

CAPÍTULO I

Concepto eónico

αἰὼν παῖς ἔστι παιζῶν, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆη.
HERÁCLITO, D.-K. 22 B 52.

El concepto eónico se encuentra en la base de diferentes filosofías y religiones para aludir a una suerte de pre-tiempo, prototiempo o “modelo del tiempo”, idea-límite que otorgaría fundamento a lo que los demás conceptos caracterizan como tiempo. El concepto eónico de tiempo significaría, entonces, una realidad que está más allá del cualquier división y medida, cuya nota fundamental es la ausencia de cualquier cambio, de tal modo que, como veremos, es el único concepto de tiempo que no se puede emparentar con el cambio y el movimiento. Si, como creemos, tiempo y cambio son inseparables, hemos de concluir que el concepto eónico de tiempo tiene una naturaleza analógica y derivada de otros conceptos de tiempo, los cuales se toman como punto de partida para la concepción de un tiempo dotado de una existencia eminente que estaría, a su vez, en la base de cualquier otro tiempo, venga caracterizado por el concepto que viniere.

Etimológicamente, αἰὼν es el “siempre”, la duración sin límites, sin pasado ni futuro. Ferrater Mora⁴², basándose en J. Benveniste, afirma que αἰὼν, en su significado más originario, hacía referencia a “fuerza de vida” o “fuente de vitalidad”, puesto que deriva del tema *ayu- o del tema *yu- (de ahí *iuvenis*). Desde este significado primigenio pasó a designar el concepto “vida”, y de la noción de “vida” a la de “tiempo de la vida”, como afirma A. J. Festugière. En cualquier caso, αἰὼν asume el significa-

42. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, 1991), vol. IV, voz “tiempo”.

do, a partir de Homero y Hesíodo, de “tiempo determinado”, o sea, la duración de la existencia individual⁴³. De aquí nace su conexión con el concepto de μοῖρα, destino, en el sentido de la parte de la vida asignada a cada uno⁴⁴. De hecho, según Desanti, el término αἰών, quizá por suponerse ligado a la persistencia de la fuerza vital que hace ser al individuo, significaba en los poemas homéricos *la vida en su fuerza de expansión*. Cicerón lo vertió al latín como *aetas*, la vida en su persistencia⁴⁵, fiel a su sentido prístino, al igual que Platón, quien nos habla del αἰών de los mortales, que es frágil y amenazado.

Posteriormente, el vocablo αἰών se usó para significar “eternidad”. Festugière explica los motivos de tal cambio al indicar que ya en el siglo V a.C. se produjo entre algunos trágicos griegos una extensión del concepto “período de la vida” al concepto “de un cabo a otro de la vida”. Al ser concebido en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en “vida sin fin”, y desde esta vida interminable pasó a significar la “eternidad”, de ahí que Platón, enriqueciendo la semántica del término, usara para este último concepto el término αἰών al escribir que el tiempo, χρόνος, es la imagen móvil del αἰών⁴⁶, es decir, de la eternidad. Igualmente, Aristóteles trasladó el concepto de “edad” al de “edad del cielo entero”⁴⁷ y, por consiguiente, al de “eternidad”; desde entonces, αἰών pasó a tener el sentido de “tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin”, “totalidad del tiempo” y aun “modelo del tiempo”⁴⁸.

1. CONCEPTO EÓNICO EN PLATÓN Y EL NEOPLATONISMO

El concepto eónico hace referencia a una realidad caracterizada de modo peculiar. Entre las notas que la determinan, una de las fundamentales es la de que cualquier otra realidad denotada por el término “tiempo” en cualesquiera otros conceptos guarda con ella una relación de filiación. De hecho, ya en el *Timeo*, Platón, fundado en la metafísica del ser de Parménides, concreta esta relación en los términos αἰών y χρόνος, emparentados en su pensamiento con los de ser y devenir.

43. Cf. HOMERO, *Iliada* V 685; IX 415.

44. Cf. PÍNDARO, *Istmica* VII 41 y *Olímpica* II 12.

45. Cf. J. T. DESANTI, *Réflexions sur le Temps* (Paris, 1992), p. 54.

46. Cf. PLATÓN, *Timeo*, 37d.

47. Cf. ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 9, 279a 2-30

48. No obstante, ambos significados de αἰών debieron coexistir por un cierto período, como lo muestra el hecho de que Empédocles use el término en el sentido de tiempo interminable o eternidad en el fragmento 16 y en el de tiempo determinado de la existencia en el 17. Cf. D.-K. 31 B 16-17.

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo (...). Éstas son todas partes del tiempo y el “era” y el “será” son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el “es”, y el “era” y el “será” conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo, pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número⁴⁹.

No es difícil concluir de la lectura del texto platónico la existencia de un estado de cosas antes de que comenzara el mundo. Este antes sería más bien lógico que temporal, puesto que, según el texto platónico, sería necesario suponer un estado atemporal del universo, una especie de “prototiempo mítico” que nos permita ulteriormente pensar el tiempo tal como es caracterizado por el concepto cósmico. Un universo sin tiempo (sin orden, pero vivo, eterno, pero incapaz de manifestación) es la condición de posibilidad de un cosmos⁵⁰. Este *status* atemporal sería la eternidad, una idea a la cual Platón constituye en el “original” del tiempo cósmico, es decir, del perpetuo movimiento circular de las esferas celestes, entendido éste como una copia “inmediata” de aquella. El tiempo, caracterizado por cualquier otro concepto distinto del eónico, *no* existe, pues, para las realidades eternas y compete solamente a lo corruptible, puesto que el tiempo (*χρόνος*) para Platón es sólo la “imagen móvil de la eternidad (*αἰών*)”, una especie de desarrollo del es a través del era y del será que es una creación del demiurgo, a modo de etapa ulterior en la constitución del universo. Sería, así, una realidad *ante omnia*, que da su sentido a toda una concepción cosmológica. En Platón se percibe claramente la exigencia de un primer referente que permita hablar de un tiempo único, precisamente por derivar de ese primer y único referente.

49. PLATÓN, *Timeo* 37c-38a.

50. Cf. A. SÁNCHEZ, *Tiempo y Sentido* (Madrid, 1998), pp. 201-202, n. 29.

Esta necesidad será reiterada, como veremos, constantemente a lo largo de la historia del pensamiento.

Una vez que el demiurgo hubo creado el "alma" del mundo, es decir, el universo con capacidad de moverse a sí mismo, y junto a ella el orden del movimiento de los astros en torno a la tierra, deseó aún mejorar su obra. El mundo visible debía ser una réplica perfecta del mundo de las ideas, el cual se mantiene en un equilibrio perfectamente regulado por tener la estructura perfecta de un organismo viviente. Por ello, la réplica debía poseer igualmente movimientos regulares de perfección matemática, que son los que se pueden contemplar en el cielo. A fin de hacer este universo visible de los astros en rotación más semejante aún a su modelo ideal, el demiurgo creó el tiempo, esa realidad que describirá el concepto cósmico de tiempo. Al mundo ideal, a cuya imagen ha sido formado este mundo visible y su temporalidad, le compete algo así como un eterno "tiempo vital" (αἰών), que carece de todo límite, modelado sobre un orden matemático racional que, en cuanto tal, carece de cambio, de movimiento y de fin. Es un perenne⁵¹ "estar allí" que el tiempo cósmico imita bajo la forma de movimiento. La eternidad platónica es pura duración en la que nada sucede, porque, desde siempre, todo está en ella. Es una totalidad a la que nada le falta, constituida por la presencia simultánea e inmediata de todo a todo.

Las ideas platónicas serían desarrolladas siglos después por Plotino, quien, igualmente, hace derivar el tiempo no eónico de la eternidad. Para resolver el problema de las relaciones entre ambos⁵², se vuelve hacia la eternidad, por ser ésta consustancial a la verdadera realidad, la realidad divina que no tiene pasado ni futuro, pues permanece siempre la misma en su perfección inmutable. Al contemplarla y volverse similar a ella el alma participa de la eternidad. Una vez establecida la verdadera y única realidad del tiempo eónico, los discursos que Plotino elabora en su *Enneada III* acerca del tiempo no eónico son difíciles de comprender. La razón no es otra que el hecho de que están contruidos acudiendo indistintamente a los conceptos cósmico, cronológico y fenomenológico (este último merced a una proyección de la vida del alma individual al Alma cósmica).

En efecto, Plotino defiende la tesis de que el movimiento está en el tiempo. Pero si esto es así, añade, el tiempo no puede ser movimiento, por-

51. La posición de Platón no carece de ambigüedad, en tanto que parece oscilar entre una concepción atemporal, podríamos decir parmenídea, de la eternidad de las ideas (Cf. *Timeo* 37e 4 ss.) y la aplicación sistemática al mundo de las ideas de la expresión αἰών, que hace concebirlo como una entidad eterna más bien en un sentido de continuidad, es decir, al modo melisiano (Cf. *Timeo*, 35a 2, 38a 3, 48e 6, 50c 5, 51a 1).

52. Cf. PLOTINO, *Enneadas III*, 7, 1.

que “una cosa es aquello en lo que está el movimiento y otra el movimiento mismo”⁵³. Efectivamente, si el tiempo se identificara con el movimiento sensible, no habría un solo tiempo, sino muchos, argumento que ya había defendido Aristóteles. Si, por otra parte, el tiempo fuera la medida del movimiento, a la manera del número, sería posible comprenderlo en tanto patrón (de medida) que permite la comparación entre diversos ritmos de cambio. Pero, en este caso, ¿cómo poder dar cuenta de lo instantáneo o del movimiento continuo, irregular? ¿Cómo referirse a la duración de los objetos en reposo? Tanto lo que cambia como lo que está en reposo dura, es decir, según Plotino, está en el tiempo. Además, si el tiempo se redujera a una medida, debería tener una naturaleza propia independiente de aquello que es medido por ella. Una cosa es el tiempo y otra determinada cantidad de él⁵⁴, cantidad que será la que determine el concepto cronológico, como veremos. Plotino, pues, distinguirá entre el tiempo en sí mismo y su medida física; con ello anticipará la distinción de Barrow y Newton entre tiempo absoluto y tiempo relativo.

Si alguien dijera que el movimiento de la rotación celeste mide el tiempo en cierto modo y en lo posible en cuanto que manifiesta en su propia dimensión la dimensión del tiempo, la cual no sería posible captar ni comprender de otro modo, tal aclaración no sería desatinada. Síguese que lo medido –esto es, lo manifestado– por la rotación, será el tiempo; no generado por la rotación, sino lo manifestado⁵⁵.

Así, el tiempo no es sólo aquello en lo que todas las cosas devienen, sino que es preciso que sea lo que es anteriormente a todo movimiento propio de este mundo sensible. Plotino sostiene que “como el mundo se mueve en el Alma universal que es su sitio, se mueve también en el tiempo que esta alma lleva en sí”⁵⁶. Aquello que en el mundo sensible entendemos por tiempo se encuentra como eternidad en el mundo pleno del espíritu. El primero, como había sentenciado Platón, constituye la imagen, imitación o reflejo de la segunda, la eternidad, que, para Plotino, es la vida del espíritu (el *Noûs* o Inteligencia que piensa la Esencia inteligible), su actualidad infinita misma.

Lo que permanece de este modo, o sea, la cosa misma que permanece siendo lo que es: actividad de vida que permanece por sí misma vuelta hacia

53. Id., III, 7,8.

54. CÉ. M. D. ILLESCAS, “Pensar el Tiempo desde la Eternidad. Comentario al Libro Séptimo de la Tercera Enéada de Plotino” en *Revista de Filosofía* 92 (1998) 213.

55. PLOTINO, *Enneadas* III, 7, 12.

56. Id., III, 7,11.

aquél y en aquél y que no desmiente ni su ser ni su vivir, llevará consigo el ser eternidad⁵⁷. Antes de que hubiese anterioridad y posterioridad –continúa Plotino– el tiempo que no existía reposaba en el seno del Ser mismo. Pero una naturaleza activa (el Alma universal), que deseaba ser dueña de sí misma, poseerse ella misma y agregar sin descanso al presente (un momento tras otro), se puso en movimiento, y el tiempo se puso en movimiento con ella (...). Así el Alma universal, al producir el mundo sensible, movido no por el movimiento inteligible, sino por aquel que no es sino su imagen, trabajando en hacer este movimiento semejante al primero, ha comenzado por volverse temporal ella misma, engendrando el tiempo en lugar de la eternidad y después ha sometido su obra (el mundo sensible) al tiempo y ha abarcado en el tiempo toda la existencia y todas las revoluciones del mundo⁵⁸.

El movimiento primero (de la Inteligencia) da origen por emanación al tiempo, propiamente hablando lo hace durar. Del movimiento propio del Alma es de donde han emanado originariamente lo anterior y lo posterior.

Por ser una imagen que imita la eternidad, el tiempo no eónico carece de existencia fuera del Alma. Como el tiempo es la magnitud de la vida propia del Alma cósmica, su curso debe ser único y homogéneo, continuidad pura, infinito o perpetuo y circular (por acercarse a la perfección de la eternidad sin ser absolutamente perfecto). El tiempo ha nacido con el universo, pues es la propia acción del Alma la que ha producido este último, al hacerse ella misma temporal.

En la misma línea, Damascio de Damasco, la última cabeza de la escuela ateniense en la época de su clausura por Justiniano en el 529, concebía un tiempo “primitivo”, “substancial” o “prototiempo”, que ya no es la eternidad misma, sino un recurso intermedio para salvar el vacío existente entre la eternidad siempre estática y los siempre cambiantes tiempo y movimiento. Mientras el tiempo mide aquellos movimientos que están fuera del alma, el “prototiempo” mide aquellos de dentro del alma. Ambos, en cuanto medida, estarían emparentados con la concepción subyacente al concepto cronológico de tiempo. Ahora bien, mientras el primero es un flujo continuo y puede ser considerado desde un punto de vista numérico o de medida, este último debe verse desde un punto de vista ontológico como una permanencia esencial. Finalmente, Damascio sostiene que si consideramos el tiempo como una idea, es decir, algo separado de las meras apariencias, estamos aludiendo al tiempo sustancial o primitivo, independiente del devenir y del flujo. De nuevo, la separación

57. Id., III, 7, 6.

58. Id., III, 7, 11. Hemos variado la traducción de la edición citada en la bibliografía.

posteriormente consagrada por Newton entre el tiempo absoluto y el relativo, consecuentes lógicos de la eternidad.

2. CONCEPTO EÓNICO EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

El concepto eónico de tiempo no se ha limitado a la reflexión filosófica. Patente es que muchos pensadores, especialmente en la órbita platónica, han urdido una matriz pretemporal del tiempo, pero no lo es menos que las religiones han incorporado generalmente a su doctrina la existencia de un prototempo que es origen del tiempo o, en su defecto, de un *escatotiempo*, que sucede al tiempo mismo y le otorga consumación. En el cristianismo primitivo, el término αἰών, en su acepción temporal, tanto en singular como en plural, designa una duración más o menos larga, que puede ser:

1) el tiempo en su extensión total, ilimitada en las dos direcciones, es decir, la eternidad, pero no entendida en el sentido platónico de opuesta al tiempo, de suspensión del tiempo, sino intuida como un tiempo infinito, como un flujo infinito del tiempo;

2) el tiempo limitado en las dos direcciones, encuadrado por la creación y por el fin del mundo, idéntico al “αἰών presente”;

3) los tiempos limitados en una dirección e ilimitados en otra, ya sea el tiempo anterior a la creación (ἐκ τοῦ αἰῶνος), del cual ésta constituye el límite (es ilimitado, infinito, remontando hacia el pasado y sólo en esta acepción es eterno), ya sea el tiempo que se extiende más allá del αἰών presente; este αἰών μέλλων empieza con el fin del mundo y tiene, por ello, un punto de partida, pero carece de límite hacia el porvenir y sólo es eterno en esta acepción⁵⁹.

Así pues, para los cristianos primitivos, la eternidad es un tiempo infinito, o lo que es lo mismo, el tiempo es una fracción de la eternidad, como lo prueba el hecho de que el término αἰών exprese tanto la eternidad cuanto un tiempo limitado⁶⁰.

59. Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el Tiempo* (Barcelona, 1968), pp. 36-37.

60. En esta segunda acepción, como tiempo limitado, podría concebirse la eternidad (αἰών) como la sucesión infinita de los αἰῶνες, de los cuales el Nuevo Testamento conoce tres: 1) el que precede a la creación, en el que la historia de la revelación está ya preparada en el plan divino y en el Logos; 2) el situado entre la creación y el fin del mundo, el αἰών presente; 3) el αἰών que viene, en el que se hallan los acontecimientos finales, que se expresa con categorías políticas –el “reino de Dios” de los evangelios– o espaciales –“el cielo nuevo y la tierra nueva” del Apocalipsis–. A esta división tripartita en el judaísmo se superpone una bipartita que distingue entre este αἰών y el αἰών venidero, estando separados ambos por la venida del Mesías, situada en el futuro para el judaísmo y en el pasado para el cristianismo. Cf. Id., pp. 50-67. Cf. A. PIÑERO, *Tiempo e Historia en el Judaísmo y Cristianismo antiguos* en AA.VV., *Símpoio sobre el Tiempo*, pp. 105-106.

Las ideas neoplatónicas y protocristianas son recogidas por San Agustín, quien desarrolla sus tesis sobre el tiempo en el marco de una pregunta por la eternidad de Dios, el cual, anterior a todo pasado y posterior a todo futuro, siempre está simultáneamente presente a sí mismo, de modo que no cabe concebir coexistencia eterna entre Dios y el tiempo no eónico, pues Dios perdura y el tiempo, si perdurase, ya no sería tiempo. Si no perdura, el tiempo ha de tener un origen. En *La Ciudad de Dios*⁶¹, Agustín afirma que la distinción entre tiempo y eternidad es que sin movimiento y cambio no hay tiempo. En *De Genesi ad litteram* sostiene que el tiempo comenzó a recorrer su curso con el movimiento de las creaturas, idea que repite en las *Confesiones*, donde insiste en que el tiempo es producido por los cambios en las cosas, iniciados los cuales habría ya tiempo y cambio, y no habría verdadera eternidad ni verdadera inmortalidad⁶².

Consiguientemente, el tiempo de las creaturas, sea cual fuere, según la concepción agustiniana es una creatura, cuya fuente "eónica" es la conciencia angélica, esa Luz que fue lo primero que Dios creó. Para entender la visión de Agustín, debemos retrotraernos a las raíces del tiempo, es decir, a su origen en el "movimiento" espiritual en la mente de los ángeles.

Los "días" del Génesis, según se nos relata en *De Genesi ad litteram*, son "momentos", sucesivos pero atemporales, en los que Dios ilumina su primera creación, los ángeles, con el conocimiento de sus Ideas, las *rationes*, por medio de las cuales el resto de la creación será hecha. En la *Ciudad de Dios* profundiza en la idea de este tiempo "atemporal" previo a la creación:

El tiempo [comienza] en algún movimiento cambiante en el cual una cosa viene antes y otra después porque no pueden existir todas simultáneamente. Así pues, si antes de la creación del cielo había alguna cosa tal en los movimientos de los ángeles y por lo cual el tiempo ya existía y los ángeles se movían temporalmente desde el momento en que fueron hechos, así han existido durante todo el tiempo, dado que el tiempo vino al ser junto con ellos⁶³.

Así pues, *tempus nullum est ante mundum*, es decir, el tiempo no existe antes de existir el universo, por lo que su existencia depende de la existencia del mundo sensible⁶⁴.

61. Cf. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XI, 6.

62. "*Tam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas*". SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 7, 9.

63. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XII, 15,1.

64. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos* I, 2,3.

La visión de Agustín sobre la relación de los ángeles con el tiempo cambió significativamente entre el tiempo en que escribió las *Confesiones* y el tiempo en que escribió *La Ciudad de Dios*. La posición de Agustín se hace más clara cuando reconocemos que en la cuestión del origen del tiempo Agustín adscribe a su Cielo de los Cielos o mente angélica exactamente el rol que Plotino daba al Alma del Mundo. Agustín sigue aquí la tradición neoplatónica, en la cual cada ser bajo el Uno lleva una doble vida dinámica, volviéndose hacia su origen en una ἐπιστροφή para compartir la naturaleza de su fuente, pero al mismo tiempo, generando un ser inferior, menos perfecto, más múltiple que él mismo. Atemporalmente emanada desde el Νοῦς eterno, el Alma, escribe Plotino,

contenía una facultad inquieta, siempre deseosa de trasladar a cualquier parte lo que vio en el Reino Auténtico (...). Para introducir el cosmos en el ser, el Alma primero puso a un lado su eternidad y se revistió con el Tiempo⁶⁵.

El tiempo, pues, viene definido como la Vida del Alma en movimiento. De este modo, Agustín sigue a Plotino al localizar el origen del tiempo en una inteligencia nacida de la eternidad cuya contemplación de las Formas divinas le lleva a experimentar “movimientos” sucesivos. El tratamiento de Agustín del Cielo de los Cielos como atemporal y temporal está prefigurado en Plotino. Como el Alma de Plotino, el Cielo de los Cielos de Agustín es atemporal en tanto permanece unido a su fuente eterna y temporal en cuanto que es la multiplicidad ordenada en su comprensión lo que da origen al tiempo. El mundo temporal, al menos *en cuanto* temporal, es hecho por Dios a través de la conciencia angélica. Unido al presente eterno de Dios, el Cielo de los Cielos genera el tiempo por la sucesión de sus pensamientos, una sucesión que ella misma es no-temporal, pero que da origen al tiempo. De este modo, la distensión presente de la mente humana que es el tiempo que podemos medir es una imagen de la extensión atemporal de la mente angélica que da origen al movimiento, al cambio, al tiempo en la creación⁶⁶.

Tomás de Aquino, por su parte, funda también el tiempo en la eternidad de Dios. Tras mostrar que sólo Dios es eterno y que sólo a él pertenece la eternidad como cosa propia, Tomás precisa la diferencia entre la eternidad y el tiempo: aquélla es una simultaneidad total, éste una sucesión. El intermediario entre el tiempo y la eternidad es el *aevum*:

65. PLOTINO, *Enneadas* III, 7, 11.

66. Cf. K. A. ROGERS, “St. Augustine on Time and Eternity” en *American Catholic Philosophical Quarterly* LXX, n. 2 (1996) 218-219.

el tiempo tiene antes y después; el *aevum* no tiene antes y después en sí, pero se le pueden unir; la eternidad, en cambio, no tiene antes ni después, ni es compatible con ellos⁶⁷.

Sólo existe un único *aevum*, igual que existe un único tiempo. Puesto que la eternidad del mundo no se podría mostrar de forma racional, y puesto que sucede lo mismo con la tesis contraria –“*quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur*”⁶⁸–, Tomás postula que el tiempo del mundo no se deriva de su propia eternidad, sino de un pretiempo que le sobrepasa, la eternidad divina que, con la creación, da origen al tiempo.

3. CONCEPTO EÓNICO EN EL PENSAMIENTO MÍTICO

La suposición de un prototiempos atemporal, único “tiempo verdadero”, ha dado como resultado la creencia en una serie de edades míticas, fuentes o destinos del tiempo histórico, que no son en sí mismas temporales en sentido histórico. Para tratar de comprender y dominar el tiempo y la historia y satisfacer las propias aspiraciones o conjurar los temores, las sociedades humanas han imaginado la existencia en el pasado o en el futuro de épocas excepcionalmente felices o catastróficas y a veces las han inscrito en una serie de edades según un cierto orden, las cuales, dicho sea de paso, han introducido en el dominio del tiempo y de la historia la idea del período y de la coherencia en la sucesión de períodos.

La mayor parte de las religiones, en su afán de proporcionar al hombre una explicación de la propia historia, coloca una edad mítica, feliz, si no perfecta, al inicio del universo, una “edad de oro”. A veces suponen otra edad venturosa en el fin de los tiempos. Ésta es, muy frecuentemente, una repetición de la edad inicial, especialmente en el caso de las religiones del “eterno retorno”, que hacen pasar al mundo y a la humanidad a través de

67. “*Tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjugi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur*”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5c.

68. Id., I, q. 46, a. 2c. La doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, supuestamente equivalente a la afirmación del carácter increado del mismo, ligada a una concepción cíclica de los eventos –que entra en conflicto con la tesis de la unicidad de la Encarnación de Cristo–, es denunciada repetidamente por los Padres griegos y latinos, con particular fuerza por Justino, Taciano, Hipólito, Eusebio y Gregorio de Nisa. No obstante, la obra de la antigüedad más famosa a este respecto es la *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*, obra en griego falsamente atribuida por la tradición manuscrita al apologista Justino, que se confronta directamente con los textos de la *Física* y el *De Caelo* aristotélicos. Data de entre los siglos cuarto y quinto y procede del ámbito del cristianismo siríaco. Cf. M. G. CREPALDI, *Ev ἀρχῆ. Una Confutazione Cristiana della Dottrina Aristotelica del Tempo (Ps. Iust, Confut. 31-38)*, en G. CASERTANO (ed.), o.c., pp. 173-181.

una serie de ciclos que se repiten, aunque tal concepción no está ausente de religiones que poseen una concepción definitiva y lineal del tiempo⁶⁹. La más mítica de todas las edades, aquella en la que se sitúa a veces la edad de oro, es, en ciertos credos, anterior a la creación, cuando el tiempo todavía no existía, y configura una suerte de tiempo originario (*Urzeit*), que tiene su correlato en un tiempo escatológico (*Endzeit*) después del fin del mundo.

Los fenómenos religiosos, que ocurren en el tiempo, son legítima y lógicamente considerados como si ocurrieran en la eternidad, su referente propio. Para la religión y la magia las partes sucesivas del tiempo no son homogéneas: las partes que nos parecen iguales en tamaño no son necesariamente iguales, ni siquiera equivalentes; son homogéneas y equivalentes las partes consideradas semejantes en razón de su ubicación en el calendario. Las propiedades de las partes del tiempo se deducen de sus relaciones con las duraciones concretas que enmarcan. Además, las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo, quiebran las duraciones particulares concretas y la duración abstracta de la que forman parte. De este modo, el tiempo en el que transcurren los asuntos mágicos y religiosos es discontinuo, dado que en su curso hay interrupciones bruscas.

Pero los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí, continuos e indivisibles. Así lo muestran los ritos de entrada y de salida de los que frecuentemente son objeto, los cuales les proporcionan la apariencia de un todo continuo, aun cuando cada intervalo de fechas críticas se encuentre a su vez dividido por otras fechas críticas en intervalos menores. Además, las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que las limitan: lo que se debe producir a lo largo de toda la duración se realiza en su comienzo, al menos en forma de representación, y recíprocamente. La creencia en la persistencia, por un tiempo definido, de los efectos producidos en un momento dado es el principio de desplazamiento de los ritos y de la concentración en fechas escogidas de los que podrían ser repetidos indefinidamente. Por otra parte, en este tiempo mágico-religioso, las partes semejantes, es decir, las que ocupan la misma posición en el calendario, son equivalentes. Las mismas fechas traen aparejados los mismos hechos. Toda la astrología y parte de la ciencia antigua y popular se fundan en este principio. A la inversa, los mismos actos religiosos o mágicos se celebran en las mismas circunstancias de tiempo, es decir, en puntos simétricos de un sistema cualquiera de división del tiempo, sea el calendario común, uno astronómico o cualquier otro.

69. Cf. J. LE GOFF, *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario* (Barcelona, 1991), p. 11.

Prueba de ello es el cuidado con el que, en los rituales concretos, se indican las condiciones temporales para cada rito. Por eso, la determinación de la fecha de Pascua fue una de las preocupaciones centrales del cristianismo primitivo, pues debía celebrarse en el mismo punto temporal que los hechos que conmemoraba. El domingo conmemora con la misma eficacia que la fiesta anual de Pascua el sacrificio de Cristo. Lo que el domingo es a la Pascua, lo es la semana al año y, en la medida en que el año representa el curso entero del tiempo, la semana lo representa también.

El tiempo acaba por representarse, tras ese juego de equivalencias, como una sucesión de puntos equivalentes —que corresponden a los intervalos que los separan, que a su vez se equivalen entre sí— y como una sucesión de partes de magnitud desigual, encabalgadas unas en otras, que se equivalen del mismo modo, valiendo cada punto y cada período respectivamente por el todo. Esto es así de tal manera que los actos religiosos y mágicos pueden cesar sin ser finitos, repetirse sin cambiar, multiplicarse en el tiempo aún permaneciendo únicos y por encima del tiempo que, en realidad, no es sino una sucesión de eternidades. En él, las duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y las duraciones iguales son desiguales.

En suma, el tiempo, para la magia y la religión, no es una cantidad pura, homogénea en todas sus partes, siempre comparable a sí misma y exactamente medible. En los juicios referidos al tiempo aparece algo que no son las consideraciones del más, el menos y lo igual; intervienen consideraciones de aptitud, oportunidad, continuidad, constancia, similitud y las equivalencias no constituyen igualdades. Las unidades de tiempo no son unidades de medida, sino las unidades de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades conduce periódicamente a lo semejante. Son unidades a las cuales la presencia de unas u otras cualidades relativas las vuelve homogéneas o heterogéneas entre sí y las hace susceptibles de prescripciones positivas o tabúes temporales, es decir, las cualifica⁷⁰.

Este carácter peculiar del tiempo eónico ha sido resaltado por los estudios antropológicos y etnológicos, que han puesto de relieve el rechazo que, en general, manifiestan los pueblos primitivos a concebir la historia como una secuencia irreversible de cambios. Lévi-Strauss, en su *Antropología estructural*, distingue estas sociedades, en las que el devenir histórico es anulado, de nuestras sociedades, cuyo motor es precisamente el cambio.

70. Cf. H. HUBERT, *Estudio Sumario sobre la Representación del Tiempo en la Religión y la Magia* en R. RAMOS TORRE (ed.), *Tiempo y Sociedad*, pp. 7-17. Cf. P. A. SOROKIN y R. K. MERTON, *El Tiempo Social: Un Análisis Metodológico y Funcional* en R. RAMOS TORRE (ed.), *Tiempo y Sociedad*, pp. 80-81.

Según Mircea Eliade, en *El mito del eterno retorno*⁷¹, para el hombre primitivo el tiempo profano es ilusorio, puesto que lo real debe existir en un tiempo inmutable –eónico, *in illo tempore*–, nunca en el devenir⁷², de ahí que la realidad de las cosas y las acciones se establezca mediante la suspensión del tiempo profano en el rito, el cual da origen a un tiempo diferente, el tiempo de lo sagrado, el único real, porque sólo lo sagrado es de modo absoluto. El ritual, pues, asociado él mismo a fechas fijas del calendario o a la recurrencia regular de ciertos fenómenos que contribuyen a definir su entorno específico, paradójicamente suspende el tiempo y sitúa a los participantes fuera del curso cotidiano del mismo⁷³. Es más, el devenir, en las sociedades primitivas, debe pararse periódicamente para ser regenerado mediante el rito, que imita un arquetipo divino cuya actualización continua acontece en un sólo instante mítico intemporal. La abolición del devenir tiene su trasunto en el tiempo no lineal de la naturaleza, en la que parece que el tiempo gira sobre sí mismo: las estaciones, mareas, la alternancia día-noche, y sobre todo, como afirma Eliade, las fases lunares, cuya observación es la base de los primeros calendarios y el fundamento de las doctrinas cíclicas del eterno retorno.

Entre los griegos y romanos también existió la creencia en una edad de oro primitiva, a la cual se esperaba retornar. Los mitos que expresan estas concepciones nos han llegado casi siempre a través de textos literarios. La primera expresión coherente de una serie de edades míticas se encuentra en el poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo (VII a.C.). En ella, Hesíodo mezcla dos temas preexistentes: el mito de las cuatro edades, diferenciadas por nombres de metales y colocadas en orden decreciente de perfección (edad de oro, edad de plata, edad de bronce y edad de hierro) y la leyenda de una edad de héroes, insertada entre la tercera y la cuarta

71. Cf. M. ELIADE, *El Mito del Eterno Retorno* (Madrid, 1995), pp. 39-42.

72. El anhelo de escapar del tiempo está, en muchas culturas, movido por un miedo inconsciente –el “terror de la historia”, como lo llama M. Eliade– que se manifiesta en la búsqueda compulsiva de la Tierra Más Allá del Tiempo. Esta búsqueda es el mito fundador de casi todas las culturas humanas. La necesidad humana de dar cuenta del origen de las cosas nos arrastra a un tiempo antes del tiempo, un reino mítico de temporalidad intemporal, un paraíso primigenio, perdido, perfecto y atemporal que, de algún modo, mantiene una relación creadora con el mundo inmediato de lo temporal y lo mortal. Las sociedades tradicionales se rebelan habitualmente contra la noción histórica de tiempo, anhelando en su lugar un retorno periódico al tiempo mítico del comienzo de las cosas, al “Gran Tiempo”. Los símbolos, ritos y rituales de las culturas antiguas representarían un intento de escapar del tiempo profano, histórico y lineal, para acceder a una época mítica o sagrada, separada del tiempo mismo en que es reproducida por la épica por lo que Bajtin denomina una “distancia épica absoluta”. Cf. A. GURJÉVICH, *Las Categorías de la Cultura Medieval* (Barcelona, 1990), p. 120. Véase también D. N. MALTZ, *El Cómputo Primitivo del Tiempo como Sistema Simbólico*, en R. RAMOS TORRE (ed.), *Tiempo y Sociedad*, pp. 340-341.

73. Cf. H. HUBERT, *o.c.*, pp. 2-3.

edad⁷⁴. En *Los trabajos y los días* se habla no sólo de una declinación continua, sino de un retorno a la edad de la raza de oro. La teoría de Hesíodo configura el primer testimonio de lo que A. O. Lovejoy y G. Boas han denominado "primitivismo cronológico"⁷⁵. Por su parte, Arato, en los *Fenómenos*, a diferencia de Hesíodo, no hablará de creaciones sucesivas, sino de la evolución de la misma raza humana a través de tres edades.

74. "En un primer momento, los Inmortales que habitaban las moradas olímpicas crearon una raza áurea de hombres mortales. Éstos existían en época de Crono, cuando él reinaba sobre el cielo, y vivían como dioses con un corazón sin preocupaciones, sin trabajo y miseria, ni siquiera la terrible vejez estaba presente, sino que siempre del mismo aspecto en pies y en manos se regocijaban en los banquetes lejos de todo mal, y morían encadenados por un sueño; tenían toda clase de bienes y la tierra de ricas entrañas espontáneamente producía mucho y abundante fruto; ellos, tranquilos y contentos, compartían sus trabajos con muchos deleites" (vs. 109-119).

"A continuación, una segunda raza, mucho peor, de plata, crearon los que habitan las moradas olímpicas, en nada semejante a la de oro en cuanto a naturaleza e inteligencia; pues durante cien años el niño crecía junto a su prudente madre, retozando de manera muy infantil en su casa, y cuando les había alcanzado la pubertad y les llegaba la edad de la juventud, vivían durante muy poco tiempo con sufrimientos por falta de experiencia, pues no podían apartar unos de otros la temeraria hybris, ni querían rendir culto a los Inmortales, ni sacrificar sobre los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres, según sus costumbres. A éstos, después, Zeus Crónida, irritado, los hizo desaparecer porque no honraban a los bienaventurados dioses que habitan el Olimpo" (vs. 127-138).

"El padre Zeus creó otra tercera raza de hombres mortales, de bronce, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa; a éstos les preocupaban las funestas acciones de Ares y los actos de violencia, no se alimentaban de pan, pues tenían valeroso corazón de acero. ¡Rudos!, gran fuerza y terribles manos nacían de sus hombros sobre robustos miembros. Broncíneas eran sus armas, bronceas sus casas, y con bronce trabajaban, pues no existía el negro hierro. Sometidos por sus propias manos, descendieron a la enmohecida morada del horrible Hades" (vs. 143-152).

"De nuevo Zeus Crónida, sobre la fecunda tierra, creó una cuarta [raza], más justa y mejor, raza divina de héroes, que se llaman semidioses (...). A algunos, el padre Zeus, proporcionándoles vida y costumbres lejos de los hombres, los estableció en los confines de la tierra. Éstos, con un corazón sin preocupaciones, viven en las islas de los bienaventurados, junto al profundo Océano, héroes felices; para ellos la tierra rica en sus entrañas produce fruto dulce como la miel que florece tres veces al año, [lejos de los inmortales, entre éstos reina Crono]" (vs. 156-173).

"Y después no hubiera querido yo estar entre a los hombres de la quinta raza, sino que hubiera querido morir antes o nacer después. Pues ahora existe una edad de hierro; ni de día ni de noche cesarán los hombres de estar agobiados por la fatiga y la miseria; y los dioses les darán arduas preocupaciones, continuamente se mezclarán bienes con males.

Zeus destruirá también esta raza de hombres mortales cuando al nacer resulten encarnados. El padre no será semejante a los hijos, ni los hijos al padre; el huésped no será grato al que da hospitalidad, ni el compañero al compañero, ni el hermano al hermano como antes.

Despreciarán a los padres, tan pronto como lleguen a la vejez (...), no habrá consideración del que es fiel al juramento, ni del justo, ni del bueno; estimarán más al malhechor; la violencia y la justicia estarán en las manos; no habrá respeto (...); no habrá remedio contra el mal" (vs. 174-202). HESÍODO, *Trabajos y Días* (Madrid, 1986), vs.109-203.

75. Cf. A. O. LOVEJOY y G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935, citado por J. LE GOFF, *El Orden de la Memoria*, pp. 21-22.

Platón también se hace eco de las edades míticas y de las diversas fases de la civilización en cuatro obras: *El Político*, *Timeo*, *Critias*, *Las Leyes*.

El punto de encuentro de las concepciones hesiódicas en torno a las edades míticas en la Antigüedad es Ovidio, que difunde en el medievo y en el Renacimiento la felicidad primitiva simbolizada no ya por una raza de oro, sino por una edad de oro. Su descripción está en las *Metamorfosis*, así como en los *Amores*, donde se exponen las tres edades de oro, plata y bronce⁷⁶.

Paralelamente a esto surge una teoría de los ciclos que implica un retorno a la edad de oro, cuya paternidad se atribuyó en la antigüedad a Heráclito, y que fue difundida por los estoicos. El texto clásico más célebre que evoca la eventualidad y la inminencia de un retorno a la edad de oro es la Bucólica IV de Virgilio, donde esa edad y esa raza sustituyen a la de hierro⁷⁷. Su principal fuente es la literatura profética sibilina, que había dado origen al nacimiento de una teoría cíclica de diez edades que terminaban con el retorno a una primera edad feliz.

4. CONCEPTO EÓNICO EN LA HERMENÉUTICA ARTÍSTICA

El tiempo de la obra de arte es un modelo aproximado de la eternidad, puesto que una característica esencial de lo bello es una peculiar atemporalidad, la capacidad de superar las diversas épocas históricas. En un párrafo de la segunda sección de la primera parte de *Verdad y Método*, intitulado "la temporalidad de lo estético", se expone el problema de la conexión dialéctica entre tal atemporalidad y el desarrollo temporal, el transcurrir del tiempo y de la historia, al cual la obra está evidentemente ligada en su esencia. Aquí entra en juego el concepto gadameriano de "identidad hermenéutica": la obra, que por esencia está abierta a infinitas interpretaciones y representaciones, que no tiene propiamente un ser separado de tales interpretaciones siempre diversas, mantiene sin embargo una propia mismidad, manifiesta la unidad e identidad de una forma (*Gebilde*) que está ahí y dirige con su propia fuerza normativa las diversas interpretaciones.

Un ente que es sólo en cuanto es continuamente diverso, es temporal en un sentido más radical que todo cuanto pertenece a la historia⁷⁸.

76. Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* I, 89-150; XV, 60-142; *Amores* III, 8, 35-45.

77. Cf. VIRGLIO, *Bucólica* IV, 4-10.

78. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke* (Tübingen, 1990), Band 1 p. 128.

La experiencia del arte se muestra como un resistir a la transitoriedad de lo fugaz, a la caducidad, al flujo irreversible del tiempo.

El reconocer ve lo permanente en lo fugaz. Esta es la auténtica función del símbolo y del contenido simbólico de todos los lenguajes artísticos: llevar a cumplimiento este proceso⁷⁹.

Gadamer sostiene que hay dos experiencias fundamentales del tiempo. La experiencia normal pragmática es la del "tiempo para algo" (*Zeit für etwas*), el tiempo del que se dispone, que se tiene o no se tiene o se cree no tener. Es un tiempo vacío (*leere Zeit*) que hay que tener para llenar con algo. Frente a ella está una experiencia del tiempo completamente distinta, la del "tiempo lleno" (*erfüllte Zeit*) o "tiempo propio" (*Eigenzeit*), que es el tiempo de la obra de arte y de la fiesta⁸⁰. La obra de arte, al igual que la fiesta, exhibe su tiempo propio: lejos de ser determinada por la duración calculable de su extensión en el tiempo, manifiesta su estructura temporal propia. Toda obra tiene un tiempo suyo.

Sucede en la experiencia del arte que aprendemos en la obra de arte un modo específico del permanecer. Hay un permanecer que se distingue manifiestamente debido a que no es aburrido. Cuanto mayor es la detención con la que nos volvemos y nos abandonamos a ella, tanto más elocuente, más compleja y rica aparece. La esencia de la experiencia temporal del arte está en que aprendemos a permanecer. Es quizá la contrapartida adecuada a nosotros, es decir, finita, de lo que se llama eternidad⁸¹.

Algo similar sucede en la fiesta, en la cual la sucesión rítmica de los actos de trabajo queda superada, suspendida. En el día de fiesta se asiste a algo así como una quieta suspensión del tiempo.

A la fiesta le pertenece una temporalidad propia. (...) La celebración es el modo de ser de la fiesta, y en toda celebración el tiempo deviene el '*nunc stans*' de una actualidad sublime⁸².

El tiempo de la fiesta es el de un gran momento; en ella sucede algo así como la plenificación del instante. En su recurrencia cíclica, la fiesta

79. H. G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen*, en *Gesammelte Werke* (Tübingen, 1993), Band 8, p. 137.

80. Cf. Id., p. 132.

81. Id., p. 136.

82. H. G. GADAMER, *Über die Festlichkeit des Theaters*, en *Gesammelte Werke*, Band 8, p. 297.

“es sacada del flujo del tiempo y como una especie de cósmica conciencia rítmica nos transmite algo de ello”, de manera que no todos los tiempos son iguales en el transcurrir indiferenciado, sino que hay una vuelta del gran instante en la hora de la fiesta⁸³. Al igual que la obra de arte, la fiesta lleva consigo su propio tiempo y con ello detiene el tiempo calculado, el tiempo del cual se dispone.

83. Cf. Id., p. 299.