

RÜDIGER SAFRANSKI, *Tiempo*, trad. de Raúl G. Ballás, Tusquest Editores, Barcelona, 2017, 272 pp. ISBN: 8490663882 .

Una nota de Alfonso Reyes sobre la crítica ateniense indica que el *horror vacui* —miedo al vacío dentro y fuera del espacio tanto conocido como desconocido— era el concepto de realidad entre los griegos. En otras palabras, el abismo infinito de la existencia sería el resultado de un caos preestablecido. O, mejor, se trataría de un tiempo preconcebido que se remonta a la fundación mítica del mundo, al establecimiento de la vida. La relación entre la finitud de la existencia humana y el supuesto “vacío del tiempo” remitía, no por casualidad, al origen de la tradición filosófica o a la fuente de la propia historia de la filosofía. Así, el vacío del tiempo o, mejor, la nada estaba relacionada con el pecado original menos como un problema teológico que entendido como la estructura del tiempo dentro de la historia de la humanidad. Por contraposición, podría decirse, con la perspectiva de Reyes, que el espíritu del orden revelaba el orden del espíritu. Pero Safranski reconocería en la eternidad no tanto la ausencia del tiempo, que también puede entenderse como la presencia del vacío, como la ausencia de conciencia del tiempo. El tiempo es, en última instancia, un trasunto de la fenomenología. Paradójicamente, en un orden menos abstracto, el problema más antiguo de la filosofía sobre la conducta de la vida apelaría, sin embargo, a la necesidad urgente de llevar una vida soportable al reconocer sus rasgos “mortalmente abstractos”.

Por eso, no sería extraño que la causa del *horror vacui* o la nada sea lo que Safranski llamaría “mala infinitud”, el efecto del abuso del tiempo o la existencia del aburrimiento que muestra la conformidad implícita en el punto de vista pagano de un tiempo abierto que, sin embargo, no llega a desviarse de la línea de la temporalidad. Pero el tiempo no es solo temporalidad. Por ejemplo, Pascal vería en el aburrimiento una forma de ateísmo y los románticos descubrirían en el aburrimiento la pérdida de la identidad. El abuso del tiempo, el predominio del aburrimiento, para lo que no siempre se tiene tiempo, al menos de un modo consciente, si no se entiende el tiempo como un problema, hace “cada vez más corto el espacio de tiempo de la atención y cada vez más fragmentada la secuencia de la vivencia” (p. 38). Lo que quedaría entre la atención y la vivencia o la experiencia es la imaginación. Eso es lo decisivo respecto a cualquier concepción del tiempo, y del *Tiempo* del autor. Sea como sea, el tiempo es, también, un orden de la imaginación. Heidegger, que es literalmente el cicerone de Safranski en el libro, a la zaga de sendas biografías intelectuales de Schopenhauer y Nietzsche, suscribiría en la irresolución característica de la nada una indeterminación en que encuentra la mismidad del sujeto

que se reconoce a sí mismo a la vez como todo y como nada. Safranski interpreta la idea de cuidado por parte de Heidegger, tal vez la clave del libro, en estrecha relación con el fenómeno de la previsión, entendida como una facultad que experimentaría el tiempo como “imprevisible”. Sin embargo, cualquier previsión es, por así decirlo, una forma de la eternidad, una imagen de la omnisciencia divina. Pero la lógica final, naturalmente de carácter irrefutable, que acompañaba a un tiempo predeterminado no suponía la ausencia del cuidado, a menos que solo habláramos de cuidar el presente, sin atender a la sucesión natural de los hechos, al descuidar los signos del pasado y el futuro. De hecho, para consolidar su argumento, Safranski recurre, finalmente, a la demanda infinita de seguridad que Ulrich Becht habría estipulado como la necesidad urgente de establecer una sociedad de previsión del riesgo —del riesgo que tiene que ver con el hecho de estar vivo, así como del riesgo que tiene ver con la comprensión del hecho de que estar vivo es más que un riesgo— en que el futuro se presupondría como un “presente ampliado” capaz de asumir, y esto es lo importante, el pasado tal como es. Aunque Safranski sugeriría una lucha permanente contra el hecho inmaterial de que el tiempo se detenga, no es posible que no ocurra nada cuando nada es lo que ocurre todo el tiempo. Ante todo, una ética o control del tiempo, por así decirlo, debería producir más tiempo.

Al tratar de concretar el tiempo en la vida —el tiempo de la vida—, Safranski ha dividido la temporalidad en lo que llamaría la unidad de la acción, el comienzo y la libertad, bajo la condición de la existencia de un pensamiento circular que se supone que llevaría, como decía antes, a considerar que “todo está predeterminado”. Se trataría, ahora, de un tiempo cerrado, sin libertad, absolutamente definido, que mantiene unido el pasado y el porvenir, por el que “no podemos eludir la decisión de lo que hemos de iniciar con lo que podemos hacer y, en consecuencia, [siempre] preguntamos por el principio” (p. 58). La perspectiva o, más bien, la expectativa de regresar constantemente al principio o al comienzo de todas las cosas sería equivalente al hecho de encontrar la acción al principio de todo. En ese sentido, llamaría la atención que la cita de Safranski del *Fausto* de Goethe sobre la *creatio ex nihilo*, que por cierto coincide con la visión actual de la astrofísica, sea considerada como la prueba de que el ser no está en condiciones de conservarse a sí mismo y por tanto requiere de la gracia de Dios como un flujo de amor, cuando se supone que el pensamiento se remontaría a su origen a fin de conocer lo que está aún por venir. En última instancia, el pensamiento, el amor, el conocimiento, incluso la verdad, siempre están o aparecen circunscritos a una comunidad, al menos, por así decirlo, a lo que podríamos llamar en términos generales la comunidad humana. Pero al principio del tiempo, decía Goethe, era la acción. Safranski no recordaría, con Platón o Thoreau, antes que con Heidegger, que literalmente el ocio crea escuela. Por eso, la función de la crítica —de la crítica en general, así como de la crítica filosófica y de la

crítica del tiempo que abarca toda crítica— debería consistir en mostrar, en toda su polaridad y variación, que el presente está preparado para preguntar en la medida en que el porvenir está preparado para responder, manteniendo deliberadamente la expectativa en la pregunta y no en la respuesta.

Es posible que en el capítulo más literario y más conservador del libro, en el que trata el concepto de jugar con el tiempo, Safranski aspirara a dar a la escritura un carácter apriorístico: si el tiempo no es la medida de todas las cosas, la finitud de nuestra existencia tampoco es un problema y, sin embargo, únicamente la música —pensemos en la música de las esferas, por ejemplo— podría trascender la experiencia literaria como una “forma pura” y no el alma o la idea del bien que, en el capítulo sobre el ‘Tiempo pleno y eternidad’, se reduciría a la comprensión simplista de la eternidad como un presente continuo. Pero el tiempo, diría Safranski, se concreta finalmente en un tiempo social o socializado, porque se trata de un tiempo determinado que, precisamente por eso, todo el mundo puede comprender objetivamente como, por ejemplo, en el caso de la puntualidad en que la duración, o la permanencia, se considera por oposición al progreso o el movimiento. La recomendación de Safranski a la sociedad tendría que ver, en consecuencia, con seguir el orden establecido de la desaceleración, la ralentización y la perduración. No obstante, lo que está en el fondo de las cosas estaba también al principio, sobre todo si nuestro punto de vista se mueve de un extremo a otro. Safranski llamaría a eso el tiempo de la vida, lo que podría ser el verdadero comienzo de la filosofía, frente al tiempo del mundo, un mundo sensible y objetivo y, por tanto, ilimitado. Una vida limitada por el *horror vacui* que en cierto modo depende del olvido —a la fuerza olvidamos lo que no conocemos— podría terminar en la culminación del tiempo. Por eso, el instante es, naturalmente, el éxtasis del tiempo. El éxtasis —la palabra y el uso de la palabra aquí no es de Safranski— podría ayudar a actualizar, Freud diría racionalizar, el contenido inconsciente aceptado. Pero en el capítulo sobre el tiempo físico en Newton, Leibniz y Einstein, Safranski subrayaría la “admiración extática” que la armonía de las leyes del universo había provocado en Einstein. Einstein trataría de buscar la reconciliación de los opuestos que encontraría, más allá del tiempo propio de cada individuo, una vez más en la unidad del presente, el pasado y el futuro: el pasado de la luz de las estrellas coincide con nuestro presente y coincidirá también con un futuro que no nos pertenece. Así es como el tiempo propio, o el cuerpo, o la subjetividad, se mostraría en realidad como el cuidado de sí heideggeriano en la forma de una negación del mundo por extensión y de acuerdo con la salvación del ser ante el tiempo. Sin embargo, Safranski no duda en admitir que la necesidad de llegar a acuerdos sociales, es decir, de un tiempo público y comprometido, así como de someternos a ellos dentro de los límites del tiempo, sería superior a la necesidad de dedicar nuestro tiempo al cuidado de nosotros mismos.

Con esa perspectiva, Safranski llegaría a reconocer, como era de esperar, en la cualidad poética de la filosofía del último Heidegger una expresión de la madurez filosófica de Hannah Arendt que detecta en el “comienzo” de algo entendido como la manifestación de una vida, en la natividad, un elemento puramente democrático, o la aspiración de la democracia, al sustituir con valor la decisión por la perspectiva, una serie infinita de perspectivas nuevas, un planteamiento o replanteamiento moderado de acuerdo con la voluntad de vivir dentro del contexto de un “tiempo de preocupación”, para proteger y salvaguardar precisamente la existencia de la corriente del tiempo. Bastaría recordar, cosa que Safranski no ha hecho en absoluto, la muerte de Sócrates como la verdadera condición de la filosofía que trasciende el tiempo en que nace precisamente la filosofía, sin olvidar esta vez que la filosofía empieza por el final, con la muerte del primer filósofo, por así decirlo, con el renacimiento de la propia filosofía. Así, el olvido no puede ser, como quiere Safranski, un renacimiento de algún tipo ni la solución de la filosofía a la muerte o a la experiencia de la finitud o a la nada. Sócrates confirmaría, precisamente, la palabra del dios poniendo a prueba la propia palabra del dios, como una especie de elogio de la sabiduría. Así es como, en mi opinión, la *res publica* y la *res privata* pueden conjugarse en el tiempo.

Antonio Fernández Díez

283