tiempo sobre la finitud y la muerte podemos vivir plenamente el presente sin preocuparnos del futuro ni la muerte.

«Lo necesario es —pues— aprender a morir (...) piensa en la muerte, es decir, en la libertad. Aprender la muerte es desaprender la servidumbre, es, a lo menos, ser superior al despotismo y ponerse a salvo de toda tiranía. (...) una sola cadena nos sujeta: el amor a la vida. Sin romperla del todo, es menester aflojarla tanto que no sea un verdadero obstáculo»<sup>23</sup>.

En esta sentencia, Séneca antepone al amor por la vida una flexibilidad que nos permita mantener viva nuestra libertad. En la quietud de la pasión, en el dominio de sí mismo contra toda tiranía de la pasión, en la imperturbabilidad del ánimo está el secreto de la verdadera felicidad. Si bien hay que mantener cierta tensión (o relación) con respecto a la vida, es importante aprender a renunciar a ella. Esto es, estar preparado para morir en cualquier momento.

<sup>20</sup> Sartre, J. P., *El ser y la nada*, traducción J. Valmar, Buenos Aires: Losada, 1986, p. 195.

<sup>21</sup> Séneca, *Tratados filosóficos. Cartas*, traducción de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estébanez, México: Porrúa, 2000, p. 153.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 153 ss.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 163.

Por eso exclama más adelante: «¿De qué proceden, pues, nuestros aplazamientos y nuestra cobardía?, <proceden> de que no pensamos que algún día nos habremos de marchar. <Por ejemplo> si quieres no ser esclavo de tu cuerpo, figúrate que estás alojado en él, momentáneamente como un transeúnte, y no pierdas de vista que vas a perder el alojamiento de un momento a otro. Así te hará poca mella la necesidad de dejarlo»<sup>24</sup>.

### § 3. Tercera paradoja

Esta paradoja se muestra respecto a la fragilidad humana y sus creaciones frente a la naturaleza y el mundo, que aunque cambiantes y perecederos, permanecen en su ser. Se podría enunciar así: *Las cosas que el hombre pudo haber tardado mucho tiempo en construir, depositando en ellas todo su cuidado y su amor, pueden borrarse de un momento a otro*. El tiempo de la naturaleza y el mundo aparece ante nuestro tiempo vivido como un tiempo sin fin. La fragilidad se hace notoria, no sólo por la fuerza brutal de destrucción que antepone el mundo natural, sino también por la fuerza destructiva del hombre con sus máquinas destructivas implantando la historia.

Para esta última paradoja referiremos a un paralelo entre la descripción que hace el poeta Rainer María Rilke de la primera guerra de 1914 en sus «Cinco Cantos» y la descripción que hace Séneca en su «carta 91» a Lucilio sobre la destrucción de Lyón.

Ambas descripciones hacen notorios los sentimientos de dolor frente a la fragilidad humana. En ambos autores se deja palpar, guardadas las diferencias, una noción de vida interior y de refugio del hombre en sí mismo, una introspección que en Rilke adquiere un tinte místico, una búsqueda del espacio interior del universo que se revela en su intimidad. También en Séneca puede encontrarse una noción interior que también busca refugio no en su intimidad, sino en los cuidados sobre uno mismo, en los placeres del espíritu; la felicidad del sabio —dice Séneca— procede de su alma, es interior; se da independientemente de las influencias externas sin esperar favores ni nada de la suerte ni de los otros<sup>25</sup>.

Rilke se encontraba en Alemania cuando se produjo la catástrofe de 1914. Con el entusiasmo patriótico de movilización que se advertía, sintió con temor la necesidad urgente de una respuesta poética con un documento lírico: los «Cinco cantos»<sup>26</sup>, que fueron, al decir de Holthusen, la poesía más importante en lengua alemana motivada por el funesto acontecimiento. Ante el infortunio, el poeta describe así al dios de la guerra:

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>26</sup> Holthusen, Hans Egon, *Rainer María Rilke*, traducción de Jaime Ferreiro Alenparte, Madrid: Alianza Editorial, 1968, p. 172.

Por vez primera veo que te yergues  
conocido de oídas, lejanísimo, oh tú, Dios increíble de la guerra (...).

Al fin un Dios. Y ya que a menudo no hemos abrazado  
al de la paz, ahora de pronto nos abraza el Dios de las batallas.  
Lanza el incendio: y sobre el corazón lleno de patria  
recorre su cielo enrojado, el cielo que atronando habita<sup>27</sup>.

En este primer cantar Rilke percibe la llegada de la guerra, la anuncia mítica-  
mente con el arribo de un dios que llena el corazón de patria, sin cantar aún a ese  
dios que puede desgarrar la vida. No obstante en el tercer cantar, sorprendido por  
el horror, escribe:

Desde hace tres días, ¿qué es? ¿canto realmente el espanto,  
realmente al dios, al que había creído como uno de los antiguos dioses  
aún sólo remembrantes, desde lejos, con asombro? (...)

(...) ¿es sabedor? ¿puede  
ser sabedor, ese dios desgarrador?  
Cuando él, sin embargo, destroza todo lo sabido. Lo sabido  
desde hace mucho, lo amoroso, lo sabido nuestro de confianza. Ahora las casas  
yacen como escombros sólo en torno de su templo. Al alzarse  
se arroja de sí mismo, escarnecedor, y se yergue en el cielo<sup>28</sup>.

Este poema describe ya el desgarramiento de la vida. El dios mítico, el héroe  
antiguo, antes añorado, se ha transformado, en este tercer cantar, en un ser que trae  
horror y espanto. Pero también es un dios desgarrador que destruye el mundo interior  
y lo que se ha sedimentado desde hace mucho en nuestro espíritu, los sentimientos  
que nos acompañan y tienen una significación especial en nuestra vida, el habitar en  
las casas que son esas «cosas íntimas» portadoras de lo humano que a pesar de ser  
derruidas mantienen viva su esencia. Esencia que no reposa en ellas mismas, sino en  
las complejas relaciones que tienen para con el hombre, que ha habitado en ellas  
amorosamente. Sin embargo, eso mismo también va muriendo, la solicitud puesta  
por el hombre en ellas. En el quinto cantar el espacio interior revelado se convierte  
para él en refugio, ante la inevitable degradación de la vida. Por eso escribe:

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

Entra el único espacio por todo ser: espacio interior de Universo. Quietas, las aves vuelan a través de nosotros. Oh, que quiero crecer, miro afuera, y está en mí creciendo el árbol.

Me preocupo, y la casa está dentro de mí.  
Me cubro, y el sombrero está también en mí.  
Amado, el que yo me hago, reposa en mí la imagen de la creación hermosa y se deshace en llanto<sup>29</sup>.

Este fragmento del poema ha suprimido el mundo yendo hacia la «interioridad». El espacio interior del universo se revive en nosotros en su pura esencia. Este proceso significa una inversión de la mirada hacia el interior de la propia alma, hacia la intimidad. Desde este espacio, y formulando Rilke una tesis metafísica, se revela el espacio interior del mundo exterior. El hombre suprime así el mundo y desde allí ve algo así como la realidad intrínseca de las cosas, algo inasible, pero solamente para quien no ve solicitud en ellas mismas. Entre el espacio interior del mundo y el espacio interior del hombre no encuentra diferencia el poeta. Por eso lo relata: «entra el único espacio por todo ser: espacio interior del universo (...). Oh, (...) quiero crecer, miro afuera y está en mí creciendo el árbol». Entonces, las cosas del mundo visible tienen una interioridad, un espacio esencial que se identifica en su movimiento con el espacio de nuestra interioridad. En el fragmento se resalta además el árbol como aquel ser que simboliza el paso del mundo visible, sometido a un tiempo que nos ignora al decir de Ricoeur, hacia el mundo interior e invisible que ha develado el poeta.

Esta simbólica poesía, de la cual hemos tomado pequeños fragmentos, trata de mostrar cómo, frente a la fragilidad de las cosas humanas, cosas con las que hemos vivido mucho tiempo y que son portadoras de lo humano, son, en su larga o efímera existencia, cosas que el tiempo puede borrar de un momento a otro, cuando paradójicamente el hombre había tardado mucho en construirlas. Hacemos notorio que ese desventurado momento está ligado no solamente a los acontecimientos de la guerra, sino a una serie de circunstancias mucho más profundas que el hombre de ese primer cuarto de siglo XX ya comenzaba a percibir, como el nihilismo, la contingencia de la vida, el desamparo íntimo, la objetivación de la vida y de la conciencia. Frente al desventurado desgarramiento de la vida, Rilke busca refugio en la vida interior, en un camino hacia la intimidad.

---

<sup>29</sup> Rilke, Rainer María, *Obras de Rainer María Rilke*, traducción de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1971, p. 971.

Séneca, igualmente, en las cartas a Lucilio<sup>30</sup> (carta 91) refiere el incendio que arrasó la ciudad de Lyon, que el historiador Pablo Cornelio Tácito, en sus «Anales», reseña hacia el año 65 después de nuestra era<sup>31</sup>. El mal fue tan inesperado e inaudito que su amigo Ebucio Liberal no encontró la firmeza de ánimo, que ejercitaba como estoico, ante aquellos males que él preveía, pues a diferencia de otros males, anota Séneca, esta ciudad fue completamente aniquilada y por eso todo se presenta sorprendente. Séneca refiere esta «calamidad pública» en los siguientes términos: «Tantos bellísimos monumentos (...) los abatió en una sola noche, (...) ninguna obra dejó de tener —antes— un cierto tiempo para su ruina: En este caso una sola noche medió entre una ciudad muy grande y ninguna»<sup>32</sup>.

Ante esta situación tan absurda e inesperada, Séneca comienza una reflexión alrededor de los males que acosan al ser humano. «En medio de la situación más plácida <dice> se presenta el terror y, sin que haya ningún motivo externo de perturbación irrumpen los males de donde menos se esperaban»<sup>33</sup>.

Esta forma sorpresiva de aparecer la tragedia, que llega como un fantasma perturbador en medio de la noche tranquila, esta forma intempestiva de presentarse el infortunio, es la manifestación más clara de que toda previsión, toda inducción creada a partir de la regularidad natural, y que con ella genera hábitos por asociación, como diría Hume, no responden efectivamente a lo que es el mundo. Vivimos en el mundo de la probabilidad pero no de la certeza; ni de un lado la ciencia en su objetividad logra la certeza, ni en la subjetividad, manifiesta en la firmeza de ánimo que ejercitaba su amigo Ebucio Liberal, pudo escapar a la sorpresa y al dolor. Esa imper turbabilidad estoica también perecía ante un hecho tan extraño y sorprendente.

Séneca hace mención de una serie de tragedias en varios estados y concluye como inevitable que el tiempo borre los vestigios de todas las obras humanas y de todas las ciudades. Pero luego, mostrando la vulnerabilidad de todo lo que hay, señala que no solo perecen los objetos humanos (ciudades, obras de arte, etc.) sino las formas naturales mismas. Y escribe: «No sólo se vienen abajo los productos de la mano del hombre (...) las obras construidas por el arte y la industria (...) <sino> las crestas de los montes se diluyen, regiones enteras se han hundido»<sup>34</sup>. Termina diciendo: «sólo sé esto: todas las obras de los mortales están condenadas a su mortalidad, vivimos entre realidades percederas»<sup>35</sup>. Así, la fragilidad humana y sus creaciones, frente a la naturaleza y el mundo, nos llevan a refugiarnos en nuestra propia interioridad de vida.

<sup>30</sup> Séneca, *Escritos consolatorios*, traducción de Perfecto Cid Luna, Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 190-198.

<sup>31</sup> Tácito, Publio Cornelio, *Anales*, traducción de Carlos Coloma, Barcelona: Planeta, 1986, p. 455.

<sup>32</sup> Séneca, *Escritos consolatorios*, carta 91, p. 191.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>34</sup> Séneca, *Tratados filosóficos. Cartas*, p. 178.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

Aunque en Séneca no encontramos propiamente un refugio en la intimidad o en la interioridad, de alguna manera la alternativa ética se mueve en esa dirección que va hacia el reencuentro del hombre consigo mismo, de su cuidado, de su cultivo, de su inquietud, del trabajo del pensamiento sobre sí mismo. Es también, como en Rilke, un camino hacia la vida interior o, como en Husserl, un camino que va al encuentro de la experiencia subjetiva.

Por último, terminamos esta reflexión sobre *el tiempo y la fragilidad* ilustrando dicha fragilidad con un texto muy revelador de un poeta colombiano del sur, Aurelio Arturo, que lleva por título «Yerba»:

## YERBA

Acaricio la yerba  
 dócil al tacto  
                   suave  
 y humilde  
                   como el sayal  
                                   como el suelo  
 que lame  
                   que perfuma  
 la planta que la pisa.

La yerba  
 se desliza  
                   serpea  
 como diez mil diminutas serpientes  
 hechicera  
                   hechizada,  
 susurra,  
                   se adormece  
 y nos sume en sueño traspasado,  
 mientras que en amplias líneas altas  
 huye el cielo  
 como un gran viento azul  
                                   distante.

Pero la yerba  
                   Celosa,  
                                   Desconfiada,



pide la mano acariciante  
el calor humano  
que la apacigüe,  
la quiebre,  
tenaz  
cotidiana  
incansable,  
suavidad insidiosa de la paciencia invencible, no perdona  
el desdén  
el abandono,  
que no se escuche su tenue voz que reclama;  
el cuidado amoroso  
el pulso  
el movimiento  
la humana presencia.

Si abandonada  
no oída,  
su astucia  
levanta,  
sus mil cabezas diminutas,  
y persigue la planta humana que la deja,  
borra su huella,  
tapa los senderos  
y ocupa las ciudades,  
traspasa la montaña  
y silba su aguja de crótalo,  
en las casas sin puertas,  
en las grandes salas sin ecos;  
donde resplandecieron  
las hermosas mujeres  
entre altos espejos,  
donde sonaron músicas y canciones,  
y bellos trajes y joyas que fueron  
a las fiestas,  
y llenaron los días de luces  
y las noches  
de caricias y rosas.  
No, cae la hierba  
no

como las gotas de fuego,  
que llovieron sobre las ciudades de la planicie:  
se arrastra,  
                  se desliza,  
y se quiebran las columnatas;  
porque ha llegado el reino oscuro y áspero,  
y el hombre está lejos  
o yace bajo la yerba.

Yerba: dulce lecho y cabecera,  
dócil serpiente melódica;  
bajo la mano,  
                  Bajo la caricia  
que la aplaca,  
pero que no perdona el descuido,  
que ama ser hechizada  
como una serpiente,  
que quisiera danzar y ser aire;  
femenina,  
                  sutil,  
grata a la mano;  
muerde el talón que se aleja  
y silba su imperio desolado  
hasta el límite del horizonte;  
y cubre huellas,  
                  ciudades,  
                          años<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Arturo, Aurelio, *Morada al Sur y otros poemas*, Bogotá: Procultura, 1986, p. 68.