

**Experiencia y realidad del tiempo  
según Hans-Georg Gadamer.  
Bases para una reflexión filosófica sobre  
la experiencia epocal**

*Jesús Rodolfo Santander*  
Universidad Autónoma de Puebla

Para comprender mejor las situaciones vividas por los hombres en el presente o en el pasado, nuestra conciencia histórica nos exige referirlas a una de las épocas incluidas dentro del curso de una historia en la que nos representamos ciertas líneas divisorias que separarían realmente unas épocas históricas de otras. Hablamos entonces de transición de una época a otra y las caracterizamos por ciertos acontecimientos históricos que les son peculiares o por el diferente proyecto fundamental que las sustenta o por el elan característico que las anima —como me ha ocurrido hacerlo a mí mismo en un trabajo reciente.<sup>1</sup> Sin embargo, es raro que alguien se pregunte acerca de si en general nos asiste algún derecho para justificar nuestra pretensión de hablar de diferencias reales entre las épocas. Quizás la pregunta no llega a plantearse porque uno se imagina al tiempo, incluso al tiempo histórico, como un flujo continuo, homogéneo y re-

---

<sup>1</sup> Santander, J.R.: "El presupuesto humanista del moderno desarrollo tecnológico (algunas implicaciones ontológicas)", *Escritos*, revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, No. 19-20, enero-diciembre de 1999, pp. 205 a 232, y "Desarrollo moderno y nihilismo", *Elementos*, revista de ciencia y cultura de la UAP, No. 38, vol. 7, julio-agosto del 2000, p. 9 y ss.

gular, dando por sentado que esas divisiones no pueden ser más que puntos de referencias convencionales —y hasta arbitrarios— puestos por nuestro espíritu para no extraviarse en el curso igual del tiempo, simples esquemas que tienen sólo la finalidad práctica de organizar un material histórico en sí mismo caótico. ¿Pero qué hay de verdad en esto? ¿Es siempre el tiempo histórico, con sus épocas históricas, con sus transiciones, con sus acontecimientos, nada más que construcción de nuestro espíritu? ¿O todo eso tiene que ver de alguna manera con la realidad misma del tiempo histórico? ¿Pero acaso puede hablarse de una *realidad* del tiempo histórico? Y si es así, ¿en qué tipos de experiencia se nos vuelve manifiesto? ¿Cómo describir esa *experiencia*? Apenas planteamos estas preguntas relativas al tiempo histórico, cuando ya advertimos que la respuesta a ellas depende de otras, a las que hay que responder antes de encontrar respuestas a las primeras: ¿Puede en general hablarse de una *realidad* del tiempo? ¿De qué manera? ¿Hay acaso una *experiencia* del tiempo? ¿Podemos saber si el tiempo es real sin saber qué es el tiempo? ¿Qué es, entonces, el tiempo? ¿No será el tiempo una ilusión? ¿O un enigma? ¿No es la cuestión *especulativa* del ser del tiempo una cuestión mal planteada, un pseudoproblema?

Por cierto, preguntas como éstas no son tan nuevas. En el círculo de la cultura occidental, la cuestión del tiempo comienza con el origen de la filosofía y la acompaña en toda su historia, aunque nunca fue tratada de manera tan acuciante como en el siglo que acaba. En otro lugar indiqué los motivos de ese interés y me ocupé también con la reflexión sobre el tiempo en esa historia, particularmente con la de algunos filósofos del siglo XX, poniendo de relieve el aporte de Martin Heidegger en la época de *El Ser y el Tiempo* (1927).<sup>2</sup> En este escrito no quiero

<sup>2</sup> Santander, J.R.: "La meditación del tiempo en filosofía (tiempo y metafísica)". *Morphé*, revista de Ciencias del Lenguaje, No. 11-12, junio 94- julio 95, pp. 7 a 130. Ver también: *El tiempo interrogado por los filósofos*. Cuadernos de trabajo No. 36 del Centro de Ciencias del Lenguaje, UAP, 1999.

tratar más que de ciertos aspectos de la investigación de su discípulo Hans-Georg Gadamer; sólo aquellos que responden a las cuestiones acerca del tiempo que se suscitaron en el párrafo anterior. Atenderé, entonces, a las que se refieren a la experiencia y realidad del tiempo y, de manera particular, a las que conciernen a la experiencia histórica de época. En la medida en que con su trabajo hermenéutico-filosófico nos aclara algunos aspectos del sentido último de esta experiencia, Gadamer puede ofrecernos algunas perspectivas que nos ayuden a cimentar las bases de una reflexión sobre la experiencia epocal, esto es, de una reflexión que no toma por objeto este o aquel fenómeno particular dentro de una época, sino a una época como tal y al tránsito que lleva de una a otra. Ahora, para comprender los aspectos de la investigación de Gadamer que tocan al sentido de esa experiencia temporal y al carácter de la transición, es indispensable que antes nos ocupemos con algunos presupuestos de los que aquella depende de una u otra manera, a saber, con (I) su manera de abordar la cuestión del ser del tiempo y de los resultados logrados por la investigación de su maestro, los que me limitaré a mencionar; (II) su manera de situarse frente al fenómeno del tiempo vacío, documentado en la tradición aristotélica; (III) su intento de pensar el tiempo desde el tiempo del mundo, revisando la interpretación tradicional del concepto platónico de eternidad y apelando a la doctrina del tiempo orgánico; (IV) de la cual depende inmediatamente su investigación sobre la experiencia histórica epocal, de la que nos ocuparemos en último término.

## I

Para comenzar debe recordarse que Heidegger dedujo el tiempo mundano, en tanto horizonte de la Cura, a partir de la temporalidad original del ser-ahí y de su esencial constitución como Cura, esto, sin olvidar el significado que, para la cuestión del tiempo, tienen sus análisis "críticos" del concepto de ser-ante-

los ojos (*Vorhandenheit*) y de otros conceptos de la metafísica. Junto a lo anterior, debe mencionarse aquí, por la importancia que le reconoce Gadamer para su propia investigación, la puesta en cuestión por parte de Heidegger de los conceptos de sujeto y de conciencia en la obra mencionada y su propuesta de pensar *el sí mismo* (*Selbst*) como estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del ser-ahí (*Dasein*). Y también que, con el vuelco que sufre su reflexión conocido como el giro (*die Kehre*), del que habla la *Carta sobre el Humanismo* (1946), se opera una inversión completa de su pensamiento,<sup>3</sup> que toca a la manera en que el ser-ahí (la relación del hombre al ser) debe pensarse, pues con ella el peso de la “relación” del hombre y del ser en la comprensión y en el proyecto, queda del lado del Ser. El Ser no es puesto o construido (como hoy se tiende a decir), en la comprensión (*Verstehen*) por el proyecto (*Entwurf*). El término “Ser”, en el sentido de Heidegger, no debe entenderse a la manera tradicional como el más general, abstracto y atemporal de los conceptos, ya que, si es verdad que el Ser se da (*Es gibt*) —hablando por los poetas y pensadores esenciales— eso significa que el Ser se destina (*schickt*) al hombre dándole cada vez, su esencia histórica (*geschichtlich*) en el mismo acontecimiento (*Ereignis*) único en el que también instituye una época. El Ser tiene así una historia y ésta se articula en épocas que se constituyen por los acontecimientos del Ser. Ser-ahí significa, después del giro, el acontecimiento del Ser.

Gadamer estima que, desde la situación alcanzada por la meditación de su maestro, se abre una vía por la que puede lograr nuevos resultados. Así, reitera la cuestión del ser del tiempo y lleva adelante la investigación de éste, enriqueciéndola con su trabajo hermenéutico. En su meditación también él quiere, si-

<sup>3</sup> En la época de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, en Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Band 65, Vittorio Klostermann, 1994, cuya primera edición sólo fue publicada en 1989, aunque había surgido más de cincuenta años antes.

guiendo el hilo conductor de dicha cuestión, recuperar fenómenos temporales mediante una reinterpretación de algunos textos fundamentales del pensamiento transmitidos por la tradición occidental, en los cuales, si se sabe atravesar la espesa capa de interpretaciones con que han sido recubiertos a través de los siglos, pueden encontrarse, encubiertos, algunos aspectos esenciales de esos fenómenos. Su método hermenéutico no se aparta, al menos en este asunto, de la así llamada “destrucción” heideggeriana de aquellos conceptos de la metafísica que en general encubren los fenómenos originales, pues Gadamer también los pone en cuestión, no para destruirlos, sino para restituir el fenómeno original del tiempo negado por esos conceptos. Es por esto que su método hermenéutico también es fenomenológico —y no porque el tiempo se constituya como objeto de la conciencia. No es su propósito agregar una interpretación más, sino hacer presente, en un diálogo con la tradición a través de los textos, a “la cosa misma” (*die Sache selbst*). De esa cosa, por otra parte, ya tenemos siempre algún tipo de *experiencia* en el trato que tenemos con ella, pues el tiempo está implicado en nuestra existencia entera; no sólo cuando lo medimos, no sólo en la “planeación de nuestras actividades” o en la “división cotidiana del tiempo”, sino también en “la experiencia de la juventud y de la vejez”, en “la irrevocabilidad del pasado”, en la “certeza de nuestra propia muerte, innata (*eingeboren*) a la vida”. Es inevitable que cuando un hombre comienza a reflexionar sobre su vida y sobre su experiencia se pregunte, entonces, qué es realmente el tiempo; sólo que, al plantearse esta pregunta se le presenta, ni más ni menos, lo que para Gadamer es “uno de los más profundos enigmas con que la humanidad se enfrenta cuando trata de comprender su propia existencia”.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Gadamer, H.-G.: “Die Zeitanschauung des Abendlandes”, en *Gesammelte Werke* 4, Band 4, Neuere Philosophie II. UTB für Wissenschaften, Mohr, Siebeck, Tübingen, 1987, p. 119. Desde luego, no se trata aquí del concepto de experiencia deshistorizada de la ciencia. Cfr. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 421.

Es difícil no ver en “la cosa misma” un fundamento ontológico, desde luego si no se toma el término “ontológico” en un sentido pre-heideggeriano, como un orden puesto más allá del tiempo. La constante referencia a “la cosa misma” en la obra de Gadamer, no deja ninguna duda acerca de que se trata de una instancia fundamental y, en materia de interpretación, decisiva. En el sentido indicado, su método es también ontológico, lo que también puede verse en su reflexión sobre el tiempo. Al reflexionar sobre el tiempo estando a la escucha de la voz de la tradición en su diálogo con los grandes textos del pensamiento occidental de Alcmeón a Hölderlin, tampoco se aparta Gadamer de la idea de su maestro, de que el Ser habla por los poetas y pensadores esenciales.

Con ocasión del 80 aniversario de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer escribe en 1969 un trabajo titulado “Über leere und erfüllte Zeit”,<sup>5</sup> en el cual se deja interpelar por el enigma del tiempo. De este trabajo nos ocuparemos en lo que sigue, por el interés que ofrece para nuestro propósito. En él exhibe, con los textos que evoca de manera densa y breve, una familiaridad lograda gracias al trato asiduo con ellos y sin duda, a su gran arte de intérprete. Allí, como tantos otros antes que él, el autor de *Verdad y Método* cede a la “ineludible tentación especulativa” de preguntarse por el ser del tiempo, sin desanimarse por el dilema señalado por Agustín de Hipona en las *Confesiones* cuando se quiere responder a esa pregunta (“si nadie me lo pregunta qué es el tiempo, lo sé, pero desde que alguien me lo pregunta y quiero responder, ya no lo sé”), pues al fin y al cabo este dilema afectaría, según él, al pensamiento en todas las cuestiones fundamentales de la filosofía. En efecto, el pensamiento —que en Gadamer no puede suponerse reflexionando en el vacío sino situado históricamente en una tradición y determinado

<sup>5</sup> Gadamer, H.-G.: “Über leere und erfüllte Zeit”, en *Gesammelte Werke* 4, Band 4, Neuere Philosophie II. UTB für Wissenschaften, Mohr, Siebeck, Tübingen, 1987.

por ciertos *pre*-juicios y *pre*-conceptos— tiene al interrogar, como yendo de suyo, una cierta comprensión previa “de término medio” sobre el asunto o cosa acerca de la cual se interroga, de manera tal que la tarea que se da el pensamiento de poner frente a sí la ‘cosa’ para comprenderla mejor, debe afrontar el hecho de que la ‘cosa’ se le sustrae, regresando con insistencia, una y otra vez, a la opinión establecida como evidente, absorbiéndose de nuevo en eso que va de suyo, sin dejar por otra parte de ejercer una atracción cierta sobre él. No obstante, es preciso reconocer que cuando nos preguntamos qué es el tiempo, la pregunta sufre un enredo particular y la dificultad se vuelve particularmente aguda, dado que la cuestión ha estado dominada desde la ontología griega por una cierta manera de comprender al ser, en la cual se ha entendido lo que es como lo que está *presente*, pero sin que nunca se advirtiera que el presupuesto de esa comprensión del ser era justamente el tiempo —el tiempo como horizonte del ser. Desde ese presupuesto —que pasó inadvertido hasta que en el siglo XX Heidegger viera la necesidad de sacarlo a la luz y ponerlo en cuestión— pudo suponerse que el tiempo podía ser entendido desde *el ahora*, dado que sólo el ahora parece ser real en el tiempo, ya que mientras el ahora es, el futuro y el pasado no son, pues el futuro todavía no es y el pasado ya no es. En realidad, tampoco el evanescente ahora es, ya que “lo que ahora es, siempre de nuevo es ya pasado” y entonces no sólo ya no es posible comprender, desde ese ahora que no es, el futuro y el pasado que no son, sino que tampoco es posible entender que el conjunto íntegro (*das Ganze*) de esas tres dimensiones *es* el tiempo.<sup>6</sup> Así, los conceptos de la ontología griega no dan cuenta de la realidad del tiempo.

No debería creerse, empero, que el problema se plantea sólo a causa de esos conceptos, como si no estuviéramos nada más que frente a un pseudoproblema legado por la ontología griega. Con independencia de las respuestas que a la pregunta por la

<sup>6</sup> *Idem.*, p. 138.

realidad del tiempo (*ob die Zeit überhaupt eine Realität hat*) hayan podido darse —afirmándose a veces la realidad del tiempo, como en Aristóteles, concibiéndose otras veces, como en Kant, en tanto forma *a priori* de la subjetividad en la que se dan las cosas reales, otras, cediendo a la tentación de suprimirlo completamente por no ver en el tiempo, frente a las cosas reales, más que apariencia— lo cierto es que la pregunta especulativa de si hay tiempo ha mantenido en suspenso al pensar a lo largo de la filosofía occidental y que este hecho nos está diciendo que el problema proviene de la cosa misma.<sup>7</sup> Ha mantenido en suspenso a la filosofía, no al mito o a la ciencia moderna.

Por más que en la religión y en el mito se reflejan el enigma del fin y del comienzo, de la muerte y del nacimiento, de la nada y del ser, y que allí parezcan ofrecerse una multitud de respuestas, en rigor no podrá haber en ellas ninguna respuesta real al enigma del tiempo, pues “allí no se tematiza el ser del tiempo con los medios del concepto”. De esta manera, en la investigación de la pregunta por el ser del tiempo, la primacía la tiene el concepto. Gadamer justifica dicha primacía en una decisión histórica: para interrogar, el Occidente se decide desde el comienzo de su historia por el camino del concepto. Es decir, por la filosofía, pues el asunto de la filosofía es el concepto; la vía del concepto, el camino de la filosofía. Así, la pregunta por el ser del tiempo no fue posible más que cuando irrumpió la voluntad de saber racional (*Aufbruch rationalen Wissenwollens*), esto es, cuando el pensamiento griego abandona el mito y sustituye “la imaginación mítica” por un pensamiento que se somete a la exigencia racional y así funda la ciencia, esto es, la matemática, la astronomía, la música, la medicina, y en unión con ellas, también la pregunta por el todo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Gadamer, H.-G.: “Die Zeitanschauung des Abendlandes”, pp. 119-120.

## II

Mas la física moderna abandonará esa pregunta, la cual será sustituida y escondida por el problema de “la medición del tiempo y la observación cuantificante del movimiento”, que es lo que a ella verdaderamente le interesa. Es que, para llevar a cabo esas medidas, la física sólo tenía necesidad de pensar un “tiempo vacío” (*die leere Zeit*), imaginando un flujo regular que puede medirse independientemente de las cosas que están en él, como el “tiempo absoluto” de Newton. En esta expresión de Newton no habría que tratar de reconocer un concepto que responda a la pregunta especulativa por la realidad o apariencia del tiempo, sino sólo una “extrapolación de las condiciones inmanentes de la medida del tiempo”. El tiempo vacío no es el tiempo al que nos enfrentamos en la experiencia original del tiempo, descubierta o redescubierta por Martin Heidegger en la época de *El Ser y el Tiempo*,<sup>9</sup> pues aquél no es, como lo mostrará el examen de Gadamer, el tiempo original sino un tiempo derivado que se constituye en cierto tipo de experiencias y sólo bajo ciertas condiciones. Para ver esto más claramente, preguntémosnos: ¿en qué tipo de experiencias se constituye?, ¿cuáles son esas condiciones de experiencia (*Erfahrungsbedingungen*) que hacen posible que el tiempo aparezca como vacío?

Cuando queremos determinar esas condiciones, advertimos por lo pronto que no sólo en la física de Newton encontramos como presupuesto un tiempo vacío, sino también en otras experiencias como, por ejemplo, en la del trabajo en tanto fuente de toda producción humana material y cultural o, de manera más general aún, en la acción racional de un hombre determinada por fines. Si de esta última habían hablado muchos, por cierto, en la antigüedad griega, es a Aristóteles a quien se refiere Gadamer, pues es él quien descubre, en la pre-visión que hallamos en la acción racional que se orienta por fines y escoge los medios

<sup>9</sup> Santander, J.R.: “La meditación del tiempo en filosofía”, p. 74 y ss.

adecuados para su cumplimiento, un “sentido para el tiempo”. En la acción en vista a fines, ese sentido para el tiempo es “primariamente sentido para el futuro”. Previsión será entonces “ver anticipadamente lo que todavía no es, para recorrer el espacio de tiempo que se abre desde lo anticipado hasta la presentación y hasta su admisión como presente”.<sup>10</sup> El espacio temporal así abierto hasta el logro del fin, lo experimentamos como duración. En tanto tiempo *para* el fin, la duración se constituye como un tiempo disponible, libre y vacío. Podemos *disponer* de ese tiempo gracias a que toda otra cosa atractiva que pueda interesarnos, si no responde al fin que domina la acción, se eclipsa por la anticipación presente en nuestro espíritu de dicho fin, de modo que ese tiempo queda *libre* y disponible para el fin de la acción y, si se mira desde el punto de vista del fin que debe llenarlo (*ausfüllen*), también hay que decir que la duración es un tiempo vacío.

También encontramos un tiempo semejante, vacío, si miramos —sin alejarnos del camino de Aristóteles— hacia el trabajo pensado filosóficamente por Hegel (antes que Marx) en la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre la base de la inhibición del deseo son allí posibles el trabajo y, en general, la cultura humana, porque tal inhibición permite la renuncia al presente en vista de un logro futuro. Por la inhibición del deseo se constituye aquí un tiempo vacío que además debe ser administrado. Disponemos, de esta manera, de un tiempo vacío que hemos proyectado para ser llenado por esta o aquella finalidad y tenemos que administrarlo. La vaciedad de ese tiempo vacío es *constituida*, señala Gadamer, por el anteproyecto de administrarlo.<sup>11</sup>

Que el tiempo vacío, disponible, administrable, se ha constituido, significa que no es el tiempo original de la existencia,

<sup>10</sup> “...vorausnehmend sehen, was noch nicht ist, und eben damit die Spanne des Vorausgenommenen zu dem Gegenwärtigen durchmessen und es als gegenwärtig annehmen.” H.-G. Gadamer: “Über leere und erfüllte Zeit”, p. 139.

<sup>11</sup> “Der Vorentwurf der zu verwaltenden Zeit konstituiert also die Leere der Zeit”, *Idem*, p. 140.

sino un tiempo derivado. Toda disposición del tiempo es también una forma de temporalidad impropia (*uneigentliche Zeitlichkeit*), porque todo “contar con” presupone la temporalidad originaria, que es la del ser-ahí, quien es, él mismo, temporal (*zeitlich*) y sabe de su muerte. Es éste, un saber esencial de la finitud de nuestro existir que, cuando se hace presente en nuestro ánimo por la angustia, quiebra cualquier ilusión de seguir disponiendo indefinidamente de tiempo para nuestros proyectos. ¿Pero es esta experiencia negativa del tiempo como obstáculo real y definitivo ya la experiencia en la que se nos da el tiempo en sí mismo? Todavía no, si el tiempo se nos descubre sólo como un obstáculo que ofrece resistencia a nuestros proyectos. Sin duda, una experiencia negativa del tiempo se nos da también en otras situaciones, como las que evoca Gadamer, en las que, por ejemplo, una ayuda no llega a tiempo y decimos: “demasiado tarde”, o cuando nos falta tiempo, o en las decisiones que tomamos a cada momento (en las decisiones algo queda siempre definitivamente atrás); pero en la vida de todos los días seguimos pensando que el tiempo persevera en su presencia y abrigamos por lo regular la pertinaz ilusión de poder disponer siempre de él, y sólo en la experiencia del límite la negatividad del tiempo es insoslayable. La cuestión es aquí, para Gadamer, si lo que experimentamos como resistencia hostil es el tiempo mismo o si esa resistencia no se da más bien por el hecho de que nuestros propósitos se vuelven inalcanzables. Y la cuestión que se presenta, entonces, al espíritu es la de si el tiempo puede tener alguna realidad frente a las cosas que esperamos del tiempo —de un tiempo del que además “se piensa siempre que pasa, pero nunca que surge”. En este recodo de la reflexión, parece de pronto que el tiempo se volatilizara y fuera nada. ¿Qué puede, en efecto, ser la realidad del tiempo? ¿Acaso el tiempo es algo? ¿En qué experiencia se nos da?<sup>12</sup>

<sup>12</sup> *Idem*, p. 141.

Parecería que se nos muestra en sí mismo cuando, no teniendo nada qué hacer, buscamos un pasatiempo para pasar unas horas muertas, pues el tiempo parece entonces estar como algo presente, un poco como cuando nos aburrimos. En el aburrimiento no sabemos qué hacer y la duración vacía se alarga. Puede parecernos un tiempo indisponible porque de hecho no disponemos de él, pero, en realidad, si no lo hacemos es sólo en razón de que no hay nada en vista, de que no hay proyectos, y cuando un nuevo proyecto se presenta y logra interesarnos, el aburrimiento desaparece, y esto no puede significar sino que el aburrimiento queda referido al volver a reaparecer de los proyectos. En ese sentido es también un tiempo “con el que se cuenta”. Lo mismo se corrobora en otras experiencias descritas por Gadamer, por ejemplo, cuando, porque el tiempo pasa, nos sentimos privados de un momento gozoso y administramos el tiempo para hacerlo durar. Tampoco cuando, esperando a alguien que no llega, decimos que la espera “se hace eterna”, la experiencia se refiere al tiempo mismo, sino sólo a lo esperado.

En suma, en esas experiencias de tiempo vacío, el tiempo sólo aparece como un horizonte fantasmal que tiene que ser llenado: sólo co-mentado, pero no mentado como tal.<sup>13</sup> ¿Dónde, en fin, se experimenta la realidad del tiempo?

Gadamer se vuelve sobre el hecho, ya señalado por Schelling, de la angustia por la conservación de sí misma que se eleva desde el propio centro de la criatura. En ella, el tiempo no es experimentado como “un horizonte vacío que abraza (*umfängt*) todo lo que encontramos en el tiempo” sino como un tiempo no constituido, frente al cual el tiempo del mundo (*Weltzeit*) nos aparece como un tiempo secundario.<sup>14</sup> Al respecto no olvidemos que, en *El Ser y el Tiempo*, Heidegger había derivado este “tiempo del mundo como horizonte de la Cura del ser-ahí caciente” desde la temporalidad originaria del ser-ahí; es decir,

<sup>13</sup> Gadamer lo dice con esta fórmula: *non in re, sed in apprehensione*.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 142.

desde esa temporalidad en la que “consiste” en cada caso el ser del ser-ahí, la que por cierto no puede ser una entidad general, pues es el propio tiempo del ser-ahí del caso. Tal temporalidad no sólo no se deja pensar “como mero fenómeno horizontal de la conciencia del tiempo” sino que excluye también la posibilidad de que se hable a su propósito, de un tiempo constituido como objeto, de modo que si Gadamer habla de la “realidad” del tiempo, no quiere decir, entonces, *objeto* (*Gegenstand*) de la conciencia. A comprender lo anterior nos ayuda recordar, en primer lugar, la crítica de la *Vorhandenheit* llevada a cabo por Heidegger en esa obra y, en segundo lugar, su puesta en cuestión de las nociones de sujeto y conciencia, junto con su propuesta de pensar el sí mismo como la *Erschlossenheit* del *Dasein* en *El Ser y el Tiempo* (1927), y considerar más tarde, en la *Carta sobre el Humanismo* (1946), al *Da-sein* como *Ereignis*, el acontecimiento del Ser.<sup>15</sup> Gadamer recuerda que *El Ser y el Tiempo* ya no se preguntaba por el sí mismo del ser-ahí sino por el “ahí” como estructura ontológica de la decisión anticipatoria y, con el giro, ésta se definirá como el acontecimiento Ser. La temporalidad originaria no es ya sólo el ser *sido* y el ser futuro del existir humano que se comprende en su ser, sino el “acontecimiento del ser en el cual se interpenetran los horizontes del pasado y del futuro de manera que el *Ser-ahí* tiene lugar. No sólo el ser-ahí proyectándose en su ser tiene una estructura y está en la base del proyecto de todo horizonte dentro del cual el Curarse de la Cura se comprende y llega a su cumplimiento. Tiempo es que el Ser tenga lugar (*sich ereignet*).”<sup>16</sup>

### III

Hasta aquí Gadamer no ha ido mucho más allá del círculo de cuestiones en el que se mueve el pensamiento de Heidegger

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

sobre el tiempo, pero a la luz de ese pensamiento, y gracias a los resultados obtenidos por aquél, ahora, apoyándose en una relectura de algunos textos de la tradición se anima a seguir el camino yendo más allá de la experiencia original del tiempo del ser-ahí que se sabe finito. Mirando ahora no ya del lado aristotélico, como lo había hecho en relación con la experiencia del tiempo vacío y realizado, sino del lado platónico, Gadamer llamará la atención hacia otros fenómenos de tiempo “real”, entendiendo que, desde las posiciones ganadas por Heidegger, se había liberado la temporalidad (*Zeitlichkeit*) de la “negación” —yo diría—<sup>17</sup> que había sufrido por parte de la *Vorhandenheit*, de manera que no había necesidad de seguirla pensando como “simple fenómeno horizontal de la conciencia del tiempo”, pudiéndose redescubrir, esto es, sacar a luz de nuevo y ahora comprender mejor, en su verdadera significación, a esos fenómenos. Así procederá con la revisión de la doctrina de Plotino según la cual el tiempo debe comprenderse a partir de la eternidad y encontrará que no hay en la tradición griega en general, ni en el pensamiento platónico en particular, nada de lo que nosotros pensamos, bajo la influencia del preconcepto cristiano de la diferencia entre ser creado y ser increado, cuando decimos “eternidad”. Cuando Platón dice que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad utiliza para ésta *Aion*, y este término alude a un fenómeno temporal, pues primero significó “tiempo de vida” y sólo a partir de ese sentido llegó a significar “duración ilimitada”. Entonces, ¿qué quería decir Platón con la definición mencionada? Pensaba en el tiempo de vida del alma del mundo que anima al universo —concebido éste como un ser vivo— y más precisamente pensaba en su duración ilimitada, a la que él ponía por encima de todo (*überlegen*) y a la que consideraba distinta al pasar de nuestra efímera realidad sensible.

<sup>17</sup> Santander, J.R.: “La meditación del tiempo...”, p. 11 y ss.

Este primer resultado de su encuesta decide a Gadamer a no pensar en adelante al tiempo desde la eternidad, sino desde el tiempo del mundo. A esto le anima que la doctrina escolástica del *aevum* excluyera al ser creado de la eternidad y separara, de ésta última, al tiempo del ángel, y sobre todo que la doctrina del tiempo orgánico ya lo hubiera ensayado. De esta última doctrina, que nace en Plotino y se desarrolla mucho más tarde con F. Von Baader y Schelling, vislumbraba Gadamer una chispa ya en unas antiguas palabras del pensamiento griego atribuidas al médico Alcmeón: “Los hombres tienen que morir porque no han aprendido a unir el fin con el comienzo.” Desde el inicio del pensamiento griego habría apuntado la doctrina del tiempo orgánico a esa conciencia de la vida que observaba en ella, su constitución rítmica, repetitiva, ligada a un proceso circular y a la idea de la propia conservación en el curso de su regeneración. A los dioses inmortales no les faltaba esa capacidad propia de la *physis* de renovarse que, por otra parte, les hacía ignorar la muerte, pero que, como consecuencia de esto último, les impedía ser verdaderos individuos, de manera tal que el status de los dioses olímpicos habrían estado más cerca, para la conciencia griega, del status de los seres vivientes que, en el ciclo de la vida de la naturaleza, no se reproducen como individuos sino como especie. Tal conciencia de la vida habría a la vez ofrecido a la humanidad su primera conciencia de sí misma, que habría sido captada, en lo que respecta a Grecia, ya en los tiempos presocráticos por la sentencia de Alcmeón. Los hombres no logran permanecer y lo saben, porque no logran participar en ese proceso circular de la *physis* que permite a ésta, a diferencia de los seres muertos, volver a comenzar y, de este modo, regenerarse rítmicamente y conservarse en una presencia constante. Su situación es comparable a la de una semilla en la que —habría dicho Schelling— se separa su pasado cuando ella, sin poder volver más al comienzo, sale de esa especie de eternidad en la que se encuentra antes de dar origen al tiempo de la planta. En el caso del hombre, la intuición de ese fracaso “modifica la

temporalidad que pertenece a su conciencia de la vida". Al salir los hombres del círculo de la vida por su fracaso en volver al comienzo, tiene lugar una separación primigenia (*Urscheidung*) en la que se segregan (*scheiden*) el futuro y el pasado, hasta ese momento indiferenciados, constituyéndose una esencia que ahora tiene un pasado y un tiempo de vida, una esencia que es mortal, y que recibe su sí mismo, individualizándose como individuo particular. Con la separación primigenia comienza el curso de una vida que se despliega y se articula en las edades de la vida. Es propio del tiempo orgánico, que se constituyan separaciones en el curso de ella, pero no como cortes que separaran el futuro y el pasado en el proceso infinito de un tiempo que pasa, sino como fases de presente que poseen un más temprano posible y más tarde posible. La experiencia del niño que se hace joven no es la conciencia de un flujo que en cada momento pasa de un modo continuo, como cuando se mide el tiempo. Volverse joven no es una conciencia temporal del tiempo continuo que pasa, sino una "determinación específica de lo que tiene su propio tiempo". Cuando se entra a una nueva edad y se deja tras sí otra, hay un inmediato producirse de lo nuevo y hundirse de lo viejo —esa inversión súbita (*Umschlag*) en la que Heráclito pensaba cuando decía: "los niños arrojan sus juguetes cuando se hacen grandes". La experiencia de la edad (hacerse joven o hacerse viejo) es la experiencia de un llegar a ser otro, sin duda una experiencia de transformación, pero no transformación en un sustrato que permanece, a la manera aristotélica, sino "en la inmediatez del haber llegado a ser otro".<sup>18</sup> Si se considera con atención, notamos que la transformación (*Veränderung*), rechazada hacia la no transformación, se reúne con el presente en el cual lo viviente se mantiene. Con esto, lo que Gadamer está describiendo es el estatuto de ser del presente, que corresponde al *Aion*, al tiempo de vida como tal, que no es alcanzado por ninguna de las transformaciones que constituyen el curso de la vida. Si quiere com-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 146, 147.

prender mejor el tiempo de vida tendrá que examinar esa noción elaborada por Plotino. Por lo demás, el propio Plotino había dicho que quien trata de comprender qué es el tiempo tiene que pensar en el *Aion*. Con *Aion*, Plotino habría pensado la forma de ser correspondiente a la esencia de la vida, el brillo del ser que irradia de la vida en tanto vida. Si Plotino adopta la división entre ser inteligible y sensible de Platón y sigue viendo en las ideas el ser verdadero, en cambio, delimita al *Aion* frente a la identidad (*Selbigkeit*) e independencia (*Selbst-ständigkeit*) de aquéllas, pensándolo con una constitución de ser que no es ni pura identidad ni pura independencia, por tanto no a partir de la eternidad (*Ewigkeit*), sino a partir del estar en movimiento (*Bewegtsein*). El *Aion* puede experimentarse como tal en la conciencia de la vida como un tiempo anterior al paso de uno a lo otro y puede compararse a la infancia que, antes de separarse pasado y futuro, es plenitud sin diferencias.<sup>19</sup> En el *Aion*, todo es a la vez. Englobando todo sin tener partes, es presencia completa sin pasado o futuro separados, pero no es una presencia vacía sino plena de infinitas posibilidades.<sup>20</sup>

La estructura del *Aion* describe la estructura del tiempo de la vida (*Lebendigkeit*), es decir, de lo que permanece siendo uno y lo mismo en todo cambio y articulación de fases de vida; pero no debe entenderse esta identidad como la de un yo idéntico que se mantiene a través de todos los cambios, sino como la plena identidad de la vida con ella misma que lleva a cumplimiento el presente por la permanente virtualidad de sus posibilidades. Esta identidad del ser viviente es comparable, en la especulación medieval, al modo de ser del ángel, cuya temporalidad es el *Aevum* sin la continuidad de un yo.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Idem.*, p. 147.

<sup>20</sup> *Idem.*, p. 140.

<sup>21</sup> *Idem.*, p. 148.

## IV

Sobre la base de los resultados anteriores, Gadamer cree poder hacer justicia ahora a la experiencia histórica. Tampoco la temporalidad histórica será en primer lugar, el tiempo medido, pues, incluso cuando se la mide, no se trata de una simple subordinación del acontecer histórico a la periodicidad de la naturaleza o del cielo. En efecto, se trata, para la conciencia histórica, de tener una visión de conjunto de ese acontecer y para eso, lo importante es saber dónde establecer, en el curso continuo del tiempo, el corte desde el cual debe comenzar la medición para computar el tiempo, esto es, desde qué acontecimiento. Aquí se encuentra el fenómeno de la época. La palabra viene del griego. La palabra griega 'epoché' designó al principio una constelación que, por su retorno, establecía un tipo de corte a partir del cual comenzaba para el astrónomo un nuevo ciclo del movimiento de las estrellas. Cerrando un ciclo y comenzando uno nuevo, el retorno de la constelación articulaba el devenir cósmico permitiendo al astrónomo ver el ciclo en su totalidad.<sup>22</sup>

Algo comparable ocurre en la experiencia histórica. Para tener una vista de conjunto del acontecer histórico, también la conciencia histórica necesita articular el curso del acontecer por divisiones de época. Por cierto no todo el mundo estará de acuerdo sobre el momento que establece la línea divisoria. Si el fantasma del nominalismo se asoma ahora, puede sugerir suspicazmente que acaso tales divisiones no sean más que "un procedimiento arbitrario de descripción, clasificación y ordenamiento de hechos históricos", nada más que construcciones arbitrarias de nuestro espíritu. ¿Qué son entonces las divisiones que separan una época de otra? ¿No corresponden a la cosa mis-

<sup>22</sup> En la entrada *epojé, -és*, el *Diccionario Griego Sebastián* lo dice de esta manera: "Punto en que un astro parece pararse al llegar a su apogeo". La palabra también significó: "época, era, fecha"; "detención, interrupción, obstáculo, impedimento, cesación"; "suspensión del juicio; duda".

ma de que se trata? ¿Qué es propiamente una época? Ya la discusión que se lleva en el campo de la historiografía sobre la división de las épocas indica a Gadamer que los historiadores no quieren establecer los cortes en cualquier parte sino sólo allí donde es justificado hacerlo, esto es, para decirlo con Platón, en las *articulaciones (Gelenke)* de la cosa misma. Ahora bien, lo que debe ser exhibido cuando se quiere comprender de qué manera se articula el tiempo histórico en épocas es precisamente la cosa misma —y aquí esto significa: el tiempo histórico mismo. Y a esto se aplica Gadamer cuando, después de haber recordado los pasajes de Alcmeón, Platón, Plotino, en continuidad con estos, interroga al poeta Friedrich Hölderlin.

Para saber qué es una época, Gadamer busca un indicio en la expresión: "un acontecimiento que hace época" (*epochemachendes Ereignis*). Esta señala, si dejamos de lado el uso vacío que se le da en los *media* donde cualquier acontecimiento hace época, hacia un acontecimiento que establece una cesura (*setzt einen Einschnitt*) y al hacerlo, pone como viejo lo que estaba antes, como nuevo lo que viene después. Dicho esto, nos encontramos aquí, con la dialéctica de lo nuevo y de lo viejo. Los conceptos de lo viejo y de lo nuevo están regularmente sujetos a inestabilidad interna, pues lo nuevo envejece rápido y lo viejo se muestra como nuevo. La dialéctica se detiene sólo cuando lo nuevo no se limita a ser saludado antes de envejecer, ni lo viejo a pasar y quedar olvidado antes de volver a aparecer renovado, sino cuando lo despedimos como a un viejo buen amigo que la muerte separa de nosotros. En la despedida, lo viejo se separa de los momentos indeterminados del futuro y comienza a reposar en sí mismo. Y así como nuestro amigo no desaparece simplemente con su muerte sino que gana un cierto tipo de presencia —la de la figura, que en la despedida gana una esencia permanente— así también con la experiencia de la época. No hay en ella olvido sino conocimiento (*Erkenntnis*). Y también necesidad: "en la experiencia de la época siempre encontraremos una experiencia de la despedida o, mejor, de la necesidad de la des-

pedida".<sup>23</sup> La despedida de lo viejo es necesaria porque su separación no depende de nosotros sino de un acontecimiento que hace época, que no es un acontecimiento cualquiera, sino aquél que, por encima de nuestra voluntad, decide el corte que separa lo viejo de lo nuevo estableciendo así una discontinuidad en el flujo uniforme del tiempo que pasa. Lo viejo se hunde y nuestra mirada lo abarca, a la vez que —subrayemos este 'a la vez' (*zumal*)— nos sentimos temerosos ante un futuro desconocido que comienza, inquietos porque todas las relaciones habituales cambian de forma sin que podamos saber a ciencia cierta, aunque presentimos alguno, cuál es el nuevo centro de gravedad. Es fácil comprender el interés y la pertinencia de estas consideraciones, si las referimos a la situación que, en el paso de un milenio a otro estamos viviendo en un mundo cuyo rostro cambia aceleradamente.

Gadamer quiere dar un paso más para mostrar que el verdadero ser del tiempo es la transición (*Übergang*). En la separación del pasado *determinado* y en la espera incierta del futuro *indeterminado* que a la vez experimentamos en la despedida, estamos en transición. La transición es el carácter que determina la descrita experiencia del tiempo en la despedida. ¿Pero cómo debe entenderse la 'transición'? ¿Acaso debe asimilarse la transición al *ahora* de la ontología griega —ese ahora a doble referencia— que, sin permanecer él mismo, une el pasado y el futuro ligando lo anterior con lo posterior y asegura así la continuidad del tiempo? No. La experiencia de la transición no es la del constante y uniforme, pasar del tiempo de un lado a otro (*Übergehen*), del ser al no ser, en su fuga incesante, sino la de un ser en transición que logra detener el flujo del tiempo en la experiencia de la despedida y del comienzo. La experiencia de la transición apunta, entonces a un ser-en-transición, esto es, a un ser determinado-indeterminado que sólo llega a existir en la despedida. Como verdadero ser del tiempo, la transición no se li-

<sup>23</sup> Gadamer, H.-G.: "Die Zeitanstauung des Abendlandes", p. 149.

mita a separar; también liga, y así reúne al pasado con el futuro. En ella "todo es a la vez".<sup>24</sup> ¿Pero cómo es esto posible?

Este "todo es a la vez" no es posible porque la transición cambie al ofrecer un aspecto cuando el intérprete mira hacia lo viejo que pasa, no viendo entonces más que decadencia y hundimiento, u otro aspecto cuando aquél mire hacia lo nuevo que llega, no viendo entonces más que surgimiento y comienzo, como si la transición perteneciera tanto al pasado como al futuro, sino porque la transición está en una posición intermedia (*Zwischenstellung*) 'entre' ambos. Es por tal posición que la transición puede dar lugar a la diferencia entre el pasado y el futuro y a la vez a su unión, de manera que podamos "volvemos libres para lo nuevo por la despedida de lo viejo".<sup>25</sup> Sin embargo, preciso es reconocer que no se ve con claridad todavía cómo ella puede fundar esa diferencia y hacernos libres para lo nuevo. ¿Acaso esa posición intermedia puede garantizar sin más que se pueda evitar el malentendido, en el que incurre la ontología griega, de representar el devenir otro del tiempo como la simple mediación dialéctica entre lo nuevo y lo viejo?

Para lograr una mayor aclaración de ese "entre", Gadamer se servirá de una descripción de Friedrich Hölderlin sobre la esencia de la transición. Ella debe evitar tal malentendido. Dicha descripción se encuentra entre las reflexiones del poeta sobre su tragedia *Empédocles*, en un fragmento que lleva el nombre "Sobre el devenir en el perecer" ("Über das Werden im Vergehen").<sup>26</sup> Meditando en el desgarramiento de un contexto europeo en el que el *ancien régime* era brutalmente sacudido en Europa por la Revolución Francesa, pero viendo en la disolución un caos regenerador y saludando a lo nuevo con un ánimo abierto a un futuro indeterminado, infinitamente rico en posibi-

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>26</sup> Hölderlin, F.: *Ensayos*. Trad. Felipe Martínez M., Hiperión, España, 1997, p. 104 y ss.

lidades, en ese escrito de 1799 pensaba Hölderlin en el cambio de mundo vivido por Empédocles, buscando comprender la 'decadencia o transición de la patria', esto es, la emergencia trágica de lo nuevo en momentos en que, bajo los golpes del 'espíritu del tiempo', el antiguo mundo se hundía —no sólo el de Empédocles sino también el suyo.<sup>27</sup> Gadamer señala que Hölderlin eliminó la culpa como agente del drama después de escribir la obra, por las dificultades que, por razón de su carácter inaprehensible, planteaba aquélla al intérprete, poniendo en lugar de la culpa a la despedida y al cumplimiento del tiempo, de modo que no habría que buscar allí otro tema que el de la transición.<sup>28</sup> La figura poética de Empédocles simboliza así la transición, pero la simboliza en contraposición a aquellos (la mayoría de los hombres) que sufren los enredos del destino como ruina, decadencia, hundimiento y ven a la vez con temor el comienzo de un nuevo futuro. De estos puede decirse, con las palabras de la primera redacción del *Empédocles*:

...los más de los hijos de la tierra  
evitan lo inusitado y lo nuevo;  
quedarse en sí mismos, a tal está encaminada  
la vida de las plantas y de los animales.  
En su territorio tienen cuidado  
de durar y a más allá no propende su espíritu en la vida...<sup>29</sup>

En el drama se representa, frente a ellos, la *voluntad* del tiempo que madura (*der Wille der 'reifenden Zeit'*) en la conciencia de un hombre excepcional. Tratemos de acercarnos un poco más a la manera en que Hölderlin entiende la transición.

Es en la transición donde "lo posible se vuelve real y lo efectivamente real se vuelve ideal" ("*Da ist der Übergang 'zwischen*

<sup>27</sup> Bodei, Remo: *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. 1a. ed. 1980, La Balsa de la Medusa, Visor, Milán, 1990, p. 62 y ss.

<sup>28</sup> Gadamer, H.-G.: "Über leere und erfüllte Zeit", p. 150.

<sup>29</sup> Bodei, Remo: *Op. cit.*, p. 64.

*Sein und Nichtsein' als das bezeichnet, worin 'das Mögliche real und das Wirkliche ideal' wird.*"). Esto no quiere decir que, por su doble rostro, la transición permita ver al mismo proceso como hundimiento o como surgimiento y comienzo, según que el intérprete dirija la mirada hacia el pasado o hacia el futuro; ni tampoco que "el disolverse de lo existente fuera, bajo otro aspecto, el comienzo de lo nuevo".<sup>30</sup> La transición de que se trata es una experiencia del tiempo mismo. El madurar del tiempo no es *constituido* por el intérprete (y por esto, en este punto no estamos aquí, aunque haya interpretación de una obra y descripción de un fenómeno, frente a una cuestión sólo hermenéutica o sólo fenomenológica, sino también a una cuestión ontológica) sino por "la indecisión real y la infinitud abierta del acontecer mismo". ¿Cómo puede la transición dar lugar a tal experiencia? En la transición así vivida, el rasgo más destacado no es que "el perecer y el llegar a ser sean a la vez", sino que "lo nuevo llegue a ser justamente porque lo viejo es *recordado* en su disolución". Gracias a la interiorización por el recuerdo de la disolución efectiva, pasado y futuro se congregan en un "todo en todo" (*alles in allem*), había dicho Hölderlin, en el que todo llega a ser a la vez. Del recuerdo interiorizado (*Erinnerung*) "proviene un sentimiento total de la vida". En la transición de un mundo particular a otro, esto es, en el perecer del uno y el emerger del otro, se muestra a su manera el todo, destella el mundo de todos los mundos, el todo que siempre es en todo, centellea el tiempo. Ahora, y este es el punto decisivo en la descripción de Hölderlin para Gadamer, esto es posible sólo por el darse cuenta de la necesidad del hundimiento del pasado: "Lo que otorga su persistencia (*Bestehen*) propia tanto a lo que pasa al recuerdo de la disolución como a lo nuevo que debe seguir a lo pasado, es el comprender (*Einsicht*) la necesidad del hundimiento del pasado".<sup>31</sup> Así, por el recuerdo interiorizado de la diso-

<sup>30</sup> Gadamer, H.-G.: "Über leere und erfüllte Zeit", p. 151.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

lución del pasado, “el futuro se hace libre en su determinación propia pero todavía incierta”, a la vez que el mundo pasado y terminado se afirma en su ser acabado (*vorbei*). El recuerdo de la disolución no tiene entonces el carácter de una disolución real sino ideal.

De una forma que no podría dejar de evocar la *catarsis* trágica de la *Poética* de Aristóteles, Hölderlin considera que al arte de la tragedia le es posible concebir ‘sin temor’ (*furchtlos*) al conflicto y a la muerte. Cosas que en la realidad provocan horror y son inconcebibles, pueden ser comprendidas “por lo conceptual, por lo armónico, por lo vivo”; pero sólo lo pueden gracias a la idealidad ganada por la disolución. El arte hunde aquí sus raíces en un carácter de la temporalidad de la existencia. La descrita experiencia de la temporalidad es una experiencia singular que se expresa de modo ejemplar en la figura de Empédocles —y de manera admirable por el arte del poeta— y, sin embargo, de ninguna manera es exclusiva de la esfera del arte. En ella se trasluce algo universal.

En efecto, de la experiencia del tiempo descrita por Hölderlin puede sacarse esta enseñanza: “en general sólo es capaz de tener un futuro quien puede despedirse, quien puede dejar lo que está detrás de sí o se le sustrae de manera inalcanzable, quien no se aferra al pasado como algo que no puede dejar”.<sup>32</sup> Esta experiencia del tiempo que, decimos, no se circunscribe a la esfera del arte, se corrobora en otras esferas de la existencia con experiencias correspondientes. En la esfera de la psicología individual, con el contra ejemplo del neurótico, quien no es libre frente a su pasado. Es a propósito de él que puede decirse que “por no liberarse de sus ataduras, los hombres no se hacen libres para sus propias posibilidades”.<sup>33</sup> Y en la esfera de la experiencia histórica, que aquí nos interesa especialmente, hay, en la experiencia epocal de la transición, a la vez el poder despedirse del

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

pasado y esa apertura hacia lo nuevo e indeterminado al que como en un “espejismo” se refieren las utopías. En fin, no dejemos de señalar que, del mismo modo que en Heidegger, también en Gadamer hay una estrecha vinculación entre el cambio de época y el cambio de lengua, pues tanto el acontecimiento que hace época como el acontecimiento de una lengua verdaderamente nueva que tiene lugar en una obra poética excepcional, son la expresión de un “todo viviente y particular”.<sup>34</sup>

Para terminar, vuelvo sobre lo expuesto para destacar algunos aspectos.

Renunciando a pensar el tiempo desde una eternidad comprendida a partir del presupuesto metafísico de una diferencia entre ser creado y ser increado, y decidiéndose resueltamente a pensarlo desde el tiempo del mundo, Gadamer no sólo acompañaba a Heidegger en su giro; también volvía la espalda, como su maestro, a la metafísica entendida como negación del tiempo. A la escucha de la voz de la tradición (¿la voz del Ser?) en textos —como diría Heidegger— de “poetas y pensadores esenciales”, Gadamer recupera con su trabajo hermenéutico, una manera olvidada de hablar del tiempo que nos aclara, con una luz antigua —y a la vez nueva para nosotros— el sentido de algunas experiencias en las que el tiempo no se limita a estar mentado o co-mentado, sino que en ellas se nos muestra en sí mismo. Lejos de ser el tiempo una ilusión, esas experiencias acreditan su realidad y legitiman la pregunta que interroga por su ser. Para responder a esa pregunta, se abrió paso hacia el fenómeno del tiempo del mundo, pero no buscó respuestas del lado de Aristóteles. Más bien prestó atención a ciertas intuiciones de Platón, y especialmente de Plotino, las cuales, teniendo su punto de partida en los presocráticos, se desarrollaron mucho más tarde en Schelling con la doctrina del tiempo orgánico, que culminaron con la experiencia de la transición, que fue descrita, de manera muy hermética por Hölderlin cuando reflexionaba sobre su

<sup>34</sup> *Idem*, p. 152.

poema *Empédocles*, y que ha sido objeto de la interpretación de Gadamer a que nos hemos referido. La meditación sobre el tiempo del mundo que así se desplegaba, comenzó destacando, sobre el fondo de la presencia permanente de una *physis* que se renovaba cíclicamente, la efímera presencia de seres vivientes que, por desprenderse de ella al separarse —como lo indicaba Schelling— de su pasado, tiene un tiempo de vida y un curso temporal articulado en edades —o épocas en un curso histórico— las cuales no deben entenderse como una cierta cantidad del tiempo continuo que pasa, sino como una determinación específica de los seres que *tienen* un tiempo. Entre estos últimos está el hombre, en quien la finitud de su propio tiempo se interioriza en la conciencia de esa finitud.

El tiempo del mundo (la *physis* de los presocráticos) se va precisando en el pensamiento platónico y neoplatónico mediante ciertas determinaciones: las de Platón en el *Timeo*, en donde el tiempo del mundo, puesto por encima de todo, es el tiempo de vida de duración ilimitada —aunque no eterna— del alma del mundo; la de Plotino, quien, lejos de tratar de fijar esa duración ilimitada pensándola con las determinaciones de identidad e independencia propias de las ideas platónicas, habría pensado el tiempo del mundo desde su estar en movimiento y así, lo habría comprendido como *Aion*. Este es la forma de ser que corresponde a la esencia de la vida, al brillo del ser que irradia de ella y que, sin tener partes, engloba todo en su presencia plena de potencialidades, en una plenitud sin diferencias, que no es alcanzada por ninguna de las transformaciones que constituyen el curso de la vida, pues es una identidad que permanece siendo una y la misma en todo cambio y articulación de fases de vida; pero no tiene la identidad de un yo y, por esto, es comparable al *Aevum*.

Sobre esta base pueden entenderse las épocas como las fases en las que se articula el tiempo histórico. Lo que establece dónde caen tales articulaciones, son ciertos acontecimientos que separan lo viejo de lo nuevo e instauran una nueva época. Son

acontecimientos decisivos. De ellos no podemos disponer, sino que, más bien, ellos disponen de nosotros. Hemos visto esto con la experiencia de la despedida.

Trátese de la muerte de un ser querido, de la transición de una época a otra, en la despedida siempre se separa el pasado y se hunde lo viejo sin por ello desaparecer, pues gana una cierta presencia permanente y cierta figura. Frente al pasado que se separa en la despedida nos sentimos a la vez temerosos frente a un futuro indeterminado que comienza. En la despedida estamos en transición. Apelando a Hölderlin, Gadamer da un paso importante y determina como transición al ser del tiempo. Esta no debe entenderse como si el tiempo pasara del ser al no ser, pues el ser en transición logra detener el tiempo. La transición no sólo separa, sino que sobre todo liga y así reúne el pasado con el futuro, de modo que en ella todo es a la vez. Todo está en que se comprenda la necesidad del hundimiento del pasado; si eso ocurre, el pasado se afirma en su ser acabado y el recuerdo de la disolución no tiene el carácter de una disolución real, dolorosa, sino ideal, de manera que ahora puede liberarse para nosotros el futuro en su determinación propia, aunque todavía incierta.

Volvamos, para concluir, sobre Empédocles. A quienes nos toca vivir en un mundo como el de hoy, sujeto a mutaciones tan profundas y veloces que parecen anunciar una nueva época, la figura de Empédocles puede dar un ejemplo nada desestimable de cómo hay que comportarse en la transición, pues ella traduce con fuerza, una voluntad que quiere la consumación del tiempo. Por otra parte, simbolizando una transición en la que lo nuevo llega a ser nuevo porque lo viejo es recordado en su disolución, la figura de Empédocles nos está señalando una experiencia en la que el tiempo mismo se hace patente, si es verdad que, en el recuerdo de la disolución efectiva, el pasado y el futuro se congregan en un “todo en todo”, en el que destella el mundo de todos los mundos y centellea el tiempo.