

cia” de cada observador, en cada instante están presentes un pasado en forma de memoria y un futuro en forma de intencionalidad que orientan al sujeto en su actividad presente, puesto que el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades³⁰⁶. El propio campo perceptivo, con sus horizontes espaciales, hace que cada individuo esté presente a su mundo circunstante en un instante del mundo y con ello está presente a su presente, a todo el pasado que lo ha precedido y a un futuro. Eso implica que la dialéctica propia del fenómeno perceptivo es comprensible sólo como temporalidad: una temporalidad que nace de la propia relación con las cosas. El tiempo, lejos de ser un objeto de nuestro saber, es la dimensión constitutiva de nuestro ser.

No son los sucesos los que constituyen el pasado o el futuro, sino la intencionalidad de la conciencia, que arrastra con ella un horizonte de proyecciones. Cada instante que transcurre, la red entera de las intencionalidades es modificada por el nuevo presente que, desde sí, proyecta una nueva disposición de los acontecimientos. La trama del tiempo, de este modo, es una urdimbre constantemente cambiante en razón de que el sujeto reinterpreta la realidad temporal desde su campo de presencia. Por eso puede decirse que le es esencial al tiempo el que se haga, el no estar nunca definitivamente constituido, porque, de ser así, sería una continua “presencia” indiferenciada y, en este sentido, atemporal. Este es el significado de la “intencionalidad operante” que Merleau-Ponty recupera de Husserl; es éste el proceder incoactivo del tiempo. Se trata de un proceder del tiempo que no se pone, sino que se hace y se rehace en un reciproco incorporarse de los horizontes³⁰⁷.

Asumida esta perspectiva fenomenológico-existencial puede comprenderse el hecho de que el campo de atención individual puede centrarse en el pasado, en el recordar; o en el futuro, en el proyectar, según las circunstancias. Así el pasado y el futuro vienen a ser especificaciones del presente y permiten construir el presente activo u horizonte de la actividad del individuo.

3. BERGSON

El tiempo está en el centro de la especulación filosófica de H. Bergson, quien ha sido llamado “el filósofo de la temporalidad”. Bergson, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, se opone al positivis-

306. Cf. *Id.*, p. 425.

307. Cf. D. CALABRO, *Tiempo Vissuto e Temporalità Originaria* in M. Merleau-Ponty, en G. CASERANO (ed.), *o.c.*, p. 265.

mo, de raigambre newtoniana, cuyo tiempo –al cual, desde otros puntos de vista, se habían enfrentado sus coetáneos Mach y Poincaré–, consideraba “espacializado”, mera sucesión analítica de instantes idénticos en un orden rectilíneo (medir el tiempo significa entonces controlar que el movimiento de un objeto en un espacio determinado coincida con el movimiento de las agujas del reloj en dicho espacio) y en un orden reversible (podemos dar marcha atrás y repetir infinitas veces el experimento). Para la mecánica, asimismo, cada momento es externo a otro e igual a otro. Estos rasgos del tiempo de la mecánica no logran dar cuenta de lo que es el tiempo de la experiencia concreta. Para Bergson, el tiempo puramente cuantitativo no le corresponde ningún dato, es un puro artefacto:

El tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio que obsesiona a la conciencia reflexiva³⁰⁸.

Bergson, al rechazar la idea de tiempo homogéneo, parece retroceder hasta Plotino y San Agustín, pudiendo interpretarse su postura como una protesta de lo orgánico contra el tiempo mecánico y artificial, que no tiene en cuenta, en su uniforme recorrido, la variabilidad de los estados psicológicos de los individuos, a los que se les impone desde el exterior como una fuerza que los coacciona a conformarse con él.

Si la espacialidad, que Bergson asimila a la cantidad, es el rasgo característico de las cosas, la duración –asimilada a la cualidad–, es lo característico de la conciencia. El tiempo es duración (*durée*), flujo inintermitido en el que los momentos sucesivos se compenetran unos con otros. La duración es

la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se abandona al vivir; cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores (...), como sucede cuando recordamos, fundidas, por así decir, en una sola, las notas de una melodía³⁰⁹.

Para la conciencia, ser es durar, conservando la diversidad interna a semejanza de un ser viviente. Así organizada, la duración es contraria a toda espacialidad, pues esta última es portadora de aislamiento, de yuxtaposición, de cantidad. La pura duración podría no ser más que una sucesión de cambios cualitativos, que se funden, se penetran, sin con-

308. H. BERGSON, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* (Paris, 1948), p. 74.

309. *Id.*, pp. 74-75.

tornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos por relación a los otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura³¹⁰.

Al introducir el concepto de duración Bergson va más lejos que los que, antes que él, trataron de reducir el tiempo al solo tiempo psicológico. Además de identificar el tiempo con la sucesión de nuestros estados de conciencia, muestra, y de ahí su originalidad, que la sucesión no se puede comparar con la que creemos percibir, porque la conciencia y el mundo material son incommensurables, de modo que no se puede aceptar la idea del tiempo como englobándolos a ambos y haciendo posible su sincronización.

Si la duración propiamente dicha no se mide, ¿qué es lo que miden entonces las oscilaciones del péndulo? En rigor se admitirá que la duración interna, que la conciencia percibe, se confunde con el ajuste de los hechos de conciencia unos con otros, con el enriquecimiento gradual del yo; pero el tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas; el tiempo que nuestros relojes dividen en parcelas idénticas, ese tiempo, se dirá, es otra cosa: es una magnitud medible y, por consiguiente, homogénea. Nada de eso hay, y un examen atento disipará esta última ilusión³¹¹.

Este examen consiste en distinguir una sucesión sin exterioridad, la de nuestro yo, de una exterioridad sin sucesión, propia de las cosas dispuestas en el espacio. Al oír los tic-tac de un reloj introducimos los cortes en el flujo de nuestra vida consciente y la descomposición en partes exteriores unas a otras, cada una de las cuales puede parecer simultánea a los tic-tac del reloj, los cuales se revelan como unificados y distintos, puesto que el anterior no desaparece del todo al oír el siguiente, sino que deja un recuerdo, lo cual introduce una sucesión allí donde, sin nosotros, no la habría. Es decir, la costumbre lleva a interiorizar la exterioridad y a exteriorizar la sucesión, creando así una mixtura artificial a la que no corresponde nada ni en la conciencia ni en las cosas: un tiempo homogéneo que se supone engloba a los dos. En palabras de Bergson:

En esa confusión de la auténtica duración con su símbolo residen, a mi juicio, la fuerza y la debilidad, a la vez, del kantismo. Kant imagina cosas en sí, por un lado, y por otra parte, un Tiempo y un Espacio homogéneos a cuyo través las cosas en sí se refractan: así nacerían, por un lado, el yo fenómeno, el que la conciencia percibe, y por otro, los objetos exteriores. Así,

310. Cf. Id., p. 77.
311. Id., p. 80.

pues, el tiempo y el espacio no estarían en nosotros ni fuera de nosotros; pero la misma distinción de fuera y dentro sería obra del tiempo y el espacio. Esta doctrina tiene la ventaja de proporcionar a nuestro pensamiento empírico un fundamento sólido, y asegurarnos que los fenómenos en cuanto tales son adecuadamente cognoscibles. Incluso, podríamos erigir tales fenómenos en absoluto y dispensarnos de recurrir a incomprensibles cosas en sí, si la razón práctica, reveladora del deber, no interviniera a la manera de una reminiscencia platónica a fin de advertirnos que la cosa en sí existe, invisible y presente³¹².

Frente al tiempo cronológico de la ciencia, artificial y mensurable, la duración es cualitativamente múltiple (todo el pasado penetra en el presente, que colorea el pasado) y a la vez unitaria. La memoria de *Materia* y *memoria* conserva el pasado y hace que la conciencia se vea enriquecida por ello. Duración quiere decir que el yo vive el presente con el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro. Fuera de la conciencia el pasado ya no es y el futuro aún no existe, de manera que siempre se está en el presente y se tiene la noción de sucesión gracias a la conciencia simbolizadora, que trabaja imaginativa y mnemónicamente el instante. Dice Bergson:

Para nosotros, no hay jamás cosa alguna sino lo instantáneo. En lo que designamos con ese nombre entra ya un trabajo de nuestra memoria y, por consiguiente, de nuestra conciencia que prolonga unos en los otros, de tal forma que los captamos en una intuición relativamente simple, momentos tan numerosos cuanto se quiera de un tiempo indefinidamente divisible³¹³.

La sucesión de los instantes es, pues, homogeneizada en una sensación de continuidad por las operaciones de la conciencia viva. El instante es retenido entre la memoria y la expectativa por la cualidad de su vivencia, que supera su discontinuidad y permite al hombre pensarlo como antecedido y sucedido. Los cambios cualitativos, interpenetrándose, possibilitan la noción de tiempo como un medio fluido donde todo ocurre y puede ser localizado, pero también donde todo se comunica, sin divisiones.

En el tiempo de la conciencia los instantes no son iguales entre sí, dado que un instante puede valer la eternidad; y los momentos no son exteriores entre sí, sino que en el continuo fluir del tiempo, un momento penetra en el otro, crece y queda ligado a él. Y esta duración es irreversible, pues es inútil para la conciencia ir a la búsqueda del tiempo perdido. Para

312. Id., pp. 175-176.
313. H. BERGSON, *Memoria y Vida. Textos escogidos por G. Delacuze* (Madrid, 1987), p. 34.

Bergson, el sentimiento que tenemos de nuestra evolución y la de todas las cosas es la duración pura. Veámoslo con un ejemplo:

Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, debo esperar a que se funda el azúcar. Este simple hecho está lleno de grandes enseñanzas. Porque el tiempo que tengo que esperar ya no es ese tiempo matemático que tan bien se aplicó a lo largo de toda la historia del mundo material, aunque se expusiera de repente en el espacio. Coincide con mi impaciencia, es decir, con una cierta porción de mi propia duración, que no es alargable o reducible a voluntad. Ya no es algo pensado, es algo vivido. Ya no es una relación, es algo absoluto. ¿Qué hay que decir, sino que el vaso de agua, el azúcar, el proceso de disolución del azúcar en el agua, son indudablemente abstracciones, y que el Todo del que han sido extraídos por mis sentidos y mi entendimiento quizá progresa a la manera de una conciencia?³¹⁴

El tiempo de la disolución del azúcar es el tiempo de la espera y no otro, un tiempo cualitativo, por tanto. Así viene a dar en una absorción de lo físico por lo psíquico que hace que lo primero aparezca como un caso particular de lo segundo. Una vez borrada la frontera entre el yo que espera y el azúcar que se funde está permitido considerar el universo como un todo que progresa a la manera de una conciencia.

En la fase adulta de su pensamiento, Bergson concede cierta legitimidad al tiempo homogéneo: se trata de un tiempo que sólo se aplica a sistemas aislados considerados como tales, mientras que el universo tomado como un todo dura de forma parecida a nuestro yo. De ese todo, la ciencia extrae sistemas basándose en la tendencia de la materia a constituir sistemas aislables susceptibles de ser tratados geométricamente. Tales sistemas se extraen de la duración, atributo del todo, a fin de situarlos en el espacio y dotarlos así de ese tiempo homogéneo, que es una duración espacializada. Esta aplicación de la duración al universo como un todo implica un rechazo del tiempo absoluto newtoniano, que era a la vez universal y medible, atributos, para Bergson, incompatibles. Kant entra también en esta crítica, pues concede, siguiendo a Newton, ambos atributos al tiempo concebido como una forma *a priori* de la sensibilidad. A este tiempo, metafísico y físico a la vez, Bergson lo divide en dos: un tiempo universal y metafísico, identificado con el flujo de la pura heterogeneidad, con la invención y la creación, y por otra parte, una multiplicidad de tiempos parciales, cada uno de los cuales correspondería a un sistema aislado y que

serían los tiempos físicos y medibles. Así es como Bergson justifica la primacía de la metafísica sobre la física³¹⁵.

4. POINCARÉ

Poincaré se opone tanto a Bergson como a Mach, permaneciendo fiel a Kant. Para él, "el tiempo es una forma que preexiste en nuestro espíritu"³¹⁶. Lo identifica, a diferencia de Kant, con el tiempo fenomenológico: es interior a una conciencia individual y cualitativo. A partir de ese tiempo, único dado, queremos "crear el tiempo científico y físico"³¹⁷. El problema que surge inmediatamente es el siguiente: ¿se puede transformar un tiempo cualitativo en uno cuantitativo? Y no sólo eso: ¿se puede transformar el tiempo psicológico, que es cualitativo, en un tiempo cuantitativo? ¿Podemos reducir a una misma medida hechos que ocurren en mundos diferentes?³¹⁸

En la base de la primera pregunta está el hecho que explica por qué el tiempo en cuanto forma *a priori* sólo puede ser, para Poincaré, cualitativo, a saber, "no tenemos la intuición directa de la igualdad de dos intervalos de tiempo"³¹⁹. No existe intervalo temporal alguno del que sepamos *a priori* que permanece invariante a través de sus repeticiones sucesivas y que, por tanto, pudiera considerarse un estándar de la congruencia de los intervalos temporales. ¿Es posible, pues, definir uno fundamentándose sólo en la experiencia?

Poincaré recuerda que físicos y astrónomos han admitido *por definición* la igualdad de la duración –en el sentido de su medida– de los tic-tacs del péndulo utilizado para medir el tiempo, y luego, igualmente por definición, que dos rotaciones completas de la tierra en torno a su eje tienen la misma duración, definición que debe corregirse atendiendo a la influencia ejercida por las mareas. La experiencia, pues, no nos aporta un estándar de congruencia. El postulado implícito en la medida del tiempo mediante un péndulo, a saber, que "las mismas causas emplean el mismo tiempo en producir los mismos efectos"³²⁰, sólo se funda en el principio de razón suficiente, un débil fiador para Poincaré. Mas bien habría que decir, en rigor, que

315. Cf. K. POMIAN, *o.c.*, p. 346.

316. Cf. H. POINCARÉ, *El Valor de la Ciencia* (Buenos Aires, 1946), p. 33.

317. *Id.*, p. 34. Cf. H. POINCARÉ, *El Espacio y el Tiempo* (México, 1964), pp. 57-77.

318. Cf. H. POINCARÉ, *El Valor de la Ciencia...*, p. 34.

319. *Ib.*

320. *Id.*, p. 35.

causas poco más o menos idénticas emplearán aproximadamente el mismo tiempo para producir poco más o menos los mismos efectos³²¹.

Así pues, el estándar de congruencia no lo proporcionan la intuición ni la experiencia, sino que es elegido por convención. Partiendo de esta constatación, se llega a la idea de que el tiempo debe ser definido de tal manera que las ecuaciones de la mecánica sean lo más simples posibles³²², es decir,

la simultaneidad de dos acontecimientos, o el orden de su sucesión, la igualdad de dos duraciones, deben ser definidos de tal suerte que el enunciado de las leyes naturales sea lo más simple posible. En otros términos, todas estas reglas, todas estas definiciones no son más que el fruto de un oportunismo inconsciente³²³.

Así pues, el tiempo, como el espacio, es métricamente amorfo. La elección de una métrica, es decir, de un estándar de congruencia, se hace en función de una exigencia de simplicidad.

El pensamiento de Poincaré no deja sitio al tiempo absoluto, que no tiene más justificación que la psicológica. Incapaces de conseguir una representación del mundo exterior,

queremos, por lo menos, que se pueda concebir una inteligencia infinita gracias a la cual esta representación fuera posible, una especie de gran conciencia que viera todo, y que clasificara todo en su tiempo, lo mismo que nosotros hacemos, en nuestro tiempo, lo poco que vemos³²⁴.

Aquí se apunta a Newton y su tiempo tan próximo a la duración divina. En lo sucesivo, según Poincaré, ya no se puede acudir a la inteligencia universal ni a la definición metafísica de la simultaneidad, puesto que en física el problema cualitativo de la simultaneidad es reducido al problema cuantitativo de la medida del tiempo³²⁵.

Así, la crítica de Poincaré al tiempo newtoniano va más allá de la que había hecho Mach, en cuanto que pone al descubierto sus presupuestos: la creencia en un estándar de congruencia dado y en la posibilidad de definir la simultaneidad por referencia a un absoluto. Eso conduce a la fisicalización completa del tiempo de la ciencia. Al oponer éste a la duración bergsoniana, Poincaré afirma:

- 321. Id., p. 37.
- 322. Id., p. 38.
- 323. Id., p. 45.
- 324. Id., p. 39.
- 325. Cf. Id., p. 44.

Lo que no se mide no puede ser objeto de ciencia. Pero el tiempo mensurable es también esencialmente relativo. Si todos los fenómenos se volverían más lentos y ocurriría lo mismo con la marcha de nuestros relojes, no lo advertiríamos, cualquiera que fuese la ley de ese amortiguamiento, siempre que fuera la misma para todas las clases de fenómenos y para todos los relojes. Por lo tanto, las propiedades del tiempo no son sino las de los relojes, así como las propiedades del espacio son las de los instrumentos de medida³²⁶.

5. FENOMENOLOGÍA Y HORIZONTE TEMPORAL

La noción individual del tiempo es diferente en cada persona. Cada individuo elabora su temporalidad propia, que se manifiesta incluso en su expresión lingüística. La configuración humana del tiempo es una modalidad de nuestra personalidad en la que se ponen en juego multitud de dimensiones de nuestro talante moral. Vivir bien es inseparable del cultivo de una temporalidad que no viene determinada por el curso del tiempo natural, es un ámbito de ejercitación de la propia libertad en la concurrencia con otras libertades. El tiempo ajeno puede llegar a ser una ampliación del tiempo propio, como la libertad ajena puede ampliar la propia libertad.

La coordinación de los tiempos humanos carece de medidas objetivas absolutas. Los tiempos humanos no se determinan exclusivamente por las medidas del tiempo físico, sino que incluyen categorías que involucran el temple personal, el medio social o el momento cultural. Sin duda, el tiempo humano es más complejo de lo que una cronología puede establecer³²⁷.

Fraisse habla del horizonte temporal, que es variable: el del niño está volcado hacia el futuro; el del anciano, hacia el pasado. Pasado, presente y futuro están unidos en un anillo recursivo único, en el que cada uno recibe su significado de los otros dos, pero es el presente el que ostenta un puesto fundamental, puesto que *todos los problemas son problemas del presente*, como sostuvo ya Agustín de Hipona: hay problemas pasados en el presente, problemas presentes en el presente y problemas futuros en el presente. Así, el tiempo, tal como se pretende en el concepto fenomenológico del mismo, es una determinación de sentido. Un acontecimiento no se limita a acontecer, sino que acontece con una relevancia concreta y en función de esa relevancia, vuelven a organizarse el pasado y el futuro.

326. H. POINCARÉ, *Últimos Pensamientos* (Madrid, 1946), p. 41.

327. Cf. D. INVERARIVY, "Tiempos Extranos. La Pluralidad Humana como Diversidad Temporal" en *Cuadernos Hispánicos* 579 (1998) 76.

Ahora bien, puede suceder que factores culturales y psicopatológicos alteren el equilibrio pasado/futuro en el ámbito existencial, de manera que el anillo autorreflexivo se rompa y se sustituya por una cadena lineal, determinista: tal es el caso del sujeto afectado por una depresión, que yace dominado por un pasado que ejerce un influjo determinante sobre el presente y sobre el futuro. O el caso del sufriente, para quien “cada instante dura una eternidad”.

Desde el punto de vista fenomenológico, el sufrimiento corresponde, por una parte, a lo que podría llamarse quizá una *alteración del sentido de la temporalidad*, pero por otra, tiene el poder de hacer aparecer el tiempo (tal como lo determinan los conceptos fenomenológico y existencial) en el conjunto de sus estructuras constitutivas por medio de una serie de mecanismos propios y por eso merece que le dediquemos una atención especial³²⁸.

En primer lugar, el sufrimiento opera la “descronologización” del tiempo, fórmula que puede oponerse a la definición aristotélica de tiempo como “el número del movimiento según un antes y un después”. El sufrimiento ignora la medida. Es la prueba de una desmesura que diluye las diferencias entre una duración breve y una duración larga. En el sufrimiento, la duración más corta es idéntica a la más larga; el tiempo se apresura lentamente; se retarda sobre su propio paso. El instante mismo es un *plenum* temporal. En el sufrimiento, todo el tiempo se encuentra, por así decir, contraindo en un *instante único, actual e infinitamente denso*. En tal instante, lo que pasa no puede distinguirse de lo que permanece. El paso mismo del tiempo es un permanecer: “El sufrimiento es el punto donde el tiempo y la eternidad se tocan”, en frase de Porée.

En segundo lugar, el sufrimiento evidencia la reducción del presente al instante y la pérdida de la evidencia del mundo. Si el sufrimiento entraña una descronologización del tiempo es porque altera el sentido mismo del *presente* al cual nos referimos implícitamente para distinguir un antes y un después. Sin esta referencia al presente, puede decirse que el sufrimiento reduce el tiempo a la cronología. También el tiempo de Jeanne, la heroína de *Una vida* de Maupassant, en duelo por su padre, su madre y en cierto modo también por sus hijos, no es más que el insuperable desfase de días, meses y años. Por “descronologización del tiempo” debe entenderse, pues, propiamente la *ausencia de diferencia significativa entre “ayer”, “hoy” y “mañana”*. Según San Agustín, estas diferencias no existen más que porque el presente, privado de consistencia propia, es un movimiento que tiene que negarse: sin esta negación interna, no sería un presente temporal

sino un presente perpetuo. La contradicción es la ley de la constitución del tiempo. El sufrimiento ignora esta ley y “suspende la negatividad del tiempo”. En el sufrimiento, el tiempo mismo recibe la forma de la eternidad. Puede describirse, en este sentido, el sufrimiento no como la distensión de un presente interiormente unido a aquello que no es más, sino al contrario, como el aplastamiento de la temporalidad entera sobre lo que podría llamarse un *presente absoluto*.

Permitásenos reproducir aquí un texto de *Cien años de soledad*, donde G. García Márquez relata este hecho de un modo sobertivo:

Pocas horas después, estragado por la vigilia, entró al taller de Aureliano y le preguntó: “¿Qué día es hoy?” Aureliano le contestó que era martes. “Eso mismo pensaba yo —dijo José Arcadio Buendía—. Pero de pronto me he dado cuenta de que sigue siendo lunes, como ayer. Mira el cielo, mira las paredes, mira las begonias. También hoy es lunes”. Acostumbrado a sus manías Aureliano no le hizo caso. Al día siguiente, miércoles, José Arcadio Buendía volvió al taller: “Esto es un desastre —dijo—. Mira el aire, oye el zumbido del sol, igual que ayer y antier. También hoy es lunes” (...). El jueves volvió a aparecer con un doloroso aspecto de tierra arrasada. “La máquina del tiempo se ha descompuesto —casi sollozó— (...). Pasó seis horas examinando las cosas, tratando de encontrar una diferencia con el aspecto que tuvieron el día anterior, pendiente de descubrir en ellas algún cambio que revelara el transcurso del tiempo. (...) El viernes, antes de que se levantara nadie, volvió a vigilar la apariencia de la naturaleza, hasta que no tuvo la menor duda de que seguía siendo lunes³²⁹.”

De este aplastamiento da testimonio particularmente el sufrimiento melancólico. La existencia melancólica tiene aún un futuro y un pasado, si se entiende por ello lo propio de un ser capaz de memoria y expectativa. Pero este futuro está vacío. Y este pasado no es más que el alimento de un autorreproche permanente. El melancólico sabe con certeza que la pérdida del futuro ya está realizada, puesto que este futuro no es más que la sombra de un pasado fijado en una suerte de eternidad. Pero el reflujo del futuro y el aljivo del pasado significan en último término la alienación del presente, la reducción del presente a la evidencia absoluta de que nada desde ahora puede llegar que no sea la repetición de lo que un día llegó y que hace de la existencia no, según la fórmula de Sartre, la “conversión de un destino en libertad”, sino el recaer de la libertad en destino. El sufrimiento cierra el tiempo a todos los acontecimientos *otros* que aquél que él mismo constituye. Por consiguiente, en palabras de Porée,

328. Cf. J. PORÉE, *o.c.* 116-122.

329. G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Cien Años de Soledad* (Barcelona, 1994), pp. 94-95.

“el sufrimiento es un suceso absoluto dado en una evidencia absoluta que no es él mismo posible más que en un presente reducido a un instante absoluto”. La evidencia absoluta del sufrir no es la “evidencia natural” de la que habla Husserl para caracterizar la presunción que tenemos cotidianamente de que nuestra existencia continuará desarrollándose de manera concordante y en la que se funda nuestra confianza en el mundo. Antes bien, el sufrimiento quiebra definitivamente esta confianza. Afecta al juego pasivo de retenciones y protenciones que aseguran la continuidad del tiempo.

En tercer lugar, el sufrimiento derrumba el proyecto y suspende el ser-para-la-muerte. El sufrimiento no quiebra solamente la confianza unida a la constitución pasiva del presente, sino que compromete aún el primado del futuro y deshace por lo mismo la ligadura anudada, en la angustia, entre el tiempo y la muerte. En la melancolía, así, el aflujo del pasado en el presente presupone el reflujo de las posibilidades abiertas por el futuro, reducidas en ella a posibilidades vacías. Devenir es revenir o, en términos de Azorín, “vivir es volver”. El tiempo tiene la forma de eterno retorno, porque el sufrimiento suspende la apertura misma del tiempo.

El sentimiento que domina al sujeto es el de algo que no terminará jamás. Sufrir es siempre sufrir sin fin. Como el tiempo del aburrimiento, el tiempo del sufrimiento es un tiempo sin plazos. Si consideramos el tiempo como el principio de la novedad permanente propia de la existencia de un ser cuya vida es cambiante, cuando no hay verdadera novedad, el tiempo carece de relevancia y la existencia es pura permanencia “aburrida” de la realidad substancial³³⁰. El nivel de conciencia que compete al ser humano le permite tener no sólo un conocimiento del tiempo, y poder decir algo acerca de él, sino tener un sentido del tiempo. Sentir el tiempo es ya una cierta forma de conciencia, que poseen muchos animales. Tener conciencia mental de él es algo más. Darse cuenta del tiempo es ya estar por encima de él.

La conciencia de duración oscila entre su aparente ausencia y su presencia masiva y pesante como las dos posibilidades extremas y contrarias entre las que se intercalan múltiples estados intermedios. La ausencia aparente se da en la vida feliz, descrita como un estado de cierta suficiencia e integración. Quien se siente feliz, y mientras se siente así, no nota el paso del tiempo, no es consciente de su duración, aunque esté seguro teóricamente de ella. La presencia masiva del tiempo, por contra, aparece en la vivencia del aburrimiento, que es lo contrario a la felicidad. En

el aburrimiento tomamos conciencia del pasar de un tiempo en el que no pasa nada, es decir, vivenciamos la pura duración del puro tiempo, del tiempo desnudo, incontaminado. En efecto, así como en la felicidad tenemos sensación de ligereza existencial, en el aburrimiento la vida, el flujo del tiempo, parece como un peso³³¹, pero también, según Heidegger, aparece como forma privilegiada del desvelarse de la temporalidad constitutiva del ser humano, y por ello es, en su opinión, experiencia radical de la temporalidad de la existencia, una relación con el tiempo, un modo de nuestro ser frente al tiempo, un modo de sentir el tiempo.

Heidegger hace un análisis muy fino a este respecto³³². En sus *Conceptos fundamentales de la metafísica*, distingue tres formas de aburrimiento según su diversa capacidad para mostrar la esencia del tiempo: un aburrimiento ocasional, que se caracteriza por una espera impaciente, y por el mirar repetido del reloj. Proviene de circunstancias externas que dan lugar a la sensación de una ralentización del tiempo. Una segunda forma de aburrimiento es el aburrimiento no ocasional, que proviene de nuestra intimidad: es el aburrimiento fluctuante y difuso que oprime sin razón aparente, en el cual lo que aburre tiene un carácter de indeterminación y respecto al cual sólo es ocasional aquello de lo que uno se aburre, no el aburrimiento en cuanto tal; es el aburrimiento como consecuencia del abandonar a cuanto se nos ofrece al momento, de la distracción. Finalmente hay una tercera forma de aburrimiento: el que puede llegar inesperadamente cuando menos lo esperamos (cuando el domingo por la tarde caminamos por las calles de una gran ciudad) y en la cual todo ente, incluido el yo, cae en la indiferencia; es el aburrimiento que pone frente a la problemática radical del ente en su totalidad.

En fin, destituyendo al futuro de su función constitutiva, el sufrimiento destituye a la muerte de su significación definitiva. La muerte, dicho de otro modo, no aparece más como el sentido último de la temporalidad.

En cuarto y último lugar, cabe decir que el sufrimiento obra la fragmentación del relato y la disyunción de tiempos. El sufrimiento opera la disyunción del tiempo subjetivo y del tiempo objetivo y suspende la potencia mediadora y unificadora del relato, puesto que una narración reducida a un sólo suceso no es una verdadera narración. El orden lineal del relato no es la forma circular que caracteriza al lamento en su manifestación.

331. Cf. Id., 350-351. El término alemán es significativo: *Langeweile*, en su origen se escribía separado, *lange Weile*, momento largo, y aún aparece así en Kant, en el sentido de lapso de tiempo que parece no terminar.

332. Cf. R. GARAVENTA, *Noia ed Esperienza del Tempo*, en G. CASERANO (ed.), o.c., pp. 330-333.

330. Cf. R. ALVIRA, “El Sentido del Tiempo y la Integración Psico-Física” en *Anuario Filosófico* 30 (1997) 339.