

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA HISPÁNICA

**TIEMPO PRIMORDIAL SAGRADO EN LA NARRATIVA DE JORGE
LUIS BORGES**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADO EN LINGÜÍSTICA Y
LITERATURA HISPÁNICA**

Presenta: David Soria de la Rosa

Director: Mtro. Fernando E. Morales Cruzado

Febrero 2014

A TANIA
SIEMPRE

Dum loquor, hora fugit

Ovidio, *Ars amatoria*, I, II, 15.

INDICE

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 1 |
| Capítulo 1 Tiempo primordial | 5 |
| 1.1 El tiempo circular | 5 |
| 1.2 El tiempo primordial sagrado | 19 |
| | |
| Capítulo 2 El tiempo en el cristianismo y en la modernidad | 35 |
| 2.1 Concepción antigua y concepción cristiana de los conceptos tiempo y eternidad | 35 |
| 2.2 Aportes de San Agustín en torno al concepto del tiempo | 50 |
| 2.3 Concepción moderna del tiempo | 59 |
| | |
| Capítulo 3 Borges y el tiempo primordial sagrado | 73 |
| 3.1 Crítica de Borges a la simplificación del tiempo en Occidente | 73 |
| 3.2 Tiempo primordial sagrado en la literatura de Jorge Luis Borges | 91 |

INTRODUCCIÓN

Es el tiempo un enigma que ha acompañado al hombre desde su aparición en la tierra. La naturaleza de este elemento, del cual él mismo es instrumento y medida, le ha sorprendido infinitamente; tratando de explicarlo, de determinar su misterio, el ser humano se ha planteado diversas soluciones; de tal forma, en su etapa más antigua, como sabemos, el hombre encontró una respuesta a esta cuestión en los mitos; posteriormente, halló explicaciones más racionales en la filosofía y en la ciencia. No obstante, hasta hoy, el tiempo sigue siendo una interrogante para el hombre. Así como todo misterio, el del tiempo ha producido fascinación en los hombres, esta fascinación le ha llevado a ficcionalizarlo en todas las épocas. A través de la ficción, los artistas han planteado sus propias versiones de éste. Así, desde la Antigüedad los hombres de letras han manejado el tema; ya en los poemas homéricos, en las tragedias de Sófocles y hasta en los relatos bíblicos podemos encontrar esbozado este problema. Igualmente, en las literaturas del Medievo y del Renacimiento también fue una constante esta cuestión. Sin embargo, será en el trabajo de los grandes escritores contemporáneos donde vislumbraremos de manera más recursiva el tema del tiempo. Tal es el caso de la narrativa del extraordinario escritor argentino Jorge Luis Borges; en ella, encontraremos invariablemente el tópico del tiempo.

Borges, obsesionado como el novelista Ts'ui Pen, por “el abismal problema del tiempo”, no deja de tratarlo y mencionarlo en más de una página; esto es comprensible si consideramos que, para éste, “no hay otro enigma que el tiempo, esa infinita urdimbre del ayer, del hoy, del porvenir, del siempre, del nunca” (Borges, 1989: 36). En efecto, en la narrativa del sudamericano es posible apreciar múltiples inquietudes acerca del

tiempo, inquietudes que son planteadas generalmente desde una perspectiva metafísica. En su literatura, el maestro argentino da cuenta, a través de su impecable estilo y estética, de una serie de planteamientos filosóficos y teológicos que giran en torno a este concepto; de estos argumentos metafísicos, el escritor sudamericano se valdrá primordialmente para refutar la existencia del tiempo.

De todas las doctrinas filosóficas que inquietaron al autor de *El Aleph*, ninguna ocupó un lugar más preponderante en sus páginas como el mito de los arquetipos creado por Platón; de antemano, todo el pensamiento borgeano se podría reducir a un platonismo raigal. Ciertamente, la noción arquetípica fue siempre una constante en su literatura; Borges se remitió siempre al mundo de las Ideas, al igual que los antiguos, para conjurar la fugacidad del tiempo aludiendo a la eternidad, ya que consideró a ésta como el arquetipo que contiene a todas las cosas, a todos los tiempos.

Asimismo, en Borges, además de la noción arquetípica del platonismo, encontramos múltiples mitos y arquetipos retomados de las diversas tradiciones de pueblos arcaicos; de hecho, ya veremos, la doctrina platónica también es una variante sistematizada del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico. De tal modo, en los textos borgeanos es posible apreciar un universo temporal mítico.

En efecto, en esta investigación nos enfocamos al tiempo mítico propio del pensamiento religioso. Aquí, observaremos cómo través del mito el hombre ha podido tolerar el peso de la historia, ya que éste permite la abolición de ella, encajando al individuo en otros tiempos. De igual forma, veremos cómo los mitos se degradan con el

correr del tiempo en literatura, y cómo ésta, igualmente, permite al hombre abstraerse del tiempo lineal-cronológico.

Como observaremos en este trabajo, por medio de la lectura el hombre moderno manifiesta y recobra otras temporalidades interiores; temporalidades como lo son el tiempo de los sueños, de los recuerdos, de las ilusiones, de las bifurcaciones mentales; éstas, sin duda, son una especie de expresión nostálgica del hombre por un tiempo primordial. En el cosmos fantástico del argentino, veremos, el lector tiene la oportunidad de recuperar estos ritmos temporales, los cuales, como apreciaremos, son muy diferentes de los cronológicos tiempos profanos que apabullan y abruma al hombre moderno histórico. Cabe aclarar que en modo alguno este trabajo pretende reducir la literatura de Borges a esquemas religiosos, su literatura siempre es mayor a cualquier interpretación que se pueda hacer de ella; por el contrario, en este papel de trabajo únicamente agregamos una interpretación más a las múltiples exégesis que se han elaborado de su narrativa. Aquí, planteamos la idea de que en el trabajo literario del sudamericano se prolonga el mito del tiempo primordial.

Para ligar la concepción primitiva de los arquetipos con la noción borgeana sobre el tiempo, primeramente caracterizamos el pensamiento del hombre religioso arcaico, apoyándonos básicamente en los estudios del rumano Mircea Eliade; aquí, observamos cómo en el mundo antiguo se concibió el tiempo como cíclico; subsiguientemente, analizamos algunos de los textos de nuestro escritor en donde es posible encontrar este esquema; esto no será difícil debido a que, como Jaime Alazraki considera, “de todos los esquemas temporales, el preferido y el que se da con mayor frecuencia en sus narraciones es el tiempo cíclico o circular” (1968:84).

Posteriormente, mostramos algunos de los relatos más representativos del autor argentino en donde es posible vislumbrar la concepción del tiempo primordial. En cuentos como “Las ruinas circulares”, “El acercamiento a Almotásim” o en “La escritura del dios” tropezamos con el mito de la creación; en estas fábulas se da cuenta de un tiempo mítico sagrado en el que los dioses fundaron todas las cosas y en donde eran nulos todos los atributos individuales; en estos cuentos, Borges plantea que todo es una repetición incesante de los Modelos arquetípicos. De tal forma, en este trabajo vinculamos el pensamiento borgeano con la concepción mítica arcaica, estudiando varios de los textos del autor de *Ficciones*.

Asimismo, en este trabajo investigamos las diversas concepciones que el ser humano ha tenido en torno al tiempo desde su etapa arcaica hasta nuestra contemporaneidad. Indagamos acerca de la noción que los griegos forjaron sobre el tiempo, y estudiamos las ideas que la tradición judeocristiana elaboró sobre este mismo concepto; asimismo, hablamos sobre el pensamiento agustiniano, ya que este religioso vino a crear un sistema teológico-filosófico extraordinario en relación al tiempo por medio de una fusión sin precedentes de la filosofía platónica con la fe cristiana. Además, sondeamos algunas de las ideas que pensadores de diversas épocas de la historia elaboraron sobre el tiempo, pasando por el Medievo, el Renacimiento y la Revolución Industrial del siglo XVII, hasta llegar a las modernas teorías relativistas de nuestros días.

Capítulo 1

Tiempo primordial

1.1 El tiempo circular

Alá es aquel que efectúa la creación, por lo tanto la repite

Corán (Sura IV, 4)

Según nuestra concepción moderna, el tiempo “se mueve” en una sola dirección linear-irreversible que corre del pasado hacia el futuro pasando por el presente; pero los hombres no siempre han experimentado el mundo de la misma forma. Ciertamente, la concepción del tiempo y del espacio ha tenido una constante mudanza según la época y el grupo de seres humanos que los experimenten. El conjunto de acontecimientos que se suceden, lo que solemos llamar tiempo, ha sido, desde siempre, una interrogante para la humanidad.

En su etapa arcaica, el hombre se vio en la necesidad de observar el mundo para poder sobrevivir; de la observación de los fenómenos naturales que ocurrían a su alrededor dependía su alimentación, su vestido y cada uno de los requerimientos primordiales que le fueron surgiendo conforme avanzaba su existir. Así, se percató de que todo fenómeno natural tenía un principio y un final, pero también de que la misma naturaleza tenía la peculiaridad de regenerarse. De esta forma, como observa el investigador de la historia de las religiones, Mircea Eliade, “en todas partes existió una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos (...) y la regeneración periódica de la vida” (2001: 66-67).

En este estadio, el hombre se dio cuenta de que muchos de los fenómenos que ocurrían a su alrededor se repetían una y otra vez conforme avanzaba su vida: el declive y surgimiento de los astros como la luna y el sol, el cambio de las estaciones, la muerte y el renacer de los animales y las plantas e, incluso, la renovación de su misma especie: la repetición de otros hombres con el transcurso de las generaciones.

Entonces, las comunidades primitivas se sincronizaron con los ritmos de la naturaleza, la cual, es la fuente primaria del universo y sus leyes, la que gobierna el destino, el nacimiento y la muerte, el tiempo y la eternidad. A pesar de que en estos estadios la vida de los hombres no estaba en definitiva regida por las abstracciones que las civilizaciones posteriores calendarizarían y medirían a través de distintos sistemas de creación humana; fue menester que los hombres respondieran a la pregunta acerca de la posición de los hechos y de su duración en el transcurso de su acontecer; para ello, utilizaron de ordinario un tipo de fenómeno natural como proceso normalizado. Así, el hombre en estos periodos echó mano de los distintos procesos naturales que, como hoy sabemos, son en realidad únicos e irrepetibles como todo lo que es sucesivo, a pesar de que en la posteridad se muestren formas similares o aparentemente idénticas a las anteriores:

El movimiento circular, uno de los atributos más útiles y frecuentes de una máquina perfectamente perfeccionada, es, curiosamente, uno de los menos observables en la naturaleza, ni siquiera las estrellas describen órbitas circulares. Ello no fue obstáculo para tratar de crear el cielo sobre la tierra [...] (Bleichmar, 1994: 211)

En efecto, como muchos otros aspectos de la naturaleza, el movimiento aparentemente circular de los astros fue, por muchos siglos, el regulador de las actividades diarias en estos periodos arcaicos. De esta forma, el “reloj” formado por la Tierra y el Sol fue suficiente en este estadio primario del hombre: se despertaba y

comenzaba sus actividades al salir el sol y concluía el trabajo al ponerse; comía y descansaba cuando llegaba al punto más alto en el firmamento; prescindía de conocer el tiempo con mayor precisión¹; es más, los hombres de las sociedades antiguas que se formaron posteriormente, a diferencia de las nuestras, no medían el tiempo, como nos lo explica el texto citado en líneas anteriores:

Lo que las sociedades humanas necesitaron desde un principio fue seguir la marcha del tiempo, que no tiene nada que ver con medir el tiempo [...] Seguir la marcha del tiempo significa que hay que adaptarse a las fases de un cambio periódico del medio. Para ello todas las civilizaciones construyeron relojes y calendarios, pero los utilizaban más o menos como los relojes biológicos [...] reflejaban el mundo natural y permitían que la sociedad estuviese preparada ante sucesos futuros predecibles, pero no medían el tiempo. (Ibid.: 190)

Vemos, pues, que los sistemas de medición primitivos tenían la función de normar ciertas actividades de los individuos y de la sociedad, pero su función primordial era la de dar un modelo simbólico del cosmos. Las grandes construcciones pétreas, como es el caso de las pirámides de ciertas sociedades más avanzadas, (además de sus propósitos religiosos) eran relojes gigantescos que funcionaban al alinearse de cierta forma los astros.

Pero, volviendo sobre el problema de la sobrevivencia, la cual era fundamental en estos estadios primitivos; la experiencia de los fenómenos naturales que aparentemente se repetían, dieron la pauta para poder hacer un mejor uso de la naturaleza en aras de producir alimentos y satisfacer las necesidades de las comunidades.

¹ Igualmente, en las sociedades tradicionales en donde todavía no se conocía la medición del tiempo, las tareas diarias del hombre se regían por la actividad que realizaba: “Los cazadores, los pescadores, los pastores vivían fuera del tiempo mensurable, abstracto. Su tiempo era tiempo concreto, pues se regía por la actividad que esos hombres llevaban a cabo. Esa actividad era la que determinaba la hora y el valor que la hora tenía[...]” (Jünger, 1998: 28)

Fue por medio del conocimiento de la naturaleza que, los hombres, (o mejor sea dicho, las mujeres) descubrieron la agricultura, descubrimiento que por demás permitió a los hombres establecerse en ciertos sitios y conformar culturas. El perfeccionamiento de las técnicas para el mejor aprovechamiento de esta actividad, así como el avance de otras tantas técnicas para la navegación, la caza y la pesca (que como más adelante veremos, eran actividades sagradas) se dio gracias al conocimiento de los astros, cuerpos celestes que se suceden de forma cíclica; este fenómeno, definitivamente marcó las ideas de los hombres, y permitió la concepción de una vida similar a la del cosmos, circular:

La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer. (Eliade, 1997: 71)

Es bien sabido que en este periodo existió una estrecha relación religiosa entre la agricultura y el tiempo. En la Grecia arcaica, por ejemplo, el dios Kronos estaba vinculado con los ciclos de la naturaleza: en los mitos griegos, Kronos era representado muchas veces como el dios de la agricultura y, otras veces, como sacerdote de los sacrificios realizados durante las cosechas:

[...] en este estadio aún están estrechamente vinculadas la producción de alimentos y las ceremonias cultuales. Ambas pertenecen a los primeros ámbitos de la vida social que sitúan a los hombres ante el problema de determinar el tiempo de una manera activa. (Eliade, 1989: 62)

De este modo, un “Año nuevo” se determinaba por el levantamiento de las cosechas. Un año nuevo era un nuevo comienzo, como lo era el resurgimiento de la naturaleza, un “renacer” con el que venía la existencia de un tiempo nuevo que no

estaba desgastado aún y, en el cual, se realizaban rituales que permitían el aseguramiento de la supervivencia de la comunidad entera. El rumano Mircea Eliade, nos dice cómo es que en la agricultura los hombres primitivos encontraron un simbolismo de la regeneración del mundo, y de cómo la regeneración vegetal tuvo un simbolismo que se sustentaba en la regeneración del astro lunar:

La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica. [...] Dicho simbolismo encuentra sus fundamentos en la mística lunar: por consiguiente, desde el punto de vista etnográfico, es posible identificarlo ya en las sociedades preagrarias. (2001: 79)

Ya desde tiempos muy antiguos, desde la época neolítica, por medio de las fases de la luna (aparición, crecimiento, mengua, desaparición y reaparición), los hombres comenzaron en todas partes a medir el tiempo, un tiempo concreto que fue anterior al tiempo astronómico. Todos los planos cósmicos regidos por la ley del devenir cíclico: la lluvia, la vegetación, la fecundidad de las mujeres y de los animales e, incluso, el destino del hombre, estaban controlados por este objeto celeste:

El hombre se reconoció en la “vida” de la luna; no sólo porque su propia vida tenía un término como la de todos los organismos, sino sobre todo porque hacía válida, por el hecho de la “luna nueva”, su propia sed de regeneración, sus esperanzas de “renacimiento”. (Eliade, 2003:153)

El hombre antiguo concibió que, tanto la muerte de los individuos como la periódica muerte de la humanidad eran necesarios de la misma forma que lo son aquellas noches oscuras que preceden el renacimiento de una luna nueva. Así, consideró que al igual que la luna desaparece por tres noches, su aniquilación era indispensable para poder regenerarse.

Pero, la relación de la vida del hombre con la de la luna no solamente es de carácter mágico- religiosa. Hoy, sabemos que nuestro tiempo biológico está en estrecha relación con el de las fases lunares. El hombre arcaico seguramente también lo notó, ya que el hombre de la antigüedad adquirió una serie de conocimientos a través de la intuición, forma de conocimiento distinta del que se adquiere por la simple razón:

[...] el tiempo biológico se encuentra relacionado e influido por ciertos movimientos cíclicos de la naturaleza, tal es el caso de los movimientos lunares, de las estaciones; ello influye o coincide con los ciclos de la vida celular [...] (Césarman, 1986: 137)

Pero, siguiendo con la simbología lunar; la fecundidad de la mujer también tenía una subordinación al mismo astro que, como ya observamos, controlaba también la fertilidad de la tierra:

[...] las mujeres seguían estrechamente asociadas a la fertilidad del suelo y desempeñaron un papel dominante cuando la agricultura estaba en su infancia; por cierto, quizás hayan sido ellas quienes la inventaron. (Sheldrake, 1994: 27)

Hubo entonces una relación mística entre la luna, la mujer y la tierra que posteriormente se divinizó, como lo revelan las diferentes culturas de la antigüedad entre las que figuraban las divinidades femeninas asociadas a la agricultura como Gea o Kali. Incluso, esta relación tierra-mujer la encontramos en la palabra latina *natura* (junto con otras palabras en distintas lenguas) la cual literalmente significa nacimiento². La tierra es madre, engendra formas vivas que regresarán posteriormente a ella y éstas serán provistas nuevamente de vida:

² Incluso la palabra en hebreo "Rouah" (el Espíritu), en la tradición judía era un ente femenino; por ello, adquiere mayor sentido la respuesta que dio Jesús a Nicodemo: "...el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios." San Juan 3: 4

Toda idea de renovación, de “recomienzo”, de “restauración”, por muy diversos que supongamos los planos en que se manifiesta, es reductible a la noción de “nacimiento” y ésta, a su vez, a la de “creación cósmica”. (Eliade, 2003: 368)

Así como la tierra es fecundada por la lluvia, así como los dioses agrícolas se unen con las diosas para sembrar su semilla; el acto sexual, la unión del varón con la mujer se representa como un símbolo de la regeneración; el acto sexual es semejante al trabajo de fertilización de la tierra, como bien nos explica el romano cuando se refiere al matrimonio como rito de unión:

El mundo se regenera cada vez que se imita la hierogamia, es decir, cada vez que se lleva a cabo la unión matrimonial. (Eliade, 2001: 37)

Entonces, la regeneración de las cosas, el retorno al tiempo de los orígenes según la mentalidad primitiva, era posible gracias a la imitación de ciertos “modelos” o “arquetipos”, que se encontraban en los mitos:

[...] se hace mitología de todo lo que pertenece al comienzo de las cosas, del origen del mundo y de la humanidad, de la vida y de la muerte, de los animales, las plantas, la caza, la preparación de la tierra, el culto, los ritos de iniciación... (Mardones, 1996: 42)

Fue precisamente en los mitos donde los fenómenos naturales tomaron su sentido, ya que, para los hombres primarios, la desaparición y reaparición de la vida vegetal no significaba más de lo que eran: una aparición y desaparición periódica de la vegetación. El mito es el que transformará estos fenómenos en categoría: la aniquilación y el resurgimiento de las diosas de la vegetación se convirtió en los modelos a seguir de toda muerte y toda regeneración; éstos, mostraban la condición humana más profundamente de lo que podría revelarlo la experiencia racionalista.

Así, el mito fue el medio por el cual los hombres se explicaron la creación del cosmos y de las cosas; y es a través de la imitación de los actos de los dioses, de los héroes o de los fundadores de las cosas, que todos sus actos tomaron sentido³. Porque ésta es la función primordial del mito, fijar los modelos ejemplares en todas las acciones significativas de los hombres a través de los ritos. Por medio de los ritos, los hombres celebran y repiten una revelación que se les dio en una época atemporal, en un tiempo paradisiaco, en un tiempo que no está en la historia; por este medio el hombre se reintegra a esa época y abole el tiempo profano, lineal.

Incluso, en los estadios en los que ya se tenía el concepto de historia, para aquellos que se encargaban de registrarla, el pasado sólo ofrecía sentido si éste era un ejemplo digno de imitar, si se trataba de acontecimientos o de ciertas figuras, reales o ficticias, que expresaran destinos, aspiraciones, actitudes típicas del hombre o de algunos grupos particulares (como un Darío, como un Alejandro Magno, como un Carlomagno).

Para los griegos, por ejemplo, los hechos pasados eran mitos. En esta cultura, la historia fue desarrollada como disciplina, pero con la idea esencial de narración; los historiadores Tucídides, Herodoto y Polibio eran sólo cronistas de hechos contemporáneos, hechos presentes; éstos, no consideraban que la historia pudiera convertirse en objeto de conocimiento.

³ Los intelectuales modernos han interpretado la mitología de diversas maneras. Joseph Campbell las resume así: “[...] como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos, mal entendida por las edades posteriores (Müller); como un sustitutivo de la instrucción alegórica para amoldar el individuo a su grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las intuiciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la Revelación de Dios a sus hijos (la Iglesia)”. (1980: 336-337)

No obstante, los hombres de las culturas arcaicas difícilmente soportaban la historia, para ellos el único tiempo real era el tiempo mítico; sin embargo, no en cualquier momento se podía retornar a éste. Era sólo en ciertos momentos importantes donde se le podía conjurar:

La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es *verdaderamente él mismo*: en el momento de los rituales o de los actos importantes [...] (Eliade, 2001:47)

La concepción del tiempo circular es propia de los mitos arcaicos. Los mitos en esta época fungían como organizadores de la reiteración del tiempo, y unían el porvenir con el pasado. En este estadio del hombre, el tiempo del mito era un modelo para el porvenir; y como este Gran tiempo se repite sin cesar, únicamente era necesario conocer el mito que lo narraba para saber cómo actuar; porque, como ya apuntamos, todo lo que sucedía en la naturaleza y en la cultura que rodeaba al hombre, se consideraba una repetición de lo que ya había tenido lugar; y para éste, el futuro era peligroso si no era repetición del pasado:

El mito garantiza al hombre que lo que se dispone a hacer *ha sido ya hecho*, le ayuda a borrar las dudas que pudiera concebir sobre el resultado de su empresa. ¿Por qué vacilar ante una expedición marítima, puesto que el héroe mítico la efectuó en un tiempo fabuloso? No hay sino que seguir su ejemplo. (Eliade, 1999: 137)

El hombre de esta edad pretendía, primordialmente, enunciar el futuro como una vuelta al pasado para asegurar la supervivencia; se trataba de una esperanza por el regreso de la propia existencia, ya que, en el Gran tiempo, ningún acontecimiento es considerado como irreversible y ninguna transformación es definitiva. Por estos

motivos, el hombre de las civilizaciones tradicionales anulaba periódicamente la historia o la desvalorizaba por medio de modelos y arquetipos transhistóricos.

No obstante, el tiempo del mito no es siempre circular, a pesar de que se remite a él por su naturaleza. Ello nos lo hace notar la siguiente cita:

A primera vista parecería que el tiempo del mito es cíclico. Pero no es exacto. Tampoco es linear. Mejor sería decir que es tridimensional: posee un pasado que no está ausente (el mito sucedió “in illo tempore”, pero es real y efectivo hoy); apunta a un futuro que no ha llegado pero que ya ha comenzado; y está en un presente liberado que, sin embargo, depende del pasado y el futuro. (Mardones, 1996: 57-58)

Sin embargo, el hombre arcaico lo concibió así, ya que, como a todo hombre en cualquier época, le provocaba un horror el cambio, la mutabilidad del mundo, la fugacidad de él mismo. El inmenso temor por la muerte, hizo concebir otras realidades. El hombre siempre ha anhelado la trascendencia:

[...] la concepción del tiempo como tiempo circular permite conjurar el terror cósmico que inspira el devenir, como ocurre con las culturas neolíticas, que vuelven sobre lo mismo para garantizar la supervivencia de la tribu [...] (Serna, 2009: 80)

Ciertamente, parece ser que en sus orígenes el hombre no sentía tan vivamente la necesidad de la supervivencia personal; para éste, lo importante era la perpetuación de la vida del grupo, “pues si bien el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto no obstante que su duración trasciende la de los individuos y que renace y se reencarna con la aparición de cada nueva generación.” (Durkheim, 2001: 251)

Por ello, para el hombre arcaico, la individualidad humana tenía un carácter secundario, para éste, el individuo no era más que una porción del alma colectiva:

En un gran número de casos , el alma no es la continuación, o no lo es durante mucho tiempo, de la personalidad del difunto, ya que, olvidándose de su anterior existencia, se va, al cabo de algún tiempo, a anidar en otros cuerpos, convirtiéndose así en el principio vivificante de nuevas personalidades. (ibid.: 250)

Quizá por ello, el hombre generalmente asumía la muerte con cierta indiferencia y renunciaba a su vida con relativa disposición, ya que, para el hombre de estos estadios, todo nuevo nacimiento era una prolongación de los ancestros.

Vemos, pues, que el alma era para el primitivo una entidad muy imprecisa conferida de formas confusas y cambiantes; se trata de “una especie de sustancia genérica que no se individualiza más que secundaria y superficialmente.”(ibid.: 248). Esta forma de concebir el alma es muy distinta a la que tenemos los hombres occidentales: en nuestro tiempo se concibe el alma normalmente como un ser concreto, específico, cerrado totalmente sobre sí mismo e inexpressable a los otros; de ella se instaaura el pilar de nuestra personalidad. Esta forma de percibir el alma es el resultado de una elaboración tardía y de talle filosófico que tiene su génesis en el pensamiento cristiano, donde, como bien sabemos, se trató de superar las arcaicas perspectivas descubriendo la importancia del valor de la personalidad humana.⁴

En contraposición a la postura de la conciencia histórica, en las diversas religiosidades antiguas las almas de los fenecidos se reintegraban al arquetipo

⁴ En la filosofía contemporánea fue Leibniz quizá, el que formuló la idea más viva de aquello en lo que se fundamenta la personalidad, ya que la mónada es, primeramente, un ser personal y autónomo; ésta, según el filósofo, se encuentra totalmente cerrada a lo que viene de fuera. De manera similar, para Kant la voluntad, es decir, la facultad de actuar en conformidad con la razón, será la clave de la personalidad.

impersonal del antepasado, en otros términos, para la mentalidad arcaica “las almas de los muertos ordinarios no tienen memoria, es decir pierden lo que puede llamarse su individualidad histórica.”(Eliade, 2001: 56)

En las tradiciones religiosas más antiguas, nos encontramos casi siempre con la creencia en un tiempo cíclico en el que todas las cosas, incluido el hombre, volvían a la vida con nuevas formas; tal es el caso de la tradición babilónica y de la hindú.

En el mito hindú nos hallamos con la creencia en la destrucción y regeneración periódica del universo narrada en el *Atharva Veda*. De manera muy general, podemos decir que, en la religiosidad india, el cosmos se divide en ciclos o edades que comprenden el nacimiento, el desgaste y la destrucción del Universo, y que estos procesos se repiten infinitamente en el tiempo ilimitado.

En el budismo y en el jainismo, doctrinas que se desprenden directamente del hinduismo, nos encontramos también con la concepción del tiempo circular; en estas especulaciones el tiempo es representado como una rueda.

En la tradición budista se tiene la creencia de que, dentro de los ciclos temporales se encuentra el hombre; la existencia de éste por lo tanto, tiende a repetirse infinitamente. Según el budismo, el *Atman* o alma cumple un ciclo causal: nace, vive, muere, reencarna, paga deudas adquiridas en la existencia anterior, prefigura nuevos pagos, y así cíclicamente. Cada avatar es determinado por el anterior; por ello, “todo pensamiento, toda palabra, toda acción tiene sus consecuencias en la fijación de la suerte del individuo en sus existencias futuras. Por tanto, cada vida, con todos sus placeres y penalidades, es el resultado necesario de las acciones de las vidas pasadas, y a su vez, por sus propias actividades, se erige en causa de futuros nacimientos” (James, 1975: 84). En esta especulación a este proceso se le conoce como *karma*. La única

oportunidad del hombre para escapar del tiempo, es decir, para romper con la rueda de los nacimientos o *Samsara* (viaje o transmigración) los cuales son vistos como sufrimiento, es a través de la disolución del ser y alcanzando el *nirvana* (palabra en sánscrito que literalmente significa <<apagar>> o <<enfriarse>>).

El pensamiento de tener que repetir infinitamente una serie existencias llenas de padecimientos, provoca en el hombre de estas tradiciones un espanto que lo incita a desear la trascendencia definitiva del tiempo, es decir, el anhelo de suprimir su existencia. En este sentido, el despierto por excelencia, Buda, proclamó que los actos de una existencia anterior otorgan una nueva vida en la que se debe superar pasiones pasadas, con la finalidad de evitar nuevas encarnaciones; así, “Buda enseñaba el camino y los medios de morir a la condición humana profana, es decir, a la esclavitud y a la ignorancia, para renacer a la libertad, a la beatitud [...]” (Eliade, 1983: 168)⁵

Aquí, encontramos una diferencia fundamental con respecto a la concepción arcaica: mientras que en esta última se pretende revivir de manera infinita el tiempo primordial, en el hinduismo y en el budismo se repudia la reactualización del tiempo, ya que lo consideran como una esclavitud de la cual el hombre tiene que liberarse. En relación a esta discrepancia de pensamientos, Mircea Eliade apunta lo siguiente:

La doctrina india de las edades del mundo, es decir, la eterna creación, deteriorización, destrucción y recreación del universo, recuerda en cierta medida la concepción primitiva de la renovación anual del mundo, pero con diferencias importantes. En la teoría india, el hombre no desempeña

⁵ Según Eliade, Buda practicaba y recomendaba una técnica para anular radicalmente el ciclo kármico y liberarse del tiempo: <<Se trata de partir de un instante preciso, el más cercano al momento presente, y de recorrer el tiempo al revés (*patriloman* “a contrapelo”), para llegar *ad originem* cuando la primera existencia, “al estallar” en el mundo, desencadenó el tiempo, y de alcanzar este instante paradójico anterior al cual el tiempo no existía porque no se había manifestado nada. [...] aquel que remonte el tiempo debe reencontrar necesariamente el punto de partida que, en definitiva coincide con la cosmogonía. Revivir sus ideas pasadas es asimismo comprenderlas y, hasta cierto punto, “quemar” sus “pecados”, es decir, la suma de actos colocados bajo el dominio de la ignorancia y capitalizados de una a otra existencia por la ley del *karma*. >> (1999: 87)

ningún papel en la recreación periódica del mundo; en el fondo, el hombre no desea esa eterna recreación; persigue la evasión del ciclo cósmico. (1999: 65-66)

Si nos remontamos a otras culturas de la antigüedad, nos encontramos también con la creencia en el tiempo circular. Es el caso de la civilización griega, en ella, existieron distintas posiciones filosóficas adheridas al mito de la eterna repetición. Así, la “teoría cíclica hace su aparición con Heráclito, que tendrá una gran influencia sobre la doctrina estoica del eterno retorno” (ibid.: 67)⁶. Igualmente, en el pitagorismo primitivo ya podemos vislumbrar el mito del eterno retorno:

[...] algunos pensadores de la antigüedad agonizante –pitagóricos, estoicos, platónicos-, llegaron incluso a admitir que en el interior de cada uno de estos ciclos de duración, de estos *aiones*, de estos *aeva*, se reproducen las mismas situaciones que se produjeron ya en los ciclos anteriores y se reproducirán en los ciclos subsiguientes y esto hasta el infinito. Ningún acontecimiento es único ni se representa una sola vez (por ejemplo, la condena y muerte de Sócrates), sino que se ha representado y se representará a perpetuidad [...] (Eliade, 1983: 97)

No obstante, los griegos, de manera análoga a los hindúes, no anhelaban la inmortalidad, éstos, más bien querían una juventud y una vida longeva. Por su parte, los romanos retomaron todas estas nociones en el mito de las edades regresivas y de la eterna regeneración periódica de Roma.

Durante la Edad Media, a pesar de la oposición que generó la doctrina del tiempo cíclico y de la regeneración periódica de la historia en el mundo cristiano, la noción cíclica terminó por ser acogida por diversos pensadores como Santo Tomas,

⁶ De tal forma, algunos de los estoicos más prominentes predicaban esta doctrina; tal es el caso de Nemesio, quien en *De natura hominis* escribe: “Cuando los astros en su movimiento hayan tornado al mismo signo y a la propia longitud y latitud en las que se encontraba cada uno al principio, cuando por primera vez se constituyó el universo, en esos ciclos de los tiempos se produce una conflagración y destrucción de los seres; y de nuevo, desde el principio, se retorna al mismo orden cósmico.” (Nemesio, citado en Ríos: 1955:36)

Rogerio Bacon o el mismo Dante; e, incluso, hasta muy avanzado el Renacimiento, estas teorías fueron replanteadas por otros tantos como Képler, Cardan, Tommaso Campanella o Joaquín de Fiore, con sus ideas sobre la renovación universal⁷.

1.2 El tiempo primordial sagrado

...lo sagrado suscita en el fiel exactamente los mismos sentimientos que el fuego en el niño: el mismo temor de quemarse, el mismo afán de encenderlo.

Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*

Siempre hay un mito tras cada una de las diferentes cosmovisiones. La cosmovisión occidental, la vivencia de nuestra cultura, sin lugar a dudas, es la histórica.

Aunque hoy se cuestione el enfoque lineal y continuista de la Historia con el avance de los enfoques funcionales y estructuralistas donde no se excluye la posibilidad de avances y retrocesos en la misma, situamos nuestras percepciones en una visión histórica donde, el tiempo, “se mueve” desde un pasado hacia un presente y, desde luego, hacía el futuro de manera irreversible. Nuestra experiencia del tiempo es muy distinta a la de los pueblos primitivos. En las sociedades tradicionales, se consideraba al tiempo como reversible y, a diferencia de nuestras sociedades históricas donde existe un empequeñecimiento por las cosas espirituales, en éstas se reconocía colectivamente los tiempos y lugares sagrados.

⁷ Este último en su obra *Evangelio eterno* sostuvo que la historia universal tiene tres grandes periodos, correspondientes a las tres personas de la Trinidad: el Antiguo Testamento corresponde la edad del Padre; el Nuevo Testamento, la del Hijo; y la nueva edad manifiesta la edad del Espíritu Santo, la cual, es definida por una total libertad espiritual donde la Iglesia será sustituida por una vida monástica.

Si bien es cierto que el hombre moderno histórico no renuncia completamente a la experiencia de lo sagrado, también lo es el hecho de que siente una repulsión a abandonarse totalmente a dicha experiencia. La transición en Occidente del hombre tradicional religioso al hombre moderno escéptico comenzará a darse en el Renacimiento.

Justamente, fue en el Renacimiento donde se inició el resquebrajamiento de la relación del hombre con las cosas sagradas. Si hacemos caso a la historia, la transformación de las ideas del mundo comenzó a darse verdaderamente en este periodo; en esta época se dio la metamorfosis que revolucionaría completamente la noción acerca del mundo y la existencia del hombre.

En el Renacimiento se suscitó el gran conflicto entre la fe y la razón. Muchos cristianos dejaron de creer que el acceso a Dios podía darse a través de la fe y la intermediación de la Iglesia, y comenzaron a tener más confianza en la razón y, por ésta última, pretendieron acercarse a Él. El Renacimiento significó entonces un conflicto entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, donde, la primera, fue dominando a la segunda y la vida terrena profana adquirió mayor interés.

Igualmente, los grandes descubrimientos geográficos que se dieron en esta época, no sólo dieron enormes posibilidades de intercambios comerciales, sino también culturales y, por ende, de generación de nuevas ideas. La transformación de las relaciones sociales y el crecimiento de las ciudades europeas que ya se venían dando desde el fin Edad Media con el ascenso de la burguesía a las capas del poder, fueron determinantes para concebir otras posibilidades. No obstante, la gran desacralización del mundo se dio, ante todo, con la Reforma protestante, movimiento heredero directo de

las ideas del Humanismo y el Renacimiento; ésta, fue el detonante que contribuyó más aún a transformar las concepciones del mundo:

Las guerras religiosas, la Reforma y la contrarreforma, el desarrollo de las ciudades, el establecimiento de nuevas formas de vínculos sociales, así como los viajes de Colón contribuyeron a producir un cambio radical en la imagen del mundo. Las nociones de *tiempo*, *espacio*, *explicación* y *causa* sufrieron una transformación radical en el imaginario social y condujeron al establecimiento de un nuevo orden que posteriormente fue bautizado como “objetivo”. (Bleichmar, 1994: 197)

Los reformistas empequeñecieron aún más las cosas del reino espiritual con la propagación de sus doctrinas, las cuales, dictaminaron que muchas de las ceremonias, lugares, momentos y objetos que se veneraban según los dogmas católicos, no tenían sustento doctrinal en la Escritura y, por tanto, eran de carácter idólatra. Así, pues, muchos de los ritos que se celebraban en la Iglesia, fueron condenados por los protestantes, ya que muchos de estos ritos eran en varios casos sustituciones de actos que se realizaban previamente en los pueblos donde aún no había llegado la evangelización⁸. Así por ejemplo, la celebración de Todos Santos, era la sustitución del culto a los muertos que se celebraba en los pueblos prehispánicos; el festejo del renacimiento del año solar que se veneraba entre los pueblos paganos se transformó en la Navidad con el cristianismo, etcétera.

⁸ Los misioneros cristianos de los primeros siglos se enfrentaron con muchas dificultades para cristianizar a los pueblos paganos. Estos problemas los resolvieron, no erradicando completamente a las figuras, mitos y rituales de estos grupos humanos, sino, más bien, sustituyéndolos con símbolos del cristianismo: “De buen o de mal grado se acabó por “cristianizar” a las figuras divinas y a los mitos “paganos” que no se dejaban extirpar. Un gran número de dioses o de héroes matadores de dragones se convirtieron en san Jorges; los dioses de la tormenta se transformaron en san Elías; las innumerables diosas de la fertilidad se asimilaron a la Virgen o a las santas. Incluso podría decirse que parte de la religión popular de la Europa precristiana ha sobrevivido, disfrazada o transformada, en las fiestas del calendario o en el culto de los santos.” (Eliade, 1999: 165)

En resumen, todas estas observancias rituales y festividades fueron declaradas como supersticiones paganas; ya no importaban más; sólo la fe y el arrepentimiento personales eran necesarios para estas nuevas doctrinas.

Entonces, los reformistas concentraron el reino del espíritu en el interior del ser humano; a partir de ese momento ya no existirían lugares sagrados, ya no tendrían significación santa los tiempos en donde se realizaban las ceremonias; el mundo ya no se podía transformar a través de ritos o rezos y habría que aceptarlo como expresión de la voluntad de Dios:

En el mejor de los casos, todo era sagrado; en el peor, no lo era nada. Prevalció el peor. Y aunque el mundo no fue desacralizado sólo por el fervor de la fe protestante, la Reforma contribuyó a desencadenar fuerzas que desde entonces han acelerado este proceso. (Sheldrake, 1994: 42)

Posteriormente, en el siglo XVII surgió la idea de que la naturaleza trabajaba de modo mecánico, lo que convertía a Dios en algo cada vez más prolijo y finalmente, con el advenimiento de las ideas científicas de los siglos posteriores, fue desapareciendo su influencia del mundo:

De este modo la Reforma sentó las bases para la revolución mecanicista que se produjo en la ciencia en el siglo siguiente. La naturaleza ya estaba desencantada, y el mundo material separado de la vida del espíritu [...] En adelante era posible separar los dominios de la ciencia y la religión: la ciencia se quedaba como territorio propio toda la naturaleza, incluso el cuerpo humano; a la religión le correspondían los aspectos morales y espirituales del alma humana. (*idem.*)

En suma, fue en el Renacimiento donde se suscitaría la gran pugna entre la fe y la razón; consecuentemente vendría la Ilustración, más tarde el existencialismo y finalmente el nihilismo, para dar lugar al secularismo contemporáneo.

Hoy, a pesar de que la ciencia y la tecnología han sustituido a la religión y haya un fuerte escepticismo por lo trascendental, no se ha renunciado completamente a las cuestiones sagradas; es así que muchos tiempos conservan todavía una significación religiosa, lo mismo que ciertos lugares. En las artes y en la literatura, también encontramos esta manifestación; en ella, se adivinan otros ritmos temporales.

Será necesario, antes de continuar, definir con precisión el concepto de lo sagrado.

A pesar de que lo sagrado es siempre una manifestación que se da en distintos contextos históricos, es decir, una experiencia sagrada siempre está determinada por una situación histórica; los estudiosos de las religiones han tratado de unificar a través de ciertas estructuras, los caracteres del gran número de modalidades de lo sagrado. De esta forma, la gran mayoría de los investigadores coinciden cuando dictaminan que “la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que se opone a lo profano” (Eliade, 1983:18). Justamente, en todo tiempo y en todo lugar, lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano como dos géneros separados, como dos universos entre los cuales no existe algo en común. Es así que, en la historia del pensamiento humano, los estudiosos no han encontrado otro ejemplo de categorías de cosas tan hondamente diferenciadas, tan radicalmente enfrentadas entre sí; no obstante, los mismos, también han considerado que lo sagrado puede manifestarse en cualquier cosa y en cualquier lugar, incluso en lo profano:

No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable. No hay tampoco nada que no pueda ser despojado de ese privilegio. Es la cualidad que las cosas poseen por sí mismas, y que una gracia mística les concede. (Caillois, 1996: 12)

En efecto, lo sagrado es algo absolutamente distinto de la realidad profana, ya que se trata de una realidad que no corresponde a nuestro mundo; sin embargo, lo sacro puede manifestarse en objetos componentes de nuestro mundo natural, profano.

En apariencia, las afirmaciones anteriores pueden parecer contradictorias, sin embargo no lo son. Veamos. Si bien es cierto que cualquier cosa puede convertirse en sagrada, en las diversas religiosidades sólo *ciertos* objetos elegidos por su forma, tamaño o implicaciones rituales, tienen el privilegio de ser considerados como una manifestación de lo sagrado. Así, estos objetos, dejan de ser simplemente *eso* y se transforman en *otra cosa* que el medio que los rodea, es decir, en hierofanías: “La dialéctica de la hierofanía supone una *elección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir revela) *otra cosa* que no es él mismo” (Eliade, 2003: 37). Cuando se da esta *metamorfosis*, estos objetos son considerados por los creyentes como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre, en el caso de que éste no esté sacralizado.

Como vemos, es a través de una “hierofanía”, de la manifestación de lo sagrado en un objeto, en un espacio o en un momento cualquiera, el medio por el cual éstos se transforman en objeto de veneración. Sin embargo, no se puede transitar de un mundo puramente profano al de lo sagrado de manera espontánea, es necesario que haya toda una serie de ritos preparatorios para que se dé esta transformación. Es preciso, primeramente, que lo secular desaparezca completamente para que pueda darse el advenimiento de lo sagrado; ambos no pueden cohabitar en un mismo espacio, ambos son antagonistas y no deben entrar en contacto de ninguna manera.

Por esta razón, como ya se ha insinuado, no cualquier sujeto puede acercarse a lo consagrado, es indispensable que éste abandone primeramente su situación mundana:

No puede uno acercarse sin riesgos a un objeto maculado o consagrado cuando se está en condición profana, es decir cuando no se está preparado ritualmente. (ibid.: 39)

Así, pues, todo lo anterior se puede resumir en la siguiente sentencia del sociólogo-antropólogo Émile Durkheim: “La cosa sagrada es por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad” (2001: 36).

Cabe destacar que no todas las manifestaciones de lo sagrado en el mundo son siempre consideradas sólo como hierofanías. Todas aquellas manifestaciones vistas por los creyentes como ajenas, prodigiosas, perfectas o monstruosas que estén fuera del orden natural o contra él; son, muchas veces, consideradas como peligrosas y, por ende, producen el temor y la veneración de los religiosos. Estas manifestaciones son también hierofanías pero unidas con *fuerzas de eficiencia*. Tales fenómenos son denominados kratofanías; en ellas, podemos notar lo ambivalente que es lo sagrado; ya que lo sagrado tiene la cualidad de atraer y alejar al creyente al mismo tiempo.

No obstante, para el hombre antiguo, como ya se ha mencionado, tenía un valor sagrado todo lo que tenía una significación y se refería a una realidad absoluta. No era necesario que se manifestara una hierofanía de lo extraordinario para que se le santificara; por el contrario, muchos de los actos elementales y cotidianos que vivía el hombre eran valorados en el plano religioso como trascendentales. Así, gestos funcionales como la nutrición y el erotismo, que para el hombre moderno no son sino actos fisiológicos, para el hombre de las culturas arcaicas eran sacramentos, actos que le permitían acercarse a la realidad; tenían una significación ritual que les otorgaba un valor espiritual. Se trataba de la expresión de una ontología en términos biológicos ya

que, para la mente primitiva, la vida lo era todo, era la realidad absoluta y, por ende, era considerada como sagrada⁹

Pero, cabe preguntarse, ¿cómo es que en estos estadios el hombre determinaba lo que era “real”? Según Eliade, “un objeto o un acto no es en teoría real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir carece de realidad” (2001: 45).

Ciertamente, todos los estudiosos de las religiones coinciden en este punto; las cosas sagradas son las que dan certeza de la realidad al creyente; así en el *Diccionario de las religiones* de Paul Poupard leemos:

[...] el homo religiosus descubre lo sagrado porque éste se manifiesta y, mediante este descubrimiento, el hombre alcanza la certeza de la existencia de una realidad [...] (Poupard, 1997: 1582)

Como ya se ha dicho, el hombre en estos estadios no hace sino “imitar” en sus rituales un acto arquetípico que se produjo en el tiempo del mito: actos que realizaron los dioses, los héroes o los fundadores. Todo aquello que no sea una imitación de estos actos primigenios estará desprovisto de existencia, será negativo.¹⁰

⁹ E.O James en su *Historia de las religiones* nos ilustra magníficamente - citando a George Frazer- sobre esta cuestión: “Como afirmó Frazer, <<vivir y hacer vivir, comer y engendrar hijos, tales han sido las necesidades primordiales del hombre en el pasado, y tales serán las necesidades primordiales del hombre en el futuro mientras el mundo exista. Se pueden añadir otras cosas para enriquecer y embellecer la vida humana, pero si antes no fueran satisfechas estas necesidades, la propia humanidad dejaría de existir>> [...] De ahí que ambas cosas, el alimento y los hijos, se hayan convertido en símbolos de esa beneficencia del mundo que podemos resumir en nuestra palabra *Providencia*. Esta idea de don providencial es la que representa el bien concreto universal.”(1975: 22)

¹⁰ Eliade nos cita dos ejemplos de cómo las gestas de los antepasados se convirtieron en modelos ejemplares para dos etnias: “Cuando el misionero etnólogo C. Strehlow preguntaba a los australianos arunta por qué celebraban ciertas ceremonias, le respondían invariablemente: <<Porque los antepasados lo han prescrito así>>. Los kais de Nueva Guinea se negaban a modificar su manera de vivir y de trabajar, y daban como explicación: <<Así lo hicieron los nemus (los antepasados míticos) y nosotros lo hacemos de igual manera>>”. (1999: 14-15)

El arquetipo por excelencia es el de la creación del mundo; todo lo que hace el hombre lo repite en cierta manera. Así, el mito cosmogónico sirve de modelo para toda creación; por ello, en las sociedades arcaicas se recitaba el mito cosmogónico para emprender cualquier creación importante o ante cualquier situación nueva:

La cosmogonía es el modelo ejemplar de toda especie de “hacer”: no sólo porque el cosmos es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación, sino también porque el cosmos es una obra divina; está, pues, santificado en su propia estructura. Por extensión, todo lo que es perfecto, “pleno”, armonioso, fértil; en una palabra: todo lo que está “cosmificado”, todo lo que se parece a un cosmos, es sagrado. Hacer bien algo, obrar, construir, crear, estructurar, dar forma, informar, formar, todo esto viene a decir que se lleva algo a la existencia, que se le da “vida”; en última instancia, que se le confiere un parecido al organismo armonioso por excelencia: el cosmos. (Eliade, 1999: 39)

Por ello, todo mito de los orígenes de las cosas inicia, en muchas de las sociedades arcaicas, con un bosquejo cosmogónico: los narradores del mito evocan, antes de pasar a contar la historia del origen de las cosas, los momentos básicos de la creación del cosmos. Es así que, los mitos de origen, se vuelven una prolongación y complemento del mito cosmogónico.

En los rituales en donde se imitan los actos del tiempo primigenio, el creyente se sustrae del tiempo secular, es decir, del tiempo profano en el que se inscriben los actos desprovistos de significación religiosa. Es aquí donde el pasado se vuelve presente y todo se reactualiza en un ahora. Por ello, el tiempo de los rituales es diferente de la duración profana en la que no se puede recuperar el tiempo mítico. Pero, como nos dicta Eliade, concordando con la reflexión de Caillois citada líneas atrás: cualquier momento tiene la posibilidad de volverse sagrado:

[...] un momento o una porción de tiempo puede convertirse en todo momento en hierofánico: basta con que se produzca una kratofanía, una hierofanía o una teofanía para que sea transfigurado, consagrado, conmemorado por el efecto de su repetición y por consiguiente repetible hasta el infinito. (Eliade, 2003: 347)

Contrario a lo que pueda creerse, el tiempo sagrado no está siempre sujeto a los ritmos cósmicos; de esta forma, el principio de un año, el cual es considerado como una renovación del tiempo, no necesariamente se determina por el tiempo astronómico, sino en la medida en que este fenómeno es valorizado como hierofánico. De antemano, muchas de las fiestas religiosas de los primitivos no están regidas por un fenómeno natural en sí mismo, sino por el alcance sagrado de ese fenómeno.

El tiempo hierofánico tiene varias cualidades que lo distinguen de la homogeneidad del tiempo profano. Una de ellas es que el tiempo sagrado es solidario con los tiempos sacros que lo preceden o siguen y es una continuación de los mismos; así todos éstos forman un solo tiempo, a diferencia del tiempo profano que presenta cortes que transcurren entre dos servicios divinos. Así, “un ritual no se limita a repetir el ritual anterior (en sí mismo repetición de un arquetipo), sino que se vincula a él y lo continúa, sea en periodos regulares o de otro modo” (Eliade, citado en Sheldrake, 1994:182). Por ello, el tiempo sagrado tiene la facultad de regenerarse, de repetirse en otros momentos porque es uno sólo y único tiempo.

Otra de las cualidades del tiempo sagrado es que se encuentra enmarcado en un *eterno presente*, todas las cosas tienen lugar *ahora*, en este instante; todos los sucesos del pasado y del porvenir son contemporáneos en este Gran tiempo. De esta manera, para los creyentes cristianos, por poner un ejemplo, “la pasión de Cristo, su muerte y resurrección no son simplemente conmemoradas durante los oficios de la Semana Santa; suceden verdaderamente *entonces* ante los ojos de los fieles. Y un verdadero

cristiano debe sentirse contemporáneo de esos acontecimientos transhistóricos, puesto que, al repetirse el tiempo teofánico, se le hace presente.” (Eliade, 2003:350)

Paradójicamente, como lo señala Levi-Strauss, el tiempo mítico se encuentra a la vez unido y separado por relación al presente:

La historia mítica ofrece, pues, la paradoja de estar simultáneamente unida y desunida por relación al presente. Desunida, puesto que los primeros ancestros eran de una naturaleza distinta a la de los hombres contemporáneos: aquellos fueron creadores, éstos, son copistas; y unida, pues que, desde la aparición de los ancestros, nada ha ocurrido como no sean acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente su particularidad. (1997: 342-343)

A pesar de que el tiempo sagrado sea visto como transhistórico, podemos observar que, el mismo, tiene un lugar en la historia porque tiene un comienzo en el momento en el que un demiurgo erigió el mundo o introdujo el orden en él o, del mismo modo, en el que los héroes realizaron cualquier acto significativo. Paradójicamente, como señala Marcel Mauss “las cosas religiosas, que suceden en el tiempo, son legítima y lógicamente consideradas como si sucedieran en la eternidad” (Citado en Eliade, 2003: 353); porque al revelarse las cosas rompieron con la duración profana para instaurar un tiempo mítico y, al repetir el hombre en el tiempo lo revelado por los dioses, abolirá el tiempo histórico y la duración se trocará en eternidad. Por lo anterior, puede decirse que el hombre primitivo vive en un tiempo miticohistórico.

La inserción del hombre en el tiempo mítico sagrado, como ya se ha mencionado, se da al repetir un gesto arquetípico en los ritos; ya que como dice Van der Leeuw: “un rito es la repetición de un tiempo de un fragmento del tiempo original, y el tiempo original sirve de modelo a todos los tiempos.” (Citado en Eliade, 2003: 353)

Como hemos señalado, el tiempo primordial sagrado se podía instaurar en cualquier momento al repetirse un gesto arquetípico, pero generalmente los rituales que el creyente cometía para revivir el Gran tiempo se realizaban en la fiesta debido a que “ese Tiempo sagrado en que se desarrolla la fiesta no existía antes de los gesta divinos conmemorados por ella”. (Eliade, 1983: 64) En la fiesta es donde se advenía el tiempo nuevo, en ésta se cerraba un ciclo temporal para dar paso a otro distinto; para lograrlo se encendían fuegos que representaban la creación, se expulsaban los demonios, se hacían purificaciones, etcétera. Asimismo, en estos rituales se realizaban toda clase de excesos y orgías con el fin de revivir el caos que existía antes del cosmos. En las fiestas se anulaba todo tipo de fronteras y restricciones: los muertos podían volver a la vida, las formas sociales se confundían y las normas se abolían:

Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, <<al comienzo>>. (ibid.: 63)

En efecto, en el acto de la fiesta se ejecutaban todo tipo de ritos, en éstas, los participantes podían volverse al Gran tiempo; para lograrlo, era menester ejecutar en ella toda clase de acciones que en el tiempo común no estaban permitidas: orgías, incestos, canibalismo y toda clase de excesos y desenfrenos con el fin de estimular las fuerzas vivificadoras de la naturaleza y rejuvenecer el mundo, debido a que, como bien apunta el francés Roger Caillois en su ya clásico libro *El hombre y lo sagrado*, “la fiesta vuelve a traer el tiempo de la licencia creadora, *el que precede y engendra el orden, la forma y la prohibición* [...]” (1984: 127)

En el Gran tiempo mítico todo era posible, nada estaba prescrito aún, no existían reglas ni prohibiciones, ninguna regla era fija todavía, todo era hacedero. No sólo las prohibiciones permitían mantener el cosmos; las restricciones son las impiden devolver

la novedad inicial a la naturaleza y a los hombres; la fiesta con sus excesos, permite el advenimiento de un mundo virgen; ésta, es la actualización del tiempo primario del universo, de la era creadora de todas las cosas. Éste es realmente aún en nuestros días el sentido de los carnavales que se celebran anualmente en todo el mundo:

Este parece ser realmente el fin de las fiestas. El tiempo agota, extenua. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que desgasta. [...] Anualmente la vegetación se renueva y la vida social, como la naturaleza, inaugura un nuevo ciclo. Entonces todo lo que existe debe rejuvenecerse [...] (ibid.: 114)

Porque el hombre no se conforma con el supuesto orden del mundo, aquel que le pone limitaciones infranqueables, el que impide a cada especie salirse de su propio estado. En las fiestas siempre hay una inversión de todas las relaciones humanas (y animales), se rompe con las obligaciones sociales, con el trabajo; el hombre se libera de sus servidumbres y limitaciones; aquí se hace posible el retorno al tiempo mítico, el tiempo en el que se confunde este mundo con el más allá; es en este punto donde se materializará el sueño, el milagro edénico.¹¹

Aún hoy en día, como ya mencionamos, el hombre en sus festividades profanas, alude sin saberlo al retorno del tiempo primordial:

[...] Halloween, aún se celebra en Norteamérica y en otras partes con calabazas vaciadas como calaveras. El espíritu travieso que en ella reina es un eco apagado de las orgías y las inversiones del orden social que se producen en todo el mundo en los puntos críticos del año, y que representan un breve retorno del caos primordial a partir del cual se crea de nuevo el orden del cosmos. (Sheldrake, 1994: 180)

¹¹ “Entonces, el lobo habitará con el cordero y el leopardo dormirá con el cabrito...” Isaías 11: 6

Una de las fiestas que se realizan en todas las culturas y en todas las épocas es la que conmemora el año nuevo; en esta celebración se repite la cosmogonía, es la repetición simbólica de la creación, pero, igualmente, es la abolición del tiempo antiguo, del pasado, de los acontecimientos no ejemplares, de la historia. Es una total regeneración del tiempo y el recomienzo de una nueva existencia; igualmente, en ella, los muertos pueden volver al mundo, hay abundancia en la tierra y el mundo vuelve a ser puro.

Ciertamente así consideraban los antiguos a un año nuevo; sin embargo, ellos mismos pretendían instaurar un tiempo nuevo. Entre los actos que se realizaban para lograrlo figuraban la erección de construcciones tales como altares, pirámides, templos, mezquitas, iglesias, etcétera; con estos actos también se aludía al tiempo mítico ya que, cualquier edificación, reproducía la creación del universo *in illo tempore*.

Igualmente en diversos pueblos la elección y entronización de un nuevo jefe, rey o gobernante, representaba la reinauguración de una nueva era y la regeneración de la historia de un pueblo; un rey nuevo era considerado como renovador del cosmos en su totalidad. Así se consideraba en Egipto a un nuevo faraón:

La coronación de un nuevo faraón, escribe Frankfort, << puede considerarse como la creación de una nueva época, después de una peligrosa interrupción de la armonía entre la sociedad y la naturaleza; una situación, pues, que comparte la naturaleza de la creación del universo. >> (Eliade, 1999: 46)

Pero no solamente a nivel colectivo se suscitaba la regeneración del tiempo:

[...] basta con una boda, con el nacimiento de un niño, con la construcción de una casa, etc... Sin interrupción y por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume, las faltas y los pecados se eliminan, etc.... Por muy diversamente formulados que estén todos estos medios de regeneración tienen la misma finalidad: se

trata de anular el tiempo transcurrido, de abolir la historia con un regreso continuo *in illo tempore*, por la repetición del acto cosmogónico. (Eliade, 2001: 94)

El matrimonio es sin duda uno de los ritos importantes por medio del cual el hombre antiguo pretendía regenerar el mundo, debido a que, este acto, estaba considerado como una imitación de la hierogamia cósmica. Como ya vimos, por este medio el hombre imitaba la unión entre los dioses. Asimismo, todo acto que se realizaba en estos estadios tenía una significación ritual que reproducía un acto que se había hecho en el comienzo: el hombre se reproducía pinturas rupestres, que no sólo representaban a los antepasados sino que procuraban resucitar a los seres que representaban; ejecutaba representaciones dramáticas, efectuaba danzas, consumía un animal sagrado previa santificación, etcétera; con el fin de resucitar el tiempo primordial.

Igualmente, las ceremonias de iniciación en las religiones o sectas (bautizos, libaciones, etc.), representaban la muerte del convertido par dar paso al nacimiento de un hombre nuevo en el que se habían abolido sus pecados y faltas. Estas ceremonias generalmente implicaban un *regressus ad uterum*; en éstas iniciaciones, el individuo, luego de ser transformado simbólicamente en embrión, tenía un segundo nacimiento:

[...] el *regressus ad uterum* se opera con el fin de hacer nacer al recipiendario a un nuevo modo de ser o de regenerarle. Desde el punto de vista de la estructura, el retorno a la matriz corresponde a la regresión del universo al estado “caótico” o embrionario. Las tinieblas prenatales corresponden a la noche anterior a la creación [...] (Eliade, 1999: 82)

Hay que destacar que, en algunas de las culturas antiguas, el tiempo mítico, el tiempo del origen, no se encontraba solamente en el pasado. La idea de la “perfección de los comienzos” se ha proyectado en el porvenir atemporal en el que muchas culturas

han creído (como la judía y la babilónica); se trata de una cosmogonía del futuro en la que, tras el aniquilamiento de la humanidad a través de diversos cataclismos de proporciones cósmicas, ha de aparecer una humanidad nueva.

Como sea, en todas estas creencias se adivina la esperanza de una total regeneración del tiempo, se advierte el deseo del hombre de restaurar su existencia y de vivir en un tiempo distinto:

Hallamos pues, en el hombre, en todos los niveles, el mismo deseo de abolir el tiempo profano y de vivir el tiempo sagrado. Más aún, nos encontramos frente a un deseo y una esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir de poder vivir –“vivir humanamente”, “históricamente”- en la eternidad, por la transfiguración de la duración en un instante eterno. (Eliade, 2003: 364)

Capítulo 2

El tiempo en el cristianismo y en la modernidad

2.1 Concepción antigua y concepción cristiana de los conceptos tiempo y eternidad

“No hay nada nuevo bajo el Sol”, dice el Eclesiastés. ¿Es éste el anuncio profético de la ineluctable repetición de todas las cosas? No, dice el comentario talmúdico del texto bíblico y agrega: “Por encima del Sol está lo nuevo.”

Jacques Attali, *Historias del tiempo*

Ya se ha visto que el problema del tiempo ha inquietado desde siempre al hombre y que, para tratar de explicarlo, ha creado múltiples respuestas al mismo; se ha notado también que en el mundo antiguo la concepción por excelencia era la de un tiempo cíclico en el que todas las cosas, incluido el hombre, habrían de regenerarse infinitamente.

En estas líneas hemos de referirnos a las ideas que la mente griega tenía con respecto al problema del tiempo; éstos, fueron los primeros que intentaron definir el tiempo y el movimiento; su pensamiento es uno de los pilares fundamentales de donde habría de surgir parte de la concepción occidental del tiempo.

Sabemos que el tiempo cíclico es propio de la antigua Grecia, testimonio de ello son las muchas elaboraciones míticas que encontramos en su tradición, así como las ideas de las diversas corrientes filosóficas (pitagóricos, aristotélicos, etc.); pero veremos que, en la Grecia antigua, habrá momentos en el que se dará un relevo de esta visión circular del tiempo por la de un tiempo lineal.

Según la mente griega, el mundo no fue creado, sino que desde siempre existió. Así, filósofos como Anaximandro, Parménides y Heráclito consideraban que la materia

era increada, eterna. Precisamente, el historiador Gerald James Whitrow, asevera que fue Heráclito de Efeso, el primero en afirmar manifiestamente la perpetuidad del mundo:

En la literatura griega, la primera declaración explícita de que, aunque lo individual está sujeto al cambio y la decadencia, el mundo es eterno, parece haber sido hecha por Heráclito, alrededor del año 500. (Whitrow, 1990: 58)

En efecto, Heráclito a pesar de creer en la perpetuidad del mundo, pensaba que la mudanza constante era la ley que rige todas las cosas, idea que manifestará en su famosa frase: “No puedes bañarte dos veces en el mismo río.”

Así, para los griegos el tiempo era una constante fluencia que no tenía principio ni fin; por lo que, perpetuidad del tiempo se confundió con el concepto de eternidad. Sin embargo, a partir de Platón el tiempo será la antítesis de eternidad. En el *Timeo* el filósofo nos dice que para construir el mundo, el demiurgo tuvo dos modelos: uno eterno que siempre es y otro que siempre deviene; así, “el alma del mundo, según la concepción de Platón, se forma con esas dos esencias: lo que siempre es y nunca cambia, y lo que nunca es pero no deja de cambiar; en otros términos, lo mismo y lo otro” (González, 1995: 133). Al querer dar a su modelo creado el carácter de eterno, el hacedor únicamente pudo darle una semejanza ya que esa particularidad no se le puede dar a lo creado, por ello “resolvió Dios crear una imagen móvil de la eternidad, y ordenando el cielo hizo a imitación de la eternidad, que reside en la unidad, esta imagen de la eternidad que avanza según el número que hemos designado con el nombre de tiempo.” (Platón, 2005: 319)

Platón explica al tiempo como “la imagen móvil de la inmóvil eternidad”; con ello crea la paradoja de que el tiempo es la imagen del no tiempo y, por lo tanto, se

interpreta que la concepción de Platón es una negación del tiempo. La negación del tiempo es constante en el pensamiento de otros filósofos de la antigüedad, como Sexto Empírico y Zenón de Elea.

Sin embargo, como ya se ha insinuado en líneas anteriores, en la civilización griega no dominaba solamente una forma de pensar el tiempo. Efectivamente, existió en el universo helénico la interacción de un tiempo circular, el cual regirá las cosmogonías órficas, las teogonías de Ferécides de Siro, los misterios de Dionisos y la filosofía pitagórica; con el tiempo lineal de las obras de historiadores como Herodoto y Tucídides. No obstante, debido a que en el mundo griego no había un discernimiento de creación, tampoco hubo una idea, en el sentido propio, de la historia.

Por un lado, en la tradición órfica se vislumbra una relación de mitos, ritos y fórmulas para regenerar el alma, en ella, nos encontramos con la concepción de un tiempo circular que era simbolizado por el dragón, como nos lo explica el Doctor en filosofía, Julián Serna Arango:

El tiempo-dragón <<desconocedor de la vejez>>, no sería asimilado al tiempo lineal, es decir, al futuro que hace tránsito al pasado a través del presente, como tampoco al relevo del ayer por medio del mañana a través del hoy, sino al tiempo circular que permanece el mismo por conducto de la repetición [...] (2009: 26)

Las teogonías órficas incidieron entonces en el protagonismo del tiempo circular, pero también se puede adivinar en éstas la concepción lineal del tiempo cuando se refieren al dios Zeus como un creador único, universal y preeminente.

Asimismo, hay que señalar que las teogonías órficas estaban vinculadas con la escuela de Pitágoras (de donde se remonta la idea del eterno retorno) por su creencia en la inmortalidad del alma y su insistencia en el ascetismo como forma de liberación.

Ya se ha señalado en otro apartado que la idea de un tiempo circular también es identificada en algunos filósofos presocráticos como Anaximandro, Empédocles y Heráclito; este último, mantuvo la idea de la renovación por medio del fuego. Empédocles, por su parte, creía en dos principios opuestos alternantes, *philia* y *neikos*, los cuales eran las eternas creaciones y destrucciones del cosmos.¹²

A pesar de que en el mundo clásico prevaleció la concepción del tiempo cíclico, en la Grecia arcaica se activó también la concepción lineal del tiempo. Entre los factores que dieron pie a ello, podemos citar los dictados por Serna Arango: en primera instancia, según este estudioso “los episodios de la vida del individuo que se revelan únicos e insustituibles” (2009: 35), dieron la pauta para que entrara en crisis la concepción del tiempo circular. La segunda razón fue el hecho de que, mientras los poetas como Arquíloco crearon en las polis una conciencia de la individualidad, “los tiranos favorecen la movilidad social, y ambos juegan un rol de primer orden en lo relativo a la consolidación del tiempo lineal.”(*idem.*) Expliquemos este segundo punto. Mientras que los tiranos que no declinaban un espacio para el desarrollo de la personalidad, los poetas consideraron que los hombres debían pensar según les fuera más favorable a sus circunstancias para instaurar historia, y, ésta, debían ajustarla a su conveniencia.

Muchos pensadores importantes de esta época dudaron del modelo circular del tiempo que prevalecía en la Helade, sobre todo, como ya se ha dicho, los historiadores. Los historiadores pusieron en tela de juicio la creencia en la repetición exacta de todas las cosas en un tiempo infinito, y, más bien, consideraron que los sucesos a lo largo del tiempo habrían de ser semejantes en sus rasgos unos con otros:

¹² En efecto, los filósofos presocráticos creían en la metempsicosis. Empédocles en sus *Purificaciones* se refería así a sus vidas pasadas: “He sido ya en otro tiempo un muchacho y una muchacha, un matorral y un pájaro, un mudo pez en el mar” (citado en Eliade, 1999: 120)

[...] incluso en la Antigüedad tardía existieron filósofos, así como historiadores y científicos, que creían en un tiempo no cíclico. Debe distinguirse la repetición cósmica que implicaba la destrucción completa del universo y su recreación exacta, en la que creían los filósofos estoicos, de la repetición histórica que implica sólo la repetición del modelo general de acontecimientos, en la que creía, por ejemplo, el historiador Polibio. (Whitrow, 1990: 64)

La sustitución de la concepción circular por la del tiempo por la lineal, la encontraremos de antemano en algunas manifestaciones míticas. Así, en el mito de Kronos relatado por Hesíodo, se sugiere la idea de la suplantación del tiempo circular por el tiempo lineal-irreversible. En esta tradición, Kronos, el menor de los siete hijos de la Madre Tierra, castra a su padre Urano, el cual tiraba a sus hijos al Tártaro, un lugar tenebroso en el mundo subterráneo; con esta acción, Kronos sustituirá a su padre y perturbará el orden establecido hasta esos momentos:

A diferencia de Urano que confina a sus hijos en el seno de Gea, como una vuelta al punto de partida de acuerdo con el esquema del tiempo circular, Kronos, siguiendo con Hesíodo, los devora, como una alegoría del tiempo que todo lo destruye, es decir el tiempo irreversible. Es cuando el tiempo cíclico es relevado por el tiempo lineal [...] (Serna, 2009: 37)

Visto que en el mundo griego cohabitó la percepción del tiempo lineal y la del tiempo circular, nos encontramos con que, en la filosofía, no tenía relevancia la percepción de un tiempo lineal-histórico, y se destacó siempre el esquema circular para tratar de dar solución al problema del tiempo, esto debido a que, como dice Aguilar V. en su libro *El hombre y su destino*, “para los griegos, buscadores del logos universal, la historia era una apariencia surreal, una vuelta de lo mismo a lo mismo [...] Ello hizo que concibieran la historia como una eterna recurrencia.”(1999: 52)

En el *Diccionario de filosofía* del español José Ferrater Mora leemos: “Los griegos <<conocieron>> el tiempo a base de los movimientos de los cuerpos celestes, y tendieron a considerar el carácter cíclico – y, por tanto, <<repetible>>- de tales movimientos” (2001: 3495). Efectivamente, la idea del tiempo como movimiento circular la encontramos en pensadores como Aristóteles; para éste, “el tiempo era una medida del movimiento y como para él el movimiento se originaba siempre de otros movimientos, entonces el tiempo era infinito, sin principio ni fin” (Césarman, 1986: 133). Así lo manifiesta el estagirita en el libro IV de su *Física*.

El tiempo físico del aristotelismo fue un tiempo astral que se medía con el movimiento de los cielos, y como para Aristóteles el movimiento de los astros era un movimiento repetitivo que siempre era el mismo, el tiempo tomó esas mismas características, el tiempo se consideró como un eterno retorno.

Al ligar Aristóteles el tiempo con el movimiento, consideró que en la magnitud hay un antes y un después, y que, así como en el movimiento existe lo anterior y lo posterior, en el tiempo también ha de haberlos. Así nos lo hace notar el teólogo bilbaíno, Pérez de Laborda:

Puso en el tiempo un antes y un después, limitados por un ahora, siempre distinto en su fluir a través del eterno ahora, como el grandor fluye infinitamente a través del punto, e hizo del ahora algo semejante a lo que es el punto en un grandor continuo. (2002: 269)

Esa idea es la que dominará por muchos siglos en la física clásica, la cual es vista como una ciencia de la conservación en la que el tiempo sigue las leyes reversibles del movimiento. Esta concepción del tiempo absoluto se hallará incluso en el pensamiento de físicos como Newton.

Pero siguiendo con lo planteado en la *Física* por el estagirita; aunque él admite que el tiempo no es un movimiento, también considera que el tiempo no existiría sin el movimiento, ya que solamente existe cuando el movimiento comporta un número. Además, Aristóteles se preguntará si es que cabe la posibilidad de la existencia del tiempo sin un alma o inteligencia del alma que pueda numerar, a lo cual el filósofo responderá con un rotundo no; por ello, consideró imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma. En tal afirmación, podemos ya vislumbrar ya la noción agustiniana. Así pues, en Aristóteles nos encontraremos con dos visiones sobre el tiempo: uno con cara cosmológica y otra con cara psicológica.

Vemos pues que, con Aristóteles, nació una nueva idea del tiempo, ya que pasó de ser considerado como un efecto de los acontecimientos (son estos los que lo delimitan) a ser el marco infinito previamente dado que los contiene y que podemos considerar, por tanto, que forma parte de la explicación que *a priori* puede darse de la *physis*, del movimiento.

A pesar de que la filosofía griega tuvo una importancia suprema para la conceptualización occidental del tiempo y la eternidad; sería un pequeño pueblo del Asia Anterior el que vendría a trastocar definitivamente la idea cósmica del tiempo y el concepto de eternidad en la antigüedad.

En efecto, el pueblo de Israel no tendría la misma noción que los gentiles (<< *goyin* >> como solían llamar los judíos a los no israelitas). En el pensamiento de este pueblo oriental se concibió al tiempo como una línea indefinida con dirección hacia el futuro, que no tenía posibilidad de vuelta alguna. Así, la religión judía rompió con la concepción circular del eterno retorno; según sus creencias, así como la creación fue un acontecimiento único, del mismo modo, el final de los tiempos sería un sólo hecho

irrepetible. Esta noción escatológica se prolongó en el cristianismo y es la que aun prevalece en estas religiosidades:

El fin del mundo será único, así como la cosmogonía ha sido única. El cosmos que reaparecerá después de la catástrofe será el mismo cosmos creado por Dios al principio del tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria primordial. Este Paraíso terrestre ya no se destruirá, ya no tendrá fin. El tiempo no es ya el tiempo circular del eterno retorno, sino un tiempo lineal e irreversible. (Eliade, 1999: 67)

En el Antiguo Testamento podemos rastrear los distintos términos que utilizaban los hebreos para designar la temporalidad; el teólogo-filósofo Xavier Zuribi en su libro *Espacio, tiempo, materia*, nos indica cómo es que estos términos propiamente dicho, no se referían a un tiempo definido como en la concepción griega:

En el Antiguo Testamento se llama al tiempo de varias maneras. Una de ellas, 'eth, significa más bien el tiempo propio de una cosa o de un acontecimiento [...] Otro nombre es dor, que significa la larga duración de la vida de un hombre, y sobre todo un largo periodo histórico. Pero tampoco significa tiempo, sin más. Y la prueba está en que los Setenta sólo rarísimas veces tradujeron estos dos vocablos hebreos por Kronos. Hay un tercer término, 'olam. Significa la duración indefinida que desde la noche de los tiempos del pasado avanza hacia el insondable porvenir del futuro. (2008: 223)

No obstante, a pesar de las varias formas para designar la temporalidad, los israelitas tendieron siempre a apuntar la dirección del tiempo hacia el futuro. Esto tendrá su justificación en las condiciones históricas que se suscitaron en su territorio.

Como es sabido, las constantes subyugaciones y sufrimientos que los hebreos padecieron por ser el pueblo que se encontraba en medio de los gigantescos imperios de la antigüedad como el egipcio, el babilónico y el asirio, crearía en ellos una

reivindicación por la libertad humana, y la creencia en un triunfo sobre las potencias que los subordinaron desde siempre a través de un Mesías que habría de reivindicarlos en el futuro:

[...] con frecuencia se ha dicho que para los antiguos hebreos el tiempo era un proceso lineal unidireccional que se extendía desde el acto divino de la creación hasta el cumplimiento último del propósito de Dios y el triunfo final, aquí en la tierra, de Israel, el pueblo elegido. (Whitrow, 1990: 75)

Toda calamidad histórica padecida por el Pueblo de Israel, fue siempre vista como un castigo infligido por Yahvé por motivo su falta de fidelidad a sus mandamientos; en pocas palabras, todo sufrimiento se debía al alejamiento del Dios verdadero y a su aproximación a los Baales y Astartés de sus vecinos: “Entonces clamaban al Eterno y le decían: Hemos pecado, pues hemos abandonado al Eterno y hemos servido a los Baales y Astartés; pero, ahora, líbranos de las manos de nuestros enemigos y te serviremos” (I Samuel, 12: 10). Por esta razón, los hijos de Abrahán nunca vieron en los sufrimientos un despropósito; en todo acontecimiento siempre podía vislumbrarse la voluntad de Dios. Incluso, los hebreos concibieron sus derrotas militares, así como todo sufrimiento, como necesario; de antemano, todo suceso ya estaba visto por Dios con la finalidad de que su pueblo no fuese en contra de su propio destino divino.

Precisamente, aquí nos encontramos por primera vez en el mundo antiguo, con la idea de que, en la medida en que son dispuestos por la voluntad de Dios, todos los acontecimientos históricos tienen un valor en sí mismos. Vemos pues, que el Dios de este pueblo será una divinidad distinta a todas las conocidas por los antiguos; Éste, fue

concebido como una personalidad que intervenía constantemente en la historia¹³, y no únicamente como un creador de hechos arquetípicos:

Los hechos históricos se convierten así en “situaciones” del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo. (Eliade, 2001: 118)

Con lo anterior, podemos vislumbrar dos hechos significativos: en primera instancia, mientras que para la gran mayoría de los pueblos antiguos la historia era rechazada o abolida por la repetición periódica de la creación y la regeneración del tiempo, en la visión israelita la historia debía ser tolerada porque ésta tenía un propósito divino; además, su firme creencia en que la historia sería abolida en un futuro, les dio la pauta para mejor sobrellevarla. Por otro lado, mientras que los demás pueblos creían en que toda revelación fue dada *in illo tempore*; las revelaciones dadas al pueblo de Israel fueron siempre manifestadas en el tiempo, en la historia. Así, todo acontecimiento significativo o ejemplar también debía ser imitado o recreado por los judíos como un arquetipo, pero en un nuevo *in illo tempore*, es decir, en el final de los tiempos.¹⁴ Por lo anterior, se puede afirmar que, a pesar de que los hebreos tuvieron una valoración y aceptación de la historia, su fe en una regeneración única y final del mundo revela del mismo modo una postura antihistórica.

¹³ Por el contrario, los historiadores gentiles nunca consideraron a sus dioses como seres que intervenían constantemente en la historia con fines divinos: “Ninguno de estos autores [...] escribía su Historia como los autores de las más antiguas narraciones históricas de Israel para probar la existencia de un plan divino y la intervención del Dios supremo en la vida de un pueblo. [...] su concepción religiosa no contaba con la intervención de un Dios único y personal en la historia; no concedían, pues, a los acontecimientos históricos la significación religiosa que estos acontecimientos tenían para los israelitas.” (Eliade, 1999: 131)

¹⁴ Aquí podemos observar la diferencia fundamental entre la concepción circular del tiempo y la noción lineal: mientras que “en el retorno lo importante es el inicio; en el progreso, la meta. Es algo que vemos en la doctrina acerca de los Paraísos; unos conjeturan que el Paraíso está en el inicio, otros, que en la meta.” (Jünger, 1998: 69)

Antes de continuar, es preciso apuntar lo siguiente en relación a la concepción fatalista griega. Tradicionalmente se ha afirmado que para los griegos el concepto de libertad no existía, por considerar éstos que el destino de los hombres era inevitable; no obstante, esto no es del todo cierto. Según varios expertos, el determinismo que habitualmente se ha achacado a la concepción griega, el supuesto destino que los hombres estaban imposibilitados a transformar debido a la repetición inexorable de todas las cosas en el tiempo, no fue aceptado siempre por los filósofos helenos:

Aristóteles creía que el determinismo estricto debía rechazarse, porque destruye la base natural que permite distinguir las acciones voluntarias de las involuntarias [...] De modo similar, aunque Epicuro (392-270 a.C), a diferencia de Aristóteles, aceptó el atomismo de Demócrito, también rechazó la creencia de Demócrito en el determinismo estricto de las acciones humanas. (Whitrow, 1990: 69)

Sin embargo, para los fieles de Jehová, ésta visión del hombre libre siempre fue una realidad; ellos consideraron que la historia del hombre podía modificarse en la medida en que fueran fieles al único Dios.

Por otro lado, mientras que para los griegos no existió una noción de creación en sentido estricto; para los descendientes de Abrahán, el mundo fue hecho por Dios a partir de la nada, *ex nihilo*; por ello en el Génesis podemos leer: “En el principio creo Dios los cielos y la tierra.”¹⁵ Esto implicará que, del mismo modo que Dios hizo el mundo, el tiempo fue hecho y tendría un comienzo con el mismo.¹⁶

¹⁵ Génesis 1:1

¹⁶ El escritor argentino Jorge Luis Borges en alguna cátedra comentaría el referido pasaje del Génesis en este mismo sentido: <<Los primeros versículos del Génesis se refieren no sólo a la creación del mundo, a la creación de los mares, de la tierra, de la oscuridad, de la luz, sino al principio del tiempo. No hubo un tiempo anterior: el mundo empezó a ser con el tiempo, y desde entonces todo es sucesivo. >> Véase *Borges oral* (1999) Madrid: Alianza Editorial. pág. 92

Efectivamente, a diferencia del pueblo del Libro, para los griegos una creación *ex nihilo* sería inconcebible, ya que consideraban que de la nada, nada salía.

Pero volviendo con el pueblo de la Biblia; ellos concibieron al tiempo en relación con el futuro, ya que tuvieron la firme convicción en el advenimiento del Reino de Dios, el cual habría de manifestarse en todo su esplendor en un momento ulterior.

Algunos estudiosos de los mitos encuentran en la Biblia otras nociones temporales además de la tradicional histórica-lineal. Tal es el caso de José M. Mardones quien en *El retorno del mito* nos dice lo siguiente:

Hoy, frente a fáciles estereotipos, se tiene más cuidado a la hora de decir que la Biblia ofrece una concepción lineal e irreversible del tiempo. Más exacto es decir que hay una pluralidad de voces y concepciones. (1996: 58)

Ciertamente, cuando leemos con detenimiento la Sagrada Escritura nos topamos con las diversas concepciones que los hebreos tenían en relación al tiempo: en primera, en el Antiguo Testamento vemos siempre una anticipación de los profetas que proclaman el advenimiento de un Redentor; pero, además, nos encontramos con la “momentaneidad” en los que alaban; asimismo, no podemos dejar de notar la firme fe que tienen los fieles en la redención de los justos, es decir, la redención del pasado en el futuro; por último, es claro que se tiene la firme certeza de que la Ley es intemporal. Por lo anterior, se asevera que los seguidores de Jehová tuvieron múltiples maneras de percibir el tiempo.

Sin embargo, para los profetas hebreos, un acontecimiento era irreversible y válido en cuanto era contemplado como una nueva revelación de la voluntad de Jehová y, el futuro, tenía un único sentido: la salvación del pueblo elegido por intermediación del Ungido, del Mesías que habría de venir en el futuro:

Fueron los hebreos, el pueblo de Israel, los primeros en romper la necesidad cósmica al poner la mirada en el futuro con una óptica profética y la búsqueda del sentido como meta: la tierra prometida y el advenimiento del Mesías: y, de este modo, los primeros en concebir al hombre como realidad histórica y a la historia como proceso lineal, integral y único. (Aguilar V., 1999:53)

Por ello, aunque a los judíos no les interesaba registrar cuidadosamente el pasado, se afirma que los profetas judíos tuvieron el presentimiento de una filosofía de la historia. Como ya se dijo, Jehová fue concebido como el Dios que actuaba e intervenía en la historia. Para éstos, todos los hechos se movían dinámicamente hacia un fin; para los precursores del Mesías no existió el retorno de lo mismo a lo mismo, como la mayoría de los pueblos de la Antigüedad concibieron:

Lo que era propio únicamente de los antiguos hebreos no era tanto su historia, sino más bien sus historiografía. Así sus mejores espíritus veían la mano de Dios en los acontecimientos y comprendían al fin que si ellos eran el pueblo elegido, lo eran precisamente para transmitir este descubrimiento a las demás naciones. (Butterfield, 1957: 83)

Fue precisamente el cristianismo el que sintetizó todas las conclusiones del Antiguo Testamento. El cumplimiento de todas las profecías vino a darse con la encarnación de Aquél que el pueblo elegido venía prefigurando desde su génesis.

Con la llegada del Cristo y la propagación de su doctrina, con la vida y muerte de Jesucristo, la existencia adquirió un sentido distinto para todos aquellos que creyeron en su palabra. El hombre ya no fue más un esclavo de la naturaleza, ya no fue solamente una marioneta del destino; desde ese momento el hombre saltó a ser un agente de la historia en el que todas las posibilidades caben:

Al ya no ser inexorable la vuelta de las cosas y los hombres en el tiempo, con el cristianismo se crean todas las posibilidades que se harán realidad

en la historia. Una historia que será desde ese momento, el de la encarnación algo nuestro. (Pérez de Laborda, 2002: 310)

Con la encarnación del Hijo de Dios se manifestó el instante en que la trascendencia irrumpió en la temporalidad, es éste el momento histórico en el que se reveló una nueva historia, un nuevo comienzo en la vida de los hombres. Ciertamente, el nacimiento de Jesús fue considerado como el suceso que dividió el tiempo en dos partes: la fase anterior a Él fue el Antiguo Convenio con su pueblo, la fase posterior fue el Nuevo Testamento, es decir, el nuevo pacto. Por cierto, el nacimiento de Jesucristo indicó el año cero en la cronología de la cultura occidental; esto fue propuesto por vez primera por el monje Denis el pequeño, en el siglo VI.

La religión cristiana es una religión histórica porque, a diferencia de otras religiones como el budismo en el que no importa la existencia histórica ni la personalidad de su fundador, para los cristianos, ciertos acontecimientos históricos forman parte de la religión misma. En consecuencia, para la tradición cristiana, la Encarnación, Crucifixión y la Resurrección son hechos que sucedieron en el tiempo; pero, en esta fe, también se considera que hay una relación entre el tiempo y la eternidad, al pensar que la vida, muerte y resurrección de Cristo son como un prendimiento en el tiempo de una ración de la eternidad.

Entonces, al coincidir en que la religión cristiana es una religión histórica en la que se insiste en la existencia real de su fundador, y en la que se tiene la mirada fija en un futuro en el que ha de venir el Reino de Dios a los hombres, podemos decir que el cristianismo está enraizado en un tiempo lineal y uniforme, al igual que su precursor el judaísmo. De este modo, ésta, afirma que la vida y crucifixión de Jesús es un suceso único e irrepetible. Al respecto, en la Epístola a los Hebreos, san Pablo testifica lo siguiente:

[...] y no para ofrecerse muchas veces, como entra el sacerdote en el Lugar Santísimo cada año con sangre ajena. De otra manera le hubiera sido necesario padecer muchas veces desde el principio del mundo; pero ahora, en la consumación de los siglos, se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado. (Hebreos, 9: 25-26).

Vemos así que, a diferencia de las tradiciones antiguas, “la regeneración periódica del mundo se traduce en el cristianismo en una regeneración de la persona humana. Más para el que participa de ese *nunc* del reino de Dios, la “historia” cesa de modo tan total como para el hombre de las culturas arcaicas que la anula periódicamente. Por consiguiente, también para el cristiano la historia puede ser regenerada [...]” (Eliade, 2001:144)

Luego de lo visto en este apartado, podemos afirmar que es al cristianismo al que debemos nuestra moderna orientación temporal. No obstante, durante los siglos que se sucedieron antes de que el cristianismo fuera consolidado en Occidente, surgieron diversas herejías (como la de la concepción cíclica del tiempo), las cuales fueron tajantemente refutadas por los Padres de la Iglesia, tales como Orígenes o San Basilio.

Sin embargo, sería un Obispo de Hipona el que vendría verdaderamente implantar una filosofía madura en torno a la problemática del tiempo; al fusionar de una forma insuperable el pensamiento clásico con la doctrina judeo-cristiana en el siglo V. En efecto, “lo que podemos llamar <<concepción cristiana del tiempo>> alcanza su primera madura formulación teológica-filosófica en San Agustín” (Ferrater, 2001: 3497).

2.2 Aportes de San Agustín en torno al concepto del tiempo

Estamos por encima del destino

Taciano, *ad Graecos*, 9

Es bien sabido que en el pensamiento de San Agustín se revelaron mundos que la concepción clasicista nunca pudo adivinar por las limitaciones de su vista, en otras palabras, por las limitaciones que le impuso la razón. Es a través de la fe y la razón que el santo de Hipona vendría a interpretar cuestiones que desde siempre habían intrigado al hombre. Tal es el caso de la problemática del tiempo, la cual abordará desde una perspectiva múltiple.

Es Agustín, sin duda, el clásico exponente de la mirada cristiana de la historia, la cual, como ya se ha mencionado, está fundamentada en la linealidad del tiempo; linealidad que tiene como horizonte el futuro en el que ha de alcanzarse un propósito.

Para el santo, la historia es el escenario de un amor doble que mueve al hombre en su existencia temporal. El amor hacia lo bueno, noble y santo, es decir, el amor a Dios hasta el abandono de sí mismo; o el amor hacia lo malo, perverso y profano, esto es, el amor que siente soberbiamente el hombre por sí mismo y que lo lleva a menospreciar a Dios. Este amor manifiesta la libertad del hombre, libertad que brota de su interior: a través de su libre albedrío el hombre construye la historia. En este sentido, la historia es asimismo el encuentro en el tiempo entre Dios y el hombre. No obstante, la historia según el Obispo no concluye en el tiempo, su sentido y meta trascienden el tiempo, perfilan a la eternidad, ello hace que la idea de la historia de Agustín sea de una visión integral: en suma, si la creación tuvo un origen divino, igualmente debe tener un

destino eterno. Por esto, para el autor de *Confessiones* la historia es historia de la libertad, historia de la relación entre Dios y el hombre, historia de la salvación.

Al estar sustentado el pensamiento del Obispo en la Escritura, refutó la noción que tenían los gentiles de un mundo increado y eterno. El mundo fue creado por Dios, así lo expresa en el libro XI, capítulo IV de sus *Confessiones*, libro en el que aborda directamente el tema del tiempo:

He aquí que existe el cielo y la tierra. Gritan que han sido hechos porque cambian y varían. Y todo lo que no ha sido hecho y, sin embargo existe, no tiene nada en sí que antes no tuviera: que eso es cambiar y variar. Gritan también que no se han hecho así mismos: “si existimos, es porque hemos sido hechos; no existíamos, antes de ser, para poder hacernos a nosotros mismos”. Y la voz de esos seres que hablan es la evidencia misma. (1970: 188-189)

Al momento de cuestionarse sobre cómo es que el universo fue creado por Dios, el santo siguiendo la fe judeocristiana indica que el mundo fue hecho de la nada, por la voluntad eterna y simultanea de Dios. Pero, también apunta que lo creado por lo Eterno es de carácter temporal y, por lo tanto, tiene un comienzo y un fin. En esta reflexión coincide con Platón, filósofo que influye en su pensamiento, al considerar como antitéticos los conceptos de eternidad y tiempo:

Lo que respondimos cuando tratamos del principio y origen del mundo a los que no quieren creer que no fue o existió siempre, sino que empezó a ser (como también expresamente lo confiesa Platón, aunque algunos crean que sintió lo contrario de lo que dijo), eso mismo responderé sobre la creación del hombre [...] (Agustín, 2008: 327)

Del mismo modo que el filósofo griego, el autor de la *Civitas Dei* manifestó su escepticismo a la idea que se tenía en la Antigüedad sobre perpetuidad de la materia en el tiempo (tal como lo afirmaba Aristóteles). Así lo advertimos en el siguiente pasaje de

la *Ciudad de Dios*: “Confieso que ignoro cuántas edades (*saecula*) puedan haber transcurrido antes de que fuese instituida la raza humana; pero de lo que no cabe duda es que nada existe en el universo creado que sea coeterno con el creador” (Citado en Cochrane, 1992:396)

En efecto, el santo aborda en su teología el tema de la eternidad divina. Cuando neoplatónicos y maniqueos le inquieren sobre qué es lo que hacía Dios antes de la creación, para intentar que el santo admita que en Dios hay un antes y un después de la creación, es decir que en Dios también hay temporalidad: “¿Qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra? “Si estaba desocupado, dicen, y no hacía ningún trabajo, ¿por qué no abstuvo de trabajar siempre después, como se abstuvo siempre antes?” (Agustín, 1970: 191); el Obispo de Hipona ha de responder tajantemente lo siguiente: “antes de hacer el cielo y la tierra, no hacía Dios nada.” (ibid.: 192). Pero, señalará también que Dios hizo el mundo en su Palabra, y que su Palabra es eterna supera a todos los tiempos:

Por lo demás, no es en el tiempo en lo que tú precedes a los tiempos; de otra suerte no precederías a todos los tiempos. Pero precedes a todos los tiempos pasados, según la altura de tu eternidad siempre presente. Y sobrepasas a todos los tiempos futuros, porque son futuros, y una vez venidos serán pasados [...] (ibid.: 193)

Ciertamente, para el autor de *Confessiones*, la eternidad divina tiene una superioridad sobre el tiempo del hombre; la eternidad de Dios, considera, es siempre presente y sobrepasa a todos los tiempos; la eternidad del Creador, por tanto, es la que dirige la historia del mundo. Así, el presente es el tiempo que privilegia Agustín en todo su pensamiento, ya que lo considera como el más perfecto y se inclina a ver al pasado y al futuro siempre desde la perspectiva del presente.

Al refutar la idea pagana sobre la perpetuidad del tiempo cíclico, Agustín, siguiendo la Sagrada Escritura, dice que el tiempo al igual que el mundo, brotó de la eternidad de Dios, es decir, indica que el tiempo al igual que el mundo tuvo un comienzo:

[...] el mundo no se hizo en el tiempo sino con el tiempo. Porque lo que se hace en el tiempo se hace después de algún tiempo y antes de algún tiempo: después de aquél que ha pasado y antes de aquel que ha de venir: pero no podía haber antes del mundo algún tiempo pasado [...] (Agustín, 2008: 292)

Al tratar de diferenciar el tiempo con la eternidad, el santo dice que es la mutabilidad que se presenta en el tiempo la principal diferencia que existe entre lo temporal y lo eterno. En la eternidad no existe cambio alguno, es decir, no existe el movimiento. En este punto es donde concuerda el pensamiento del hiponense con el de Aristóteles, ya que ambos consideran al tiempo como inseparable del movimiento (aunque también ambos admiten que el tiempo no es el movimiento):

Porque si bien se distinguen la eternidad y el tiempo, en que no hay tiempo sin alguna inestabilidad movable, ni hay eternidad que padezca mudanza alguna, ¿quién no advierte que no hubiera habido tiempos si no se formara la criatura que mudara algunos objetos con varias mutaciones, de cuyos movimientos y mudanza (como va a una y a otra parte, que no pueden estar juntas, cediendo y sucediéndose en espacios e intervalos más cortos o más largos de pausas y detenciones) se siguiera y resultara el tiempo? (ibid.: 291)

Pero, a pesar de que en este punto el pensar del teólogo coincida con el del filósofo estagirita, Agustín no disocia el concepto del tiempo como lo hace Aristóteles; este último, consideró al tiempo desde una visión matemática y cosmológica; por el contrario Agustín consideró al tiempo como algo existencial y subjetivo.

Pero, siguiendo con la diferencia fundamental entre el tiempo y la eternidad, es indudable que, para el autor de *De libero arbitrio*, será la inmutabilidad de la eternidad en la que todo está presente entero, lo que ha de diferenciar a ésta del tiempo.

Por otro lado, al aseverar que el universo ha sido hecho por Dios simultáneamente con el tiempo, el santo demostrará que el mundo es temporal y que no existe el movimiento perpetuo de tiempos cíclicos que se afirmaba en el mundo clásico:

La afirmación de que el mundo tiene una dirección y un sentido condujeron a Agustín a descubrir el tiempo como un decurso cuya dirección es única y, por ello, tiene total irreversibilidad. (Aguilar V., 1999:71)

Manteniendo el propósito moral de la Escritura, Agustín combatió contra la noción del eterno retorno que existía en la concepción gentil ya que, ésta presentaba una deficiencia en el orden moral. Ciertamente, la visión griega tenía la falta de responsabilidad moral porque, según la noción de los ciclos, las acciones humanas estaban determinadas por los dioses, el hombre no tenía albedrío y, por tanto no existía falta en él.

En efecto, según la visión cristiana, la relación entre tiempo y libertad es lo que realmente constituye la historia. Referirse al tiempo sin libertad es referirse al tiempo cósmico, al tiempo circular, cuyas leyes son irremediables y necesarias. En el tiempo cíclico, un día por ejemplo, es cronológicamente igual a otro, no tiene más contenido. Por el contrario, en el tiempo histórico, el cual es el tiempo de la libertad, un día anterior no es el mismo que uno posterior.

Debido a que la visión cíclica suponía que todos los hechos del hombre se repetirían bajo las mismas circunstancias en otros tiempos hasta el infinito, San Agustín, se opuso tajantemente a esto ya que, de ser así, consideró que se obstruiría la

trascendencia del hombre: si la existencia del hombre fuera cíclica, la felicidad prometida por Dios a los justos y a los que aman nunca sería completa ni definitiva, éstos volverían a su estado anterior de miseria una y otra vez:

El hiponense refutó, en gran parte la visión grecolatina de los ciclos cósmicos y del *fatum*, elementos que impidieron a griegos y romanos entender la historia como tarea del hombre [...] (ibid.: 38)

De este modo, para el santo de Hipona el mundo tendrá una orientación y un sentido únicos y, por ello, el tiempo será irreversible. Dios intervino en la historia, y ésta tiene un sentido: el de la salvación de los hombres a través de Jesucristo, quien ha muerto por nuestros pecados.

Es el hombre, dirá San Agustín, la síntesis del tiempo y la eternidad. El hombre al ser corpóreo está sumergido en el tiempo, también los otros animales lo están, pero solamente el hombre por su espíritu es el que esté consiente de ello y el que le da un significado al mismo. El santo, como ya se ha mencionado, destacó la captación personal del tiempo, captación que se da primordialmente desde un presente que el hombre percibe como un instante huidizo:

Si se concibe un elemento de tiempo que no pueda dividirse ya en partes de instantes, por pequeñísimas que sean, eso es lo único que puede llamarse presente. Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado, que no tiene la menor extensión de duración; porque si se extiende, se divide en pasado y futuro, que el presente no tiene espacio alguno. (Agustín, 1970:195)

Como ya se dijo, San Agustín privilegió el tiempo presente, por considerarlo como lo más evidente del tiempo, y éste, dice, es lo que se presenta al hombre como tiempo.

Pero el teólogo se inquietó no sólo de cómo podemos aprehender el tiempo, además, quiso saber qué tipo de realidad es el tiempo como realidad creada, sin embargo, al cuestionárselo, ni siquiera éste podrá responder sobre ello:

¿Qué es, entonces el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo, con toda seguridad afirmo saber que si nada pasase, no habría tiempo pasado y que si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada hubiese, no habría tiempo presente. (ibid: 193)

Lo que sí dice con seguridad el Obispo de Hipona es que nuestro tiempo se divide en pasado, presente y futuro, pero que estos tres tienden a cero en nuestra realidad:

Aquellos dos tiempos, pues, el pasado y el futuro, ¿cómo son, puesto que el pasado ya no es, y el futuro no es aun? En cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, al presente, lo que hace que sea tiempo va a dar al pasado, ¿cómo decimos pues que él es, si la razón por la que es, es que no será, de modo que, en realidad, no podemos decir en verdad que el tiempo es, sino porque tiende a no ser? (ibid.: 194)

Ello implica pues, la inexistencia del tiempo real. Es en el alma del hombre, en lo que permanece el tiempo, donde los tres tiempos están unidos, dice San Agustín, coincidiendo con Plotino (filósofo nacido en Egipto que en cierta medida sería su precursor), en el alma estos tres momentos toman existencia. No obstante para el alma humana sólo existe un tiempo: el presente. Así, en ésta existe el presente de lo pasado, el presente de lo presente y el presente de lo futuro; según las distintas facultades del alma: el presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la atención y el presente del futuro es la esperanza. Así lo expondrá el teólogo:

Pero ¿cómo se disminuye o se agota ese futuro, que todavía no es? O ¿cómo se acrecienta ese pasado, que ya no es, sino porque en el espíritu, que realiza esa acción, hay tres actos? Porque el espíritu, espera, atiende y recuerda; de suerte que lo que espera, pasando por lo que atiende, pasa a lo que recuerda.

¿Quién hay que niegue que no existen aún los futuros? Sin embargo, ya existe en el alma espera de cosas futuras. Y ¿quién hay que niegue que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, existen todavía en el alma de la memoria de cosas pasadas. Y ¿quién hay que niegue que carece de espacio el tiempo presente, ya que pasa en un instante? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es. (ibid.: 202)

Pero, Agustín no está afirmando con esto que el alma es la que crea el tiempo. No, él más bien dice que el alma le confiere una permanencia que le permite medirlo. De este modo al incluir el tiempo en el alma, el obispo se figura al tiempo como una distensión del alma:

Por eso me pareció a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión. Pero ¿de qué? No lo sé. Y sería sorprendente que no lo fuese del espíritu mismo. (ibid.: 200)

Así, según el santo de Hipona la tensión que existe en el presente a causa del pasado y el futuro, puede superarse a través del alma que es donde se da la distensión de los tiempos. El alma percibe el pasado en el presente a través de la memoria, y el futuro se percibe en el presente a través de la esperanza. El teólogo nos ilustrará lo anterior haciendo una alusión a la música:

Voy a cantar una canción que conozco. Antes de empezar extiéndese hacia todo el conjunto de esa canción mi espera, pero una vez que he comenzado, a medida que los elementos extraídos de mi espera se convierten en pasado, mi memoria se extiende hacia ellos a su vez; y las

fuerzas vivas de mi actividad se distienden, hacia la memoria por la que ya he recitado, hacia la espera por la que voy a recitar. No obstante, mi atención está ahí presente; por ella pasa a hacerse pasado lo que era futuro. Cuanto más avanza y avanza esta acción, más disminuye la espera y crece la memoria, hasta que se agota del todo la espera, cuando la acción termina por completo y pasa a la memoria. (ibid.: 203)

Por lo tanto, el alma es la unificadora del pasado, del presente y del futuro; el recuerdo y la expectativa son los que llenan de sentido al presente.

Para el santo, el hombre es la fuente de la historia, y ésta a su vez es el fruto de la libertad del mismo, el hombre puede darle una dirección a la historia; desde esta visión, todos los hechos del hombre están conectados unos con otros, es decir, hay una causalidad en todos éstos. De esta forma, la relación entre el tiempo y la libertad, es decir la historia, es expresada por san Agustín en este bello sermón:

Abundan los males, y Dios lo quiso. ¡Ojalá no abundaran los malos y no abundarían los males! “Malos tiempos, tiempos fatigosos”, así dicen los hombres. Vivamos bien, y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros.¹⁷

En suma, para Agustín la concepción cíclica-fatalista griega no tenía sentido, todos los acontecimientos, afirma, son únicos e irrepetibles; del mismo modo, la historia tiene un comienzo en la divinidad eterna y un final que se advendrá con la segunda llegada de Cristo en la consumación de los siglos.

Cabe destacar que en el Medievo, diversos pensadores como Tomás de Aquino, retomaron en cierta medida varias de las ideas que el santo de Hipona formuló apoyándose en las Escrituras; entre estas ideas matiza la noción de un mundo creado de la nada:

¹⁷ *Sermones*, 80, 8

Santo Tomás, en la “Suma contra Gentiles” en desacuerdo con Aristóteles quien afirmó que el mundo material existe de sí y por sí desde toda la eternidad, pero que al mismo tiempo existe el ser espiritual de Dios, eterno e infinito en perfecciones; aseveró, que el ser de Dios es verdaderamente eterno, en tanto que el mundo en realidad no existe de sí ni por sí: sino que fue creado, “ex-nihilo” (López, 1997: 658)

2.3 Concepción moderna del tiempo

¡Las horas fueron hechas para el hombre y no el hombre para las horas!

F. Rabelais, *Gargantúa*

En nuestra era partimos de la temporalidad objetiva. En verdad, en nuestra modernidad el tiempo al igual que el espacio son inscritos en escalas de valores objetivos, observables. Esto, ha derivado en una simplificación del tiempo; éste, se ha convertido en un tiempo uniforme, cronológico, vacío.

Hemos visto ya que, nuestra “realidad”, la percibimos como una fluencia en donde el tiempo no es reversible y en donde no vale todo. Con esta forma de concebir el tiempo, “moviéndose en una sola dirección”, nos encontramos con la imposibilidad de ejecutar un acto en el pasado o en el futuro, nuestras acciones son posibles sólo en el presente. Cabría preguntarse ¿a partir de cuándo el tiempo físico transformó nuestro esquema del mundo y nuestra manera de enfrentarnos con él?

Como hemos ilustrado en líneas anteriores, el modelo fundamental para medir el tiempo ha derivado desde siempre de las observaciones astronómicas e, incluso, muchas veces se pensaba que los cuerpos celestes tenían influjo sobre la vida de los hombres; en

el Medievo, por ejemplo, muchos de los pensadores cristianos como “Alberto Magno, un santo Tomás, un Rogerio Bacon y Dante y muchos otros creen que los ciclos y las periodicidades de la historia del mundo están regidos por la influencia de los astros” (Eliade, 2001: 162); a pesar de que la mayoría de los Padres de la Iglesia habían combatido contra estas teorías. Incluso, el reloj mecánico, inventado al final del Medievo, fue todavía relacionado con el estudio del cosmos; en este periodo se creía que se requería un conocimiento correcto de los movimientos de los planetas para el éxito cualquier empresa.

Precisamente, la invención del reloj mecánico hacia finales del siglo XIII, fue lo que separó los caminos de la sociedad agrícola de la mercantil, de la sociedad de subsistencia de la de producción; en fin, lo que separó al hombre tradicional del hombre moderno. El reloj mecánico fue el instrumento arquetípico de la concepción mecanizada del universo que se dio en el siglo XVII, pero también fue el creador de la idea moderna del tiempo.

A pesar de que siempre se habían utilizado instrumentos para poder dar cuenta de los fenómenos en su duración, el uso del reloj mecánico promovió que los hombres comenzaran a hacerse más conscientes del tiempo:

[...] los hombres empezaron a cronometrar actividades que, en ausencia del reloj, nunca habían pensado en medir. La gente se volvió muy consciente del tiempo y, con el correr del tiempo, la puntualidad se convirtió tanto en una necesidad como una virtud y, por fin, en una obsesión. (Cipolla, 1979: 104)

Ese fue el propósito de los que perfeccionaron el reloj mecánico: promover la puntualidad como una virtud. Según los expertos, fue en los monasterios cristianos medievales en donde se desarrolló el tiempo mecanizado; en estos lugares, la

puntualidad era esencial, llegar tarde a las comidas o a los servicios divinos se castigaba con rigor, era necesaria una precisa reglamentación temporal que ayudara a mantener el yugo de la vida monástica¹⁸:

El orden cósmico requería de un orden eclesiástico. Dentro de los muros del monasterio estaba lo sagrado: la regla del orden excluía la sorpresa, la duda, el capricho y la irregularidad. Convertir el macrocosmos en una proyección del microcosmos fue uno de los proyectos maestros del imaginario eclesiástico. (Bleichmar, 1994: 2009)

Con el perfeccionamiento del reloj mecánico a lo largo de los siglos, como una representación mecánica del universo, los hombres comenzaron, además de hacerse más y más conscientes del tiempo, a convertirse en amantes del orden y de la precisión; los hábitos laborales se transformaron; la clase mercantil en las ciudades impuso la estructura abstracta del tiempo a través de estos instrumentos con propósitos económicos; en fin, el reloj se convirtió en el instrumento por excelencia de la existencia diaria. Entonces, “la medición del tiempo pasó al servicio del tiempo, al recuento del tiempo y al racionamiento del tiempo. Al ocurrir esto, la eternidad dejó poco a poco de servir de medida y foco de las acciones humanas.” (Citado en Whitrow, 1990: 147)

Asimismo, el tiempo fue considerado cada vez más y más valioso. Un ejemplo claro lo encontramos al comienzo del Renacimiento; en esta época, actividades que antes se realizaban en muchos años como la construcción de iglesias o pintar una obra comenzaron a realizarse con más rapidez:

¹⁸ Ciertamente, los relojes en estos lugares eran utilizados para determinar los momentos en que debían realizarse los cultos: “La función que entonces cumplían esos relojes era la de determinar las horas de los rezos; es algo que todavía podemos ver en el nombre francés del reloj, *horloge*, que une las palabras *hora* y *lego*. Ahora bien, las <<horas>> eran entonces *horae*, es decir, horas de rezo. (Jünger, 1998: 24)

[...] la pintura *a secco* reemplazó a la pintura *al fresco*, o verdadero fresco, pues no podía mantenerse el larguísimo aprendizaje que los alumnos tenían que cumplir antes de convertirse en expertos pintores al fresco, y un pintor de éxito debía trabajar deprisa para ganarse todas las comisiones que recibía. (Whitrow, 1990: 148)

La vida comenzó a acelerarse más a partir de este periodo, los relojes comenzaron a volverse un recuerdo recurrente del tiempo; las actividades comenzaron cada vez más a estar reguladas por este instrumento. Pero, no sólo en las actividades tuvo gran influencia este artefacto, en las ideas también hubo de manifestarse su influjo.

Con el advenimiento de la revolución científica del siglo XVII, pensadores como Kepler o Robert Boyle llegarían a considerar al universo similar a un reloj; la naturaleza fue entonces vista como mecanizada. El inusitado mejoramiento de los relojes mecánicos que cada vez precisaban más el tiempo, produjo una enorme influencia sobre el concepto del tiempo; los relojes comenzaron a funcionar de manera cada vez más regular y uniforme durante años sin interrupción, lo cual provocó que se acrecentara la idea en la homogeneidad y continuidad del tiempo. En general, el tiempo comenzó a verse como matemático, como independiente de los acontecimientos humanos.

Según Pérez de Laborda en su libro *Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo*, sería el pensamiento de Galileo Galilei el que vendría a imponer una concepción física del tiempo. Con Galileo propiamente habrá de nacer la ciencia moderna en la que al igual que toda la realidad física, el tiempo se matematizó:

Con razón se consideraba Galileo a sí mismo como el ‘nuevo Aristóteles’, pues, en lo que toca al ‘tiempo físico’, el humilde tiempo galileano ha sido perfectamente geometrizado. (2002: 354)

En los experimentos de Galileo se presentó la necesidad de medir con mayor precisión los tiempos, para hallar las leyes de las caídas de los cuerpos, por ello se observó que, “lo mismo que los espacios se daban en una continuidad de magnitud algébrica, también el tiempo deberá ser una magnitud algébrica continua, para que todo sea cuestión de comparar experimentalmente escalas de espacios con escalas de tiempos.”(*idem*)

En relación a esto, Isaac Newton a finales del siglo XVII, generalizó las observaciones de Galileo en sus leyes del movimiento pero, a diferencia de este último, no explicó el problema de la gravitación de modo mecánico, por el contrario, consideró el tiempo como una variable independiente, enunció leyes matemáticas de movimiento y gravitación para poder describir y predecir los fenómenos gravitacionales. Newton sería el pensador que más influiría en la concepción de los siglos posteriores sobre el tiempo como un aspecto matemático. Para el físico inglés, el tiempo guardaba muchas analogías con una línea: vio al tiempo como un suma de instantes sucesivos y consideró que, independientemente del movimiento o reposo de las cosas, el tiempo sigue un curso inalterable, idea que se encuentra en su famosa frase: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático fluye de modo constante en sí mismo y por su propia naturaleza, sin relación con nada externo.” (Newton, citado en Ferrater, 2001:3499)

El tiempo fue visto a partir de Newton, como un *continuum* unitario y uniforme sobre el universo físico, como los puntos de una línea recta que se suceden, el tiempo fue considerado como algo que fluye.

Como vemos, en la concepción newtoniana se pensó que el tiempo era independiente de las cosas; así, mientras las cosas cambian, el tiempo no es susceptible de cambio. Sin embargo, algunos pensadores de esta época no compartieron la idea de

que el tiempo pudiera existir independientemente de los acontecimientos, tal fue el caso del alemán Gottfried Wilhelm Leibniz:

Fue Leibniz el primero, hasta donde se sabe, en descartar la noción de un tiempo absoluto, puesto que para él éste sólo se podría estimar en función de la comparación entre dos eventos específicos de tal manera que nunca habría un marco de referencia o un eje temporal fijo de tiempo. (Césarman, 1986: 133)

Los instantes al margen de las cosas no son nada; según Leibniz, “el tiempo es el orden de sucesión de los fenómenos” (Leibniz, 2003: 664), ello implica que, si no hubiera fenómenos, no habría tiempo. Para Leibniz el tiempo es una cosa puramente relativa, un orden general de las cosas, el tiempo, al igual que el espacio dirá, son cosas ideales. Sin embargo, a pesar de las diferencias en relación a las ideas del tiempo, Leibniz y Newton coincidieron en que el tiempo es universal y único.

Luego de Leibniz, Hegel haría un planteamiento filosófico sobre la inexistencia de un espacio y un tiempo absolutos:

Todo, se dice, nace o muere en el tiempo; si se abstrae de todo, es decir, de lo que llena el tiempo y también de lo que llena el espacio, quedan el tiempo vacío y el espacio vacío; esto es, se ponen y representan entonces estas abstracciones de la exterioridad como si fuesen por sí. Pero no es ya en el tiempo donde nace y muere todo; el tiempo mismo es este devenir, nacer y morir; es el abstraer que a la vez es; es Cronos productor de todo y devorador de sus productos. (Hegel, citado en Césarman, 1986: 134)

Paralelamente a Leibniz, siglos más tarde muchos otros pensadores como Poincaré, Mach y, posteriormente, Einstein, descartarían la noción aristotélica y newtoniana de un espacio y de un tiempo absoluto.

Sería a partir del siglo XVII que el tiempo apuntaría con más fuerza hacia el futuro; en este periodo se comenzó a dar mucha importancia a la cronología de la historia. En los siglos posteriores se crearon instrumentos que precisaban cada vez más la medida del tiempo, esto se dio, entre otras cosas, por la necesidad que se tuvo de perfeccionar la navegación; siendo las ciencias quienes se encargarían de resolver estos problemas. Con el avance de las ciencias, la idea en una historia del progreso se fue afianzando cada vez más.

A diferencia de pensadores de otra época como Voltaire y Rousseau, que consideraban al mundo como estático, filósofos como Priestley, Turgot, Kant, Comte y Marx habrán de orientar su pensamiento hacia la idea del avance progresista de la historia¹⁹; estos pensadores se vieron influenciados por la creencia generalizada de que la ciencia y la tecnología tenían el poder de transformar el conocimiento humano y controlar al hombre y a la sociedad:

El periodo entre 1750 y 1900, aproximadamente, fue la era de mayor fe en este concepto y también una época en que la gente era cada vez más consciente de la importancia del tiempo. (Whitrow, 1990: 226)

Por otra parte, el profesor de retórica, Giambattista Vico, el cual ha sido calificado como el creador de la historia moderna, consideraba que la historia podía ser comprendida al ser una creación del hombre; así, “sostiene que el hombre es un ser que sólo puede ser comprendido históricamente. En otras palabras, el conocimiento del pasado es vital para el conocimiento de nosotros mismos” (ibid.: 194). Aunque éste creía en cierto grado en las ideas de los ciclos, no consideró que la historia fuera

¹⁹ Carlos Marx retoma en su doctrina comunista la esperanza escatológica judeocristiana del fin definitivo de la Historia: “En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la consiguiente desaparición de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro, que, de acuerdo con tradiciones múltiples, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana [...] (Eliade, 1999: 176)

estrictamente repetible, porque pensaba que siempre aparecerían cosas nuevas. A partir de este momento hubo una tendencia a considerar las cosas desde un punto de vista histórico.

Los evolucionistas como Darwin y Kelvin, con sus ideas de un mundo en constante evolución, contribuyeron enérgicamente a reforzar la creencia del <<progreso>> que terminó por imperar en el siglo XIX. Sin embargo, existieron muchos otros intelectuales que no compartieron el optimismo de la idea del progreso; entre éstos se encontraban Balfour, Orwell y Huxley; este último, pensó que los europeos confundían las comodidades que los avances tecnológicos y científicos les daban, con el pretendido progreso de la civilización. Pero como lo señala Gerald James Whitrow, no sólo en el ámbito filosófico se suscitó desconfianza por esta idea, también entre los artistas se manifestó una duda hacia la confianza en el futuro:

[...] hubo otros escritores que sintieron el tiempo como una amenaza mucho más que una promesa, poetas tales como Blake y Shelley y, más recientemente, Yeats persistieron en la creencia de que existen ciclos de civilización. (1990: 228)

Cabe apuntar que, en los siglos posteriores, pero sobre todo en el siglo XX tras la Primera Guerra mundial, la idea del progreso caería en un pesimismo generalizado. De este modo, la tesis evolucionista sobre el progreso hacia lo mejor, analizado desde la filosofía, se desmoronaría, pues aunque sostenía que la humanidad tendría que llegar a su madurez, no pudo determinar si seguiría el camino de su autodestrucción o no.

La Revolución industrial sería sin duda el fenómeno histórico que vendría aún más a transformar el concepto tradicional que se tenía del tiempo. El uso de las máquinas en las fábricas, obligó a los trabajadores a laborar no cuando querían, como en las sociedades tradicionales, sino a hacerlo cuando las máquinas estuvieran funcionando.

La gente tuvo que volverse puntual, los hombres se volvieron súbditos del reloj, todo tenía que estar bajo la orden de este instrumento; al considerar el tiempo como irrecuperable, era fundamental no desperdiciarlo:

Pagos cronometrados, contratos cronometrados, trabajo cronometrado, comidas cronometradas; a partir de este periodo nada estaba completamente libre del calendario o del reloj. (Bleichmar, 1994: 77-78)

Como vemos, incluso las funciones vitales como dormir o comer, comenzaron a ser funciones cronometradas. Análogamente, el gran avance de los medios de transporte y de las comunicaciones, la rapidez y el alcance de éstos, afectó el ritmo de muchas de las actividades de los hombres.

El hombre moderno tuvo a partir de ese momento una excesiva preocupación por el tiempo, la moderna civilización industrial comenzó a depender del tiempo en mayor grado que cualquier otra civilización anterior; se comenzó a tratar de estandarizar el tiempo en todas partes, la simultaneidad de los acontecimientos se consideró una ley física; la puntualidad y la precisión, como ya se ha señalado, se convirtió en una obsesión, el hombre se volvió dependiente del reloj, las medidas temporales inhumanas y naturales como el movimiento de los astros y el cambio de las estaciones ya no fueron útiles:

Hasta el advenimiento de la moderna civilización industrial, la vida de las personas estaba mucho menos dominada de manera consciente por el tiempo que lo que había estado hasta entonces. El desarrollo y las continuas mejoras del reloj mecánico y, más recientemente de los relojes portátiles, han tenido una profunda influencia en el modo de vida. (Whitrow, 1990: 33)

En efecto, hasta el día de hoy la idea de la medición del tiempo es preponderante, esto a pesar de que el tiempo es algo que los sentidos no pueden

percibir, y de que las “horas” sean invisibles. No obstante, esta idea no es aceptada por todos:

[...] dos posturas enfrentadas. Por un lado, se encuentra uno con la opinión según la cual el tiempo es un hecho objetivo de la creación natural. Por su modo de existir, el tiempo, según los defensores de esta visión, no se diferencia de los objetos naturales más que por su cualidad de no ser perceptible [...] En el campo contrario dominaba la visión del tiempo de una manera de contemplar los eventos que se basa en la peculiaridad de la conciencia humana [...] (Elias, 1989: 14)

En las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX surgieron una serie de filósofos para quienes el tiempo encontró un sitio primordial en su pensamiento. Tal es el caso Husserl, de Bergson, de Dilthey y del Heidegger de la primera etapa. Para este último, el concepto del tiempo tendría mucha importancia ya que, según él, el *ser* no puede ser entendido sino dentro del tiempo.

Estos pensadores y otros en el siglo XX reaccionarían contra la idea linealista del tiempo histórico, del tiempo absoluto y espacializado que prevalece en el mundo moderno. En efecto, pensadores como Einstein, como Bachelard, como Derrida, como el escritor argentino Borges, vendrían a reivindicar el tiempo plural, simultaneo y subjetivo. Éste último, sugiere en su literatura la noción de la historia como bifurcación.

En este periodo, también habrían de surgir pensadores que volvieron a interesarse por la teoría de los ciclos; ejemplo claro de éstos serían Spengler, Pareto y Toynbee, quienes creyeron en la circularidad de la historia. El mismo filósofo prusiano Nietzsche, pondría de nueva cuenta al día el mito del eterno retorno, y expresaría esta creencia de la siguiente manera:

Esta vida que estás viviendo y haz vivido, habrás de revivirla miles de veces, nada nuevo encontrarás en ella, sino que volverá todo dolor, todo

placer y suspiro; todo sobrevendrá con la misma secuencia y continuidad; lo mismo la araña, que ilumina la luz de la luna entre los árboles; lo mismo este momento, que cualquier momento de la vida terrena. El eterno reloj de arena de la existencia, se invertirá una y miles de veces, y tú con él, polvillo del polvo cósmico. (1973: 265)

A pesar de que en nuestra época hemos sido moldeados por la idea de un sólo tiempo lineal, físico y cronológico; existen otras formas de concebir el tiempo, el alma humana intuye la existencia de muchos tiempos, como los pensadores antes mencionados lo han sugerido:

El tiempo no sólo es el tiempo lineal, <<espacializado>>, uniforme, si no es que vacío; no sólo es cronología, sino, además, el tiempo de la vida, aion, que es uno con el hombre, tiempo plural (no hay un tiempo sino muchos tiempos), simultáneo (cuando alternan lo sido y el advenir en Heidegger), tiempo concreto, contextualizado y personalizado, es decir; subjetivado y socializado; tiempo que bifurca el azar; la fortuna, o si se quiere, el capricho [...] (Serna, 2009: 151)

La ciencia moderna ha planteado la posibilidad de la existencia de un multiuniverso compuesto de universos simultáneos, con propiedades físicas similares, que posibilitan que un acto ocurra de una forma en uno y de manera diferente en otro. Si algo puede acontecer en términos físicos, ocurre en un universo, o en varios, pero no obligatoriamente en todos. Las probabilidades de diversos tiempos se basan, en última instancia, en la revolucionaria conexión de tiempo y espacio como dimensiones relacionadas, no independientes entre sí, que postuló Albert Einstein.

Este físico, predecesor de las ideas de pensadores como Poincaré y Mach, vendría a sugerir nuevas concepciones del tiempo y del espacio. En un ensayo científico que data de 1905, Einstein dio cuenta de la limitación de la teoría del tiempo que se encontraba vigente hasta ese momento. Aquí, el físico alemán nacionalizado suizo, no

sólo transformó la noción de un espacio y de un tiempo absolutos por el planteamiento de la relatividad de los mismos, sino que unió los dos conceptos a través de la constante universal de la velocidad de la luz. Así, estableció que cada sistema de referencia tiene su tiempo y su patrón de medición:

Según esta teoría, para un modo determinado de medición del tiempo, cada suceso sólo puede tener asociado un tiempo. A los sucesos que tienen el mismo tiempo se les llama <<simultáneos>>. La nueva cuestión que planteó Einstein fue que, aunque la idea de simultaneidad sea evidente para dos sucesos que ocurran en el mismo lugar y al mismo tiempo, no resulta tan clara para dos sucesos que ocurran en lugares diferentes. En cambio, la simultaneidad de un suceso distante y otro que ocurra en la propia experiencia del observador depende de la posición relativa del suceso lejano y el modo de relación entre éste y su percepción por parte del observador. (Whitrow, 1990: 33)

Sería a partir de aquí, que ya no se sostendría la condición de que cada suceso sólo tiene un tiempo asociado; el tiempo se concibió como un aspecto del universo dependiente del observador. Así, la idea que se tenía sobre el tiempo como un fluir del pretérito hacia el futuro, se vino abajo al demostrar Einstein que, el tiempo, al igual que el resto de las apreciaciones del ser humano, es una impresión alterada. Para él, la irreversibilidad es únicamente una ilusión:

Einstein estaba convencido, como buen físico, de que la distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión, siguiendo a Giordano Bruno que consideraba que el universo es uno, infinito e inmóvil; que el universo no es corruptible ni alterable. (Bleichmar, 1994: 69)

Sin embargo, Einstein al afirmar la relatividad de la medida temporal, no modificó en modo alguno el concepto tradicional del tiempo como orden de sucesión; sólo negó que este orden de sucesión fuera único y absoluto. De hecho, la teoría de la

relatividad einsteniana, es el corolario necesario de la teoría de la relatividad newtoniana, sólo que, en el caso de la segunda, su creador desconocía que la luz era el fenómeno estable por excelencia y que podía servir universalmente como parámetro de referencia. Este fenómeno estable es, ciertamente, el constituyente primario del sistema de coordenadas espacio-temporales en la Teoría Especial de la Relatividad.

En nuestro mundo moderno la mayoría de los filósofos y físicos han postulado que el tiempo fluye en una sola dirección irreversible. El fundamento de la irreversibilidad del tiempo en el mundo de la física moderna lo encontraremos en la segunda ley de la termodinámica: según ésta, la energía o capacidad de trabajo de un sistema cerrado va decreciendo porque la transformación del trabajo en calor es parcialmente irreversible. Es con el término entropía como se designa a la medida de esta irreversibilidad. No sólo en los procesos físicos se aplica esta ley, sino también en los organismos vivos y en la sociedad todos los procesos son vistos estrictamente como irreversibles.

La segunda ley de la termodinámica fue asociada al tiempo, y condujo a la idea de que el universo estaba destinado a una muerte térmica.

El físico ruso, Ilya Prigogine, vino a poner en cuestión la reversibilidad del tiempo que postulaba la física clásica, destacando las implicaciones de la segunda ley de la termodinámica. Así lo destacó en su artículo “El desorden creador”: “El descubrimiento de que el tiempo es una flecha irreversible, y que tiene un rol creativo y constructivo, en la física del mundo microscópico, en química, en hidrodinámica, en biología.” (Prigogine, citado en Serna, 2009: 116) Esto, aunado a otros descubrimientos tales como el de la desintegración irreversible de los átomos, es decir, de la

radiactividad, favoreció más el crecimiento de la idea de la unidireccionalidad del tiempo.

Hoy día, en nuestras modernas sociedades lo que persiste es la aceleración, tanto en la vida laboral, como en la vida cotidiana; “el tiempo es dinero”, todo debe hacerse más rápido: viajar, comunicarse, divertirse, estudiar, producir, vivir, amar, morir. Los ritmos de la sociedad moderna nos apabullan, nos inquietan; tenemos una tendencia hacia lo nuevo, hacia la novedad; los ritmos tradicionales del tiempo han muerto. Estamos tan habituados al reloj, que consideramos que cada suceso está localizado en el tiempo respecto de un reloj o un calendario. Todo esto es criticado por diversos pensadores contemporáneos, entre los que figura el autor argentino Jorge Luis Borges.

Capítulo 3

Borges y el tiempo primordial sagrado

3.1 Crítica de Borges a la simplificación del tiempo en Occidente

Se adivina en la literatura, de una manera aún más fuerte que en las otras artes, una rebelión contra el tiempo histórico, el deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel en el que se está obligado a vivir o a trabajar.

Mircea Eliade, *Mito y realidad*

Como ya se ha dicho, en el mundo moderno el hombre no está todavía ganado por un tiempo único linealista; en la cotidianidad, en el arte y la literatura nos encontramos con diversas experiencias en torno al tiempo; en esta última, nos enfrentamos con el tiempo de la memoria, de los sueños, de los recuerdos, del desorden cronológico, de la bifurcación.

Sabemos que la literatura se distingue de la filosofía y de la ciencia por sus formas de enfrentarse con los misterios del mundo. El tiempo, enigma esencial tan simplificado en nuestros días, ha sido abordado desde siempre por ésta. No obstante, en nuestra contemporaneidad los escritores han roto con la concepción linealista que se tenía en las tramas de la literatura tradicional, para reivindicar otras nociones del tiempo²⁰.

En el cosmos fantástico creado por de Jorge Luis Borges, se da cuenta de modalidades distintas a la del tiempo cronológico-lineal. Estudioso apasionado de distintas corrientes filosóficas y de la teología, Borges retoma en su literatura las

²⁰ En el caso de la poesía, como bien reflexiona Gaston Bachelard en su libro *La intuición del instante*, el tiempo no es un tiempo común: "El poeta destruye la continuidad simple del tiempo encadenado para construir un instante complejo, para unir sobre ese instante numerosas simultaneidades." (1973: 115)

diversas concepciones que estas disciplinas han elaborado en torno a este problema y las utilizará, no para tratar de dar una solución a su enigma, sino para posibilitar múltiples experiencias imaginarias a través de lo fantástico:

Toda clase de juegos le están permitidos: remontarse en el fluir de las horas, agotar las posibilidades de combinación del presente, el pasado y el futuro, modificar el pasado, girar en la rueda inacabable del tiempo cíclico, bifurcarlo, subdividirlo hasta el infinito, detenerlo, negarlo, probar distintas hipótesis de la eternidad. (Barrenechea, 1967: 143-144)

Antes de comenzar a describir los esquemas de temporalidad que se dan cita en la literatura borgeana, cabría apuntar algunos de los principales motivos por los que el hombre occidental moderno ha simplificado tanto el tiempo. Revisemos los motivos por los que en nuestra contemporaneidad prevalece la visión del tiempo cronológico, espacializado y vacío.

El doctor chileno Julián Serna Arango considerará que “en su simplificación como tiempo lineal, <<espacializado>> y vacío, juegan papel capital la filosofía de Platón, las epístolas paulinas y la física de Newton.”(2009: 22)

Veamos. En la Grecia antigua, como es sabido, no dominaba una sola manera de asumir el tiempo, existían distintos esquemas: el del tiempo cíclico llamado *chrónos* *protogonos*; *aion*, con el cual se aludía esencialmente al tiempo de la vida (éste era concebido substancialmente como un tiempo sagrado que difería del tiempo común o de *chrónos*); y, por último, estaba el *kairós*, término utilizado para definir ciertos momentos singulares:

[...] entre el *chrónos* cíclico y el *chrónos* lineal, entre el tiempo como principio cósmico y el tiempo uniforme, entre el tiempo de la vida y la eternidad, entre el momento oportuno y la uniformidad del tiempo, se debate la cultura griega. (ibid.: 16)

Sin embargo, en Grecia terminó por imponerse la concepción lineal del tiempo, debido a la resignificación que los filósofos de la Grecia clásica dieron a aion como eternidad:

La resignificación de aion como eternidad, la concepción de chrónos como tiempo lineal, sucesivo y uniforme, la misma que haría inoperante el kairós, originan en síntesis la simplificación del tiempo en Occidente. (ibid.:61)

Posteriormente, la concepción judeo-cristiana que se impuso en occidente, sobre un tiempo que apunta hacia el futuro, así como la concepción de matemática del tiempo absoluto en Newton, serían claves para la imposición en occidente del tiempo lineal:

Como tiempo <<especializado>>, como tiempo lineal, como tiempo vacío, el tiempo no sólo hace posible la coordinación de las acciones, cuando legitima, de otro lado las filosofías de la historia, la ciencia matemática, inclusive, cuando se construye mundo desde un pensamiento binario, se socializa a partir del estilo plano, se aspira a ver el mundo desde el ojo de Dios (ibid.: 21)

Borges hace una crítica a esta depreciación del tiempo de la física clásica y de la filosofía de la historia, retomando en su literatura distintos esquemas temporales:

Chrónos, aion y kairós, trilogía que si bien ha sido solapada por la academia y, en particular, por la tradición metafísica, no ha sido, en cambio, ajena a poetas como Borges, quien da cuenta de cada una de las tres modalidades de la temporalidad a través de su obra. (ibid.: 117)

Cabe señalar que los esquemas propuestos por el escritor en sus fábulas coinciden, en cierta forma, con las concepciones actuales de la ciencia, sobre todo con el de la física relativista.

Así como a muchos otros pensadores, al autor de *Ficciones* no le satisface la noción del tiempo absoluto, sucesivo, lineal e irreversible que corre del pasado hacia el futuro según las convenciones:

Una de esas oscuridades, no la más ardua pero no la menos hermosa, es la que nos impide precisar la dirección del tiempo. Que fluye del pasado hacia el porvenir es la creencia común, pero no es la más ilógica la contraria, la fijada en verso español por Miguel de Unamuno... Ambas son igualmente verosímiles – e igualmente inverificables. (*OC I*, 1978: 353)

De esta forma, en Tlön, el planeta imaginado por el escritor, las ideas de causalidad y de linealidad están omitidas; los habitantes de este planeta “no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerado un ejemplo de asociación de ideas.” (ibid.: 436)

Sabemos que, según los postulados de la física clásica elaborados y desarrollados por Galileo y Newton, si se conocía la posición y la velocidad de un cuerpo en un momento determinado, sería viable pronosticar todos sus movimientos y posiciones futuras e, incluso, las pasadas. Debido a esta creencia, muchos pensadores como Pierre Simón Laplace, llegaron a sustentar que si se conocía absolutamente el presente, podría sin margen de error determinarse pasado y futuro. Así lo expresó en su *Théorie Analyque des Probabilites*:

Una inteligencia que durante un instante dado, conociere todas las fuerzas que animan la naturaleza y las diversas posiciones de sus entidades, si además su intelecto fuese lo bastante vasto para someter esos datos al análisis; incluiría, en una misma fórmula matemática, los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más leve. Nada sería incierto para ella; ante sus ojos estaría presente el

futuro, no menos que el pasado. (Laplace, citado en López Valdivia, 1997: 206)

En la ciencia moderna, esta idea ha sido refutada categóricamente por pensadores como Prigogine:

[...] en la perspectiva clásica, una ley de la naturaleza estaba asociada a una descripción determinista y reversible en el tiempo. Futuro y pasado desempeñaban en ella el mismo papel. La introducción del caos nos obliga a generalizar la noción de ley de la naturaleza y a introducir en ella los conceptos de probabilidad e irreversibilidad. Es un cambio radical, ya que desde esta perspectiva el caos nos obliga a considerar de nuevo nuestra descripción fundamental de la naturaleza. (López Valdivia, 1997: 13)

Borges, del mismo modo, criticará la concepción determinista en muchos de sus textos. Él concibe, como muchos otros pensadores contemporáneos, que la historia, así como la vida del hombre, no son fenómenos lineales, y que éstos son extraños al mundo de lo determinado. En la vida pueden intervenir una gran cantidad de variables que impedirán una predicción precisa de lo que ha de acontecer.

Hay que apuntar que, a pesar de que aparentemente en la obra del escritor argentino está presente la negación del tiempo como una forma conjurar la angustiosa finitud de todas las cosas, lo que en realidad niega el escritor es la existencia de una sola línea temporal; así lo dice explícitamente en su ensayo “Nueva refutación de tiempo”:

[...] niego, con argumentos del idealismo, la vasta serie temporal que el idealismo admite. Hume ha negado la existencia de un espacio absoluto, en el que tiene su lugar cada cosa; yo, la de un sólo tiempo, en el que se eslabonan todos los hechos. Negar la coexistencia no es menos arduo que negar la sucesión. (1997: 267)

Sobre la refutación de un tiempo único lineal hablaremos cuando nos refiramos al relato “El jardín de senderos que se bifurcan”, fábula donde el escritor concibió una vasta serie de tiempos. Pero ahora, revisemos de qué forma nuestro autor conspira contra la finitud del tiempo.

Como bien apunta Ana María Barrenechea: en Borges “ya aparece desde los primeros poemas la angustia obsesiva del fluir de las horas hacia la muerte” (1967: 136).²¹ Esta será una constante a lo largo de toda la obra del maestro sudamericano, ello podemos vislumbrarlo en poemas tales como “El reloj de arena” incluido en la antología titulada *El hacedor*; aquí, el poeta se lamenta por los estragos que el tiempo hace en todas las cosas, incluyéndose él:

Todo lo arrastra y pierde este incansable

Hilo sutil de arena numerosa.

No he de salvarme yo, fortuita cosa

De tiempo, que es materia deleznable. (*OC II*: 190)

En *Evaristo Carriego*, obra de 1930, en un fragmento donde habla del juego de cartas llamado truco, ya nos encontramos con una manifiesta negación del tiempo:

Todo jugador, en verdad, no hace más que reincidir en bazas remotas. Su juego es una repetición de juegos pasados, vale decir, de ratos de vivires pasados. Generaciones ya invisibles de criollos están como enterrados vivos en él: son él, podemos afirmar sin metáfora. Se trasluce que el tiempo es una ficción por ese pensar. (*OC I*: 146-147)

²¹ Sin embargo, parece ser que este temor se fue atenuando a lo largo de su vida. Consideremos las múltiples ocasiones en las que el argentino externó su temor a no morir del todo: “Tengo miedo de no morir; porque, después de todo, las pruebas de que somos mortales son de carácter estadístico; entonces puede ocurrir que con nosotros se inaugure una generación de inmortales (...) Tengo la esperanza de la muerte. Hace algunos años tuve miedo a la inmortalidad, todo lo contrario de Unamuno.” Véase FERNÁNDEZ Ferrer, Antonio (comp.) (1991) *Borges A/Z*. Madrid: Siruela. P. 135.

En coincidencia con los antiguos que conjuraron el tiempo transitorio y fugaz a través de la eternidad; Borges, sabedor de que el tiempo todo lo cambia y trastoca, de que todas las cosas son irrecuperables; sabedor de que en la memoria se pierden detalles preciosos de tiempos pasados, de que ésta falsea todas las cosas a pesar de sus esfuerzos de reconstrucción del pasado; sabedor de que “todo entre los mortales tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso”; (ibid.: 530) intentará suprimir la fugacidad del tiempo a través la eternidad.

En efecto, los poetas saben que en el corazón de todo hombre se encuentra el deseo de eternidad: “Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin”²², dirá el Predicador o, como lo expresa Borges en “Historia de la eternidad”: “El estilo del deseo es la eternidad” (*OC I*: 365). Es precisamente en este ensayo, donde el argentino resume algunas de las ideas filosóficas y teológicas sobre el concepto de eternidad.

En “Historia de la eternidad” (1936), la noción de “eternidad tal como la concibieron los cristianos le atrae por las relaciones con el problema de la Trinidad y especialmente con el de la predestinación” (Barrenechea, 1967: 156), por un lado; pero por el lado de la visión griega, le interesa el concepto de eternidad desde los arquetipos platónicos.

No obstante, las visiones de eternidad imaginadas por los filósofos griegos y por los Padres de la Iglesia, no satisfarán al maestro argentino; por ello, se hará una versión propia de ésta: “Es una pobre eternidad ya si Dios, y aún sin otro poseedor y sin arquetipos” (*OC I*: 366). En el texto antes señalado, referirá una caminata sin rumbo

²² Eclesiastés 3: 11

que tuvo lugar una noche en Buenos Aires. En este paseo, se encontró con una calle que había visto una noche treinta años atrás; sin embargo, tuvo la seguridad de que ambas experiencias eran una sola, es decir, de que el tiempo no las había consumido, por lo que pretendió que eso era la eternidad. Así lo relatará el autor de *El Aleph*: "Me quedé mirando esa sencillez... Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años... Conjeturé esa fecha (...) El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuentas aproximativas palabras y se profundizó a realidad"(ibid.: 366).

De antemano, la repetibilidad de un paseo como una posibilidad de anular la temporalidad, es tema recurrente en la escritura del sudamericano desde sus primeros poemas, ya se refiera al acto realizado por él mismo –“al caminar mis pasos desmienten/ la fatiga del tiempo”- (ibid.: 20); o por un acto idéntico ejecutado por otro: “Sé que habrás de concederme inmortalidad, calle sola /.../ Alguien recogerá mis pasos /.../ yo resurgiré en su venidero asombro de ser” (ibid.: 72)

Como vemos, para el escritor todo momento reiterado, la identidad de dos momentos rompe con la cadena temporal, “porque si ahora vivimos un instante idéntico a otro del pasado, queda anulado el fluir de las horas” (ibid.: 163), y con esto el tiempo se transmuta en eternidad. Esta idea es constante en toda su literatura, desde sus primeras obras hasta las de su madurez. En la reconstrucción de la vida de “Evaristo Carriego” se identifica este intento por anular el tiempo, al matizar lo reiterativo de lo cotidiano:

Repensando las frecuencias de su vivir –los desabridos despertares caseros..., la usencia viril a la casa de zaguán rosado como una niña el cortar un gajito de madre selva al orillar una tapia, el hábito y el amor de la noche- veo un sentido de inclusión y de círculo en su misma

trivialidad. Son actos comunísimos, pero el sentido fundamental de *común* es el de compartido entre todos. Estas frecuencias que anuncié de Carriego yo sé que nos lo acercan. Lo repiten infinitamente en nosotros, como si Carriego perdurara disperso en nuestros destinos, como si cada uno de nosotros fuera por unos segundos Carriego. Creo que literalmente así es, y que esas momentáneas identidades (¡no repeticiones!) que aniquilan el correr supuesto del tiempo, prueban la eternidad. (OC I: 119)

Siguiendo en esta línea, en “El milagro secreto”, donde el autor de *Inquisiciones* incorpora el tiempo de la experiencia humana, diferente del tiempo cronológico, nos encontramos con la siguiente afirmación en un libro de Jaromir Hladik, el protagonista: “[...]basta una sola <<repetición>> para demostrar que el tiempo es una falacia[...]”(ibid.: 510), o como se preguntará Borges de manera muy similar en su ensayo "Nueva refutación del tiempo": "¿No basta un solo término repetido para desbaratar y confundir la historia del mundo, para denunciar que no hay tal historia?"(1997: 283). Justamente, es en este texto donde el maestro argentino se da a la tarea de formular su propio esquema para negar la existencia del tiempo. Aquí, siguiendo la filosofía idealista de Berkeley, el cual niega la materia, y a Hume el cual niega el espíritu, Borges observa que al negar estas continuidades no hay razón alguna para no negar la continuidad del tiempo.

Otra de las formas con las que el autor de *El Aleph* rompe y critica las formas del tiempo lineal, es retomando en su literatura la doctrina de los ciclos o del tiempo circular. En *Historia de la eternidad* nos encontramos con dos textos que hablan de esta noción: “La doctrina de los ciclos” y “El tiempo circular” (agregado en la edición de *Emecé* de 1953). En el primer texto, Borges asigna primordialmente a Friedrich Nietzsche la versión moderna de esta teoría del tiempo, y la refuta totalmente mediante evidencias científicas; para ello, hace alusión principalmente al concepto de “infinito

actual” del matemático Georg Cantor, y la segunda ley de la termodinámica de Clausius.

En el segundo texto, el escritor define <<sus tres modos fundamentales>> de esta noción. Tales son: el que pudiera denominarse “astrológico”, imputado a Platón, el cual es aquel que infiere que el ritmo cíclico de los astros es similar en el movimiento repetitivo de la humana existencia; el inventado por Nietzsche, basado en el postulado de un número infinito de combinaciones cósmicas; y <<la concepción de ciclos similares, no idénticos>>.

Ciertamente, el esquema circular es en la obra del argentino uno de sus predilectos y el que se vislumbra más. En este sentido, distintos críticos, entre los que destacan Roger Caillois y José Luis Ríos Patrón indican que el tiempo circular es el tema capital de la obra del escritor.

No obstante, el ensayista argentino Jaime Alazraqui, aunque coincide con esta opinión, en su estudio *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, señala que “de todas las versiones del eterno retorno, la que Borges prefiere es aquella que considera que los ciclos que se repiten infinitamente no son idénticos sino similares” (1968:84). En el texto ya mencionado titulado “El tiempo circular”, Borges hace mención explícita de esto, y refiere a Marco Aurelio como uno de los defensores de esta noción:

[...] éste habla de la analogía, no la identidad de los muchos destinos individuales. Afirma que cualquier lapso –un siglo, un año, una sola noche, tal vez el inasible presente- contiene íntegramente la historia. En su forma extrema esta conjetura es de fácil refutación. [...] Aplicada a grandes periodos, a los setenta años de la edad que el Libro de los Salmos

nos adjudica, la conjetura es verosímil o tolerable. Se reduce a afirmar que el número de percepciones, de emociones, de pensamientos, de vicisitudes humanas es limitado, y que antes de la muerte lo agotaremos. (OC I: 395)

El esquema aparente del tiempo circular, lo encontramos en diversas narraciones como las siguientes: “El hombre en el umbral”, “Tema del traidor y del héroe”, “La trama”, “Diálogo de muertos” y “Los teólogos”. En este último relato, una primera lectura hace pensar, por las repeticiones, en una circularidad del tiempo, pero su estructura nos deja ver que bajo la aparente repetición hay modificaciones, alteraciones, variaciones parciales.

De esta forma, en “Tema del traidor y del héroe”, el protagonista Fergus Kilpatrick es, en cierta medida, una repetición de Julio César por las circunstancias de su muerte:

Son de carácter cíclico: parecen repetir o combinar hechos de remotas regiones, de remotas edades. Así, nadie ignora que los esbirros que examinaron el cadáver del héroe, hallaron una carta cerrada que le advertía el riesgo de concurrir al teatro, esa noche; también Julio César, al encaminarse al lugar donde lo aguardaban los puñales de sus amigos, recibió un memorial que no llegó a leer [...] La mujer de César, Calpurnia, vio en sueños abatida una torre que le había decretado el senado; falsos y anónimos rumores, la víspera de la muerte de Kilpatrick publicaron en todo el país el incendio de la torre circular de Kilgarvan [...] (OC I: 496-497)

Sin embargo, Borges a lo largo del relato, se encarga de refutar la doctrina de los ciclos al indicar que el plan del asesinato del protagonista había sido plagiado de las

tragedias de Shakespeare: *Macbeth* y *Julio César*. Así, la creencia de la transmigración o de la vuelta del tiempo, es echada abajo:

Nolan, urgido por el tiempo, no supo íntegramente inventar las circunstancias de la múltiple ejecución; tuvo que plagiar a otro dramaturgo, al enemigo inglés William Shakespeare. Repitió escenas de *Macbeth*, de *Julio César*. (ibid. : 498)

En el cuento “Las ruinas circulares”, nos encontramos con una insinuación de que la línea de los fenómenos históricos es sólo una apariencia y que sólo en un tiempo circular es donde la creación puede ocurrir. Veamos a qué nos referimos: según la trama, las ruinas de los templos en donde el mago protagonista se da a la tarea de crear un hombre por medio del sueño, se encuentran a lo largo de un río; la línea de recorrido del río puede interpretarse como una alegoría del quehacer histórico de los hombres; no obstante, el soñador debe encontrarse en un recinto circular para llevar a cabo su propósito de creación, para darle cierta realidad a sus sueños; entonces el relato “Las ruinas circulares” es la alegoría del tiempo cíclico; un tiempo cíclico en el que sucede lo que ya había sucedido siglos antes.

En este mismo plano, el crítico Ramón Xirau considera que Borges echa mano del esquema del tiempo circular, únicamente para aludir lo ilusorio del tiempo:

Si concebimos el mundo como un círculo constante, si lo que ahora estoy haciendo lo he hecho y lo haré una infinidad de veces, es evidente que el movimiento <<real>> no existe y que, de la misma manera, carece de sentido hablar de infinito. Dentro del ciclo actual puedo tener la impresión de que me muevo. De hecho, si en cada círculo <<vuelvo siempre a lo mismo>>, no me muevo. ... El tiempo es, así, ilusorio. ...

No sólo mi movimiento coincide también, por el hecho de no moverse, con todos los movimientos de este mismo ciclo en que <<ahora>> vivo. (Todos los hombres <<son>> Shakespeare.) ... Para negar el mundo, reducirlo a metáfora, a círculo, a unidad, a negación, Borges tuvo que refutar el tiempo. (Citado en Pérez, 1971: 174)

Por otro lado, el ser humano en su consciencia al encontrarse en estados alterados por alguna tragedia, angustia o felicidad deforma el transcurso temporal, rompe con la duración monótona. Así nos lo hace notar Gaston Bachelard:

Si nuestro corazón fuera lo bastante amplio como para amar la vida en detalle, advertiríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores y que una novedad joven o trágica, siempre repentina, no cesa de ilustrar la discontinuidad esencial del tiempo. (1973: 17)

Como ya se ha aludido en líneas anteriores, el tiempo de la consciencia humana es esencial en la narrativa de nuestro autor. Los personajes de los relatos del sudamericano muchas veces deforman el transcurso temporal. Así, por ejemplo en “El inmortal”, Marco Flaminio Rufo, el protagonista, al encontrarse errante en el desierto, pierde la consciencia de los días: “Varios días erré sin encontrar agua, o un solo día multiplicado por el sol, por la sed y por el temor de la sed” (*OC I*: 535).

Los ejemplos de la deformación del tiempo por la conciencia son copiosos en la narrativa del argentino. En el cuento titulado “El sur”, hallamos al personaje Dahlmann cuando se encuentra al borde de la muerte, por un accidente sufrido al llegar a su casa. Mientras Juan Dahlmann se encontraba convaleciente, percibía el tiempo como si fuera muy extenso: “Ocho días pasaron, como ocho siglos” (*ibid.*: 524). Análogamente, en el relato “La forma de la espada”, la memoria del personaje John Vicent Moon,

transformará nueve días que éste tardó en esconderse en la inmensa quinta del general Berkeley, en solo uno: “Esos nueve días, en mi recuerdo, forman un solo día [...]” (ibid.: 493)

Otra forma temporal que se da cita en los relatos del autor de *Ficciones* es el de la transponibilidad o la modificación del pasado. A pesar de que el escritor siempre presenta al tiempo como un proceso irreversible, ello no implica que éste no pueda ser traspuesto.²³

En el cuento “La otra muerte” (1949), un soldado gaucho, Pedro Damián, se portará como un cobarde en el campo de batalla en 1904, pero en 1946 logrará trasponer su muerte al pasado, a 1904, para morir como un valiente en la misma batalla donde se había portado medrosamente:

[...] un gaucho argentino entre gauchos uruguayos; es un cobarde y siente que debe redimirse, regresa a la Argentina, vive en forma solitaria, y llega a ser un valiente ante sí mismo y, al final, acaba deshaciéndose el pasado. En lugar de salir huyendo de la primera batalla de una de las guerras civiles del Uruguay, él deshace el pasado, y la gente que le conocía, después de la batalla, después que ha sido un cobarde, olvidan su cobardía, y el narrador de la historia recuerda un coronel que ha luchado en aquella guerra y que recuerda al protagonista muriendo en ella como lo haría un valiente.²⁴

²³ Hay que destacar que este esquema propuesto por el argentino, está en concordancia con las ideas modernas sobre el tiempo. Para ilustrar a qué nos referimos, citamos el siguiente párrafo incluido en el *Diccionario de filosofía* del español Ferrater Mora, en el apartado que se refiere al tiempo: “En cierto modo puede decirse que en la historia y en la vida humana hay a la vez irreversibilidad y reversibilidad; la primera, porque se trata de acontecimientos <<decisivos>>; la segunda, porque cualquiera de esos acontecimientos es constitutivamente <<incompleto>> y se va completando sólo en la medida en que lo que va pasando revierte sobre lo que ya pasó.” (2001: 1912)

²⁴ El resumen es de Borges (Burgin, 1974: 62-63)

Así, en este cuento Borges nos muestra no únicamente la posibilidad de que lo que fue no sea, sino las múltiples consecuencias de la modificación de un solo hecho:

Modificar el pasado no es modificar un solo hecho; es anular sus consecuencias, que tienden a ser infinitas. Dicho sea con otras palabras: es crear dos historias universales. En la primera (digamos) Pedro Damián murió Entre Ríos, en 1946; en la segunda, en Masoller, en 1904. Esta es la que vivimos ahora, pero la supresión de aquélla no fue inmediata y produjo las incoherencias que he referido. (OC I: 575)

En relación al pasado, nuestro autor sugiere en varios de sus relatos la idea sobre lo ilusorio del pasado con la finalidad de anular el tiempo, ya que considera, prolongando a los idealistas, que si nuestros recuerdos son sólo una creación de la mente, todo indica que lo que vivimos ahora también es una ilusión.

La distención subjetiva de lo temporal en un instante de angustia, es una más de las formas que el autor sugerirá como motivo para quebrar con la duración del tiempo absoluto. Ejemplo típico de la extensión de un instante lo encontramos en “El milagro secreto”. En este cuento nos hallamos con una acción que ocurre, según la trama, fuera del tiempo, sin que ésta modifique en forma alguna la irreversibilidad de la secuencia temporal. En este relato, como es sabido, el checo de origen judío Jaromir Hladík suplicará a Dios que le conceda un año para poder concluir una obra de teatro:

Pensó que aún le faltaban dos actos y que muy pronto iba a morir. Habló con Dios en la oscuridad. *Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de Los enemigos. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año*

más. *Otórgame esos días, Tú de quien son los siglos y el tiempo.* (ibid.: 511)

A pesar de que nada impide que sea fusilado en la hora indicada, Hladík tendrá la oportunidad de recoger en su mente su obra y terminarla durante la fracción de tiempo que media entre la orden que da el sargento al pelotón para la ejecución y el trayecto de los proyectiles; el tiempo se suspenderá en la consciencia del personaje un año, justo el tiempo que éste le había pedido a Dios:

Un año entero había solicitado de Dios para terminar su labor: un año le otorgaba su omnipotencia. Dios operaba para él un milagro secreto: lo mataría el plomo alemán, en la hora determinada, pero en su mente un año transcurriría entre la orden y la ejecución de la orden. (ibid.: 512)

“El jardín de senderos que se bifurcan”, cuento que se publicó en el libro que lleva ese título, que data de 1941, pero que fue difundido sobre todo en *Ficciones*, es un relato donde Borges niega la noción de una sola línea temporal; de hecho, podemos aseverar que este relato es el exponente perfecto de la ruptura con la linealidad²⁵.

En esta narración, el escritor argentino esboza la noción de bifurcación. Aquí leemos sobre Ts’ui Pen²⁶, doctor en astronomía y astrología, el cual era gobernador de Yunnan, una provincia china; éste, se aislará repentinamente del mundo durante los

²⁵ El filósofo español Juan Nuño describe así *El jardín de senderos que se bifurcan*: “los mil y un mundos posibles. Un universo que contiene una muchedumbre de universos, todos posibles; un tiempo desplegado en infinitud de tiempos.” (1986:61)

²⁶ Este personaje es el claro autorretrato del autor argentino: “Ts’ui Pen fue un novelista genial, pero también fue un hombre de letras que sin duda no se consideró un mero novelista. El testimonio de sus contemporáneos proclama –y hartó lo confirma su vida- sus aficiones metafísicas, místicas. La controversia filosófica ocupa buena parte de su novela. Sé que de todos los problemas, ninguno lo inquietó y lo trabajó como el abismal problema del tiempo.” (OC I: 478)

últimos trece años de su vida para escribir una novela caótica que rehúye la lectura lineal, y a construir un laberinto:

[...] Ts'ui Pen, que fue gobernador de Yunan y que renunció al poder temporal para escribir una novela que fuera todavía más populosa que el *Hung Lu Meng* y para edificar un laberinto en el que se perdieran todos los hombres. Trece años dedicó a esas heterogéneas fatigas, pero la mano de un forastero lo asesinó y su novela era insensata y nadie encontró el laberinto. (ibid: 475)

En el siglo XX un sinólogo inglés, y antiguo misionero en Tientsin, Stephen Albert²⁷, el cual ha dedicado su vida a descubrir el difícil sentido de la obra de Ts'ui Pen, descubre que el laberinto y la novela son un sólo objeto; además, comprueba que el tema de esa novela caótica es el tiempo.

Pero, el tiempo que alude la novela de Ts'ui Pen no es el tiempo convencional; éste, creó en su fábula diversos tiempos que se bifurcan, es decir, un laberinto donde estableció una infinitud de tiempos alternativos. La identidad de la novela como laberinto – y viceversa- la encontramos explícitamente en este diálogo entre el doctor Stephen Albert y el chino Yu Tsun, bisnieto del escritor chino (y espía alemán en la primera Guerra Mundial):

-Aquí está el laberinto –dijo indicándome un alto escritorio laqueado.

-Un laberinto de marfil –exclamé-. Un laberinto mínimo...

²⁷ Nótese que el apellido del sinólogo inglés es una especie de homenaje a Einstein y a su teoría de la relatividad.

-Un laberinto de símbolos –corrigió. Un invisible laberinto de tiempo. (ibid: 476)

Más adelante, el sinólogo inglés dirá a Yu Tsun, cuál era la visión de Ts'ui Pen acerca del tiempo. Según el antiguo gobernador, la elección de un camino no descarta la posibilidad de coexistencia con otro, incluso antagónico:

El jardín de senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como la concebía Ts'ui Pen. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. En esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades. [...] El tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros. (ibid.: 479)

Es así que, en este relato, se muestra al hombre como la suma de todos los caminos; en esta ficción se manifiesta cómo, a través de la vida, los seres humanos nos internamos por un laberinto de tiempo conformado por nuestras distintas elecciones; en este laberinto podemos internarnos en distintas direcciones, pero no en todas. En “El jardín...” podemos vislumbrar la hipótesis de los universos paralelos, donde se concibe la probabilidad de múltiples *yos*:

Me pareció que el húmedo jardín que rodeaba la casa estaba saturado hasta lo infinito de invisibles personas. Esas personas eran Albert y yo, secretos, atareados y multiformes en otras dimensiones del tiempo. (ibid.: 479)²⁸

²⁸ Borges atribuye a sus lecturas la concepción del tema de los mundos posibles: “El que jugó con esa idea fue Cicerón en el libro *La naturaleza de los dioses* (...) Cicerón imagina infinitos mundos contemporáneos. Cicerón piensa: ‘Mientras yo escribo esto, hay en otros mundos otro Cicerón que está

Cabe señalar que, según algunos críticos, en “El jardín...” Borges “descubrió la esencia de la teoría de la bifurcación treinta años antes que los científicos la formalizaran matemáticamente”. (Weissert, 1991: 225)

3.2 Tiempo primordial sagrado en la literatura de Jorge Luis Borges

He descubierto la tendencia a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso.
J.L. Borges, Epílogo a *Otras inquisiciones*

El hombre moderno tiene una ávida necesidad de cambio, de novedad; de manera contraria, entre los pueblos primitivos existía una fidelidad obstinada con el pasado, el cual, era visto como el modelo intemporal que debía ser repetido hasta el infinito. Este modelo se refiere al tiempo de los comienzos, al tiempo en que el mundo fue creado, donde todas las cosas tuvieron su principio, al tiempo mítico, es decir, al tiempo primordial sagrado.

Todo lo que sucedió en el principio, es el arquetipo que los hombres habrían de reactualizar en su presente; por esta razón, este tiempo mítico se presenta bajo la vista

escribiendo esto mismo.' Y así infinitamente. Es decir, que lleva al espacio la idea que los estoicos llevan al tiempo (...) Como un juego de espejos (...) Y eso lo descubre Blanqui, el comunista francés Blanqui, en un libro titulado hermosamente *L'éternité par les astres: La eternidad por los astros*. Él supone que en el universo hay un número infinito de astros y que allí se dan todas las posibilidades de vida. Es decir, que no solamente estamos nosotros conversando en otros planetas, sino que estamos nosotros no encontrándonos en otros planetas. O yo solo, pensando. O usted solo, planeando esta entrevista. Que se agotan todos los tipos posibles de vida. Este libro lo publicó el año 1871, 72". Véase *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo* (1982). México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 253.

paradójica de un tiempo cíclico, que puede recuperarse, como un eterno presente que se restituye a través de los ritos.²⁹

Estas manifestaciones, son la forma que tenía el hombre de las sociedades tradicionales para defenderse de la historia; por el contrario, el hombre occidental moderno siente cierta incomodidad ante estas manifestaciones, y se contenta con vivir en el mundo objetivo donde el tiempo histórico se percibe como irreversible.

Justamente, el único tiempo que le interesa al hombre contemporáneo es el tiempo medible, administrable y secuencial; su tiempo es el que se ha llamado el presente histórico; en pocas palabras, el hombre de nuestras sociedades vive en un tiempo homogéneo. No obstante, en el corazón de todo hombre, en el subsuelo de su ser se manifiestan otras temporalidades, como la de los recuerdos, como los desordenes cronológicos, como los sueños, como las ilusiones. Todas estas temporalidades permiten al hombre moderno, en cierta forma, una salida del tiempo cronológico. La literatura, opina Eliade, es un instrumento mediante el cual el hombre tiene la oportunidad de recuperar todas esas formas temporales:

La lectura procura al hombre moderno una <<salida del tiempo>>comparable a la efectuada por los mitos [...] la lectura proyecta al hombre moderno fuera de su duración temporal y le integra en otros ritmos, le hace vivir en otra <<historia>>. (1983: 170)

²⁹ Como hemos ya señalado, esta creencia no sólo es propia de los pueblos arcaicos; en las culturas evolucionadas también vislumbramos una serie de rituales que imitan actos realizados por algún dios o fundador en los comienzos. Ejemplo de ello son los rituales que griegos y cristianos respectivamente, realizaban para recrear el tiempo de los orígenes: “Una bacante imita mediante ritos orgiásticos el drama patético de Dionisos: un órfico repite a través de su ceremonial de iniciación las hazañas originales de Orfeo, etcétera. El sabat judeocristiano es también una imitatio Dei. El descanso del sabat reproduce el acto primordial del Señor [...]” (Eliade, 2001: 35)

En los mitos, una de las primeras manifestaciones de creación del espíritu humano, los escritores siempre han encontrado tela de corte para la elaboración de sus relatos; ese es precisamente el significado de la palabra griega *mythos*, relato, ficción, historia³⁰. Como lo apunta uno de los más señalados tratadistas contemporáneos de las teorías del mito, Mircea Eliade, “el mito puede degradarse en leyenda épica, en balada o en novela, [...] no por ello pierde su estructura ni su alcance [...]” (2003: 386)³¹. A través del mito, el hombre puede soportar el peso de la historia; ya que, según el rumano, “en la perspectiva del espíritu moderno, el mito (y con él todas las otras experiencias religiosas) acarrea la abolición de la <<historia>>”. (ibid.: 375)

Al igual que en el mito, en la obra de arte siempre se operará una revelación, una revelación que permitirá la cancelación de la historia.

Como sabemos, los mitos griegos han ejercido a lo largo de los siglos una influencia suprema en la cultura literaria de Occidente; éstos, se han transformado y enriquecido con el correr del tiempo, ya sea por la influencia de diversas culturas, ya por la genialidad creativa de ciertos individuos extraordinariamente dotados; un ejemplo claro de ello es el escritor argentino Jorge Luis Borges, quien ha echado mano también de éstos para crear múltiples experiencias fantásticas.

³⁰ El alemán Erich Kahler anota lo siguiente en relación al uso de este término en la antigua Grecia: “Los poetas y escritores de los primeros periodos usaron *mythos* indiscriminadamente en el sentido de “palabra” (Homero, por ejemplo, en contraposición de *ergon*, “acto”); apenas la distinguían de otros términos griegos que significaban “palabra”: *epos* y *logos*. Pero, gradualmente, los usos se hicieron específicos: *mythos* vino a ser la palabra para el sentido de relato más antiguo, primordial, de los orígenes del mundo, en la revelación divina o la tradición sagrada, de los dioses y semidioses y de la génesis del cosmos, la cosmogonía; y llegó a contrastar claramente con *epos*, la palabra como narración humana, y –a partir de los sofistas– con *logos*, la palabra como construcción racional.” Véase KAHLER, Erich (1975). *Nuestro laberinto*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 84.

³¹ Precisamente, si muchos mitos han perdurado en el tiempo, es gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos que los han renovado en sus obras; tal es el caso de los mitos griegos: “[...] si la religión y la mitología griegas, radicalmente secularizadas y desmitificadas, han sobrevivido en la cultura europea, se debe precisamente al hecho de que se habían expresado mediante obras maestras literarias y artísticas.” (Eliade, 1999: 154)

Ya en Platón nos encontramos con una extraordinaria fusión de sistemas filosóficos con los mitos; de manera análoga, Borges, aunque no es un filósofo sistemático, utilizará esa misma fusión en su literatura.

De antemano, como bien señala el filósofo español Juan Nuño, si “se acepta hablar de la filosofía de Borges, ésta se podría reducir a un platonismo raigal” (1986: 87). Este platonismo se ve manifiesto en diversos lugares de su escritura; en ellos, constantemente nos encontramos con las insinuaciones de que la verdadera realidad está en los Arquetipos, y de que es más importante lo genérico que lo individual.

En este trabajo hacemos una identificación de los arquetipos platónicos con los de la mentalidad primitiva debido a que, según Eliade en su ensayo *El mito del eterno retorno*, ambas nociones tienen una estructura muy semejante. En este texto, el rumano nos indica que “hasta puede decirse que la teoría griega del eterno retorno es la variación última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo, y la más elaborada.”(2001:139)

De esta forma, según el rumano, “Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la mentalidad primitiva, o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica.”(ibid.: 46) Ciertamente, el griego dio al recién descubierto sistema humano del pensamiento lógico la forma de una nueva mitología.

En todo caso, los arquetipos – ya sea la noción arcaica, ya los ideados por Platón– constituyen un símbolo del más allá ultramundano, en la medida en que se vinculan a la idea de eternidad o a la intemporalidad. Con la concepción del arquetipo, el hombre primitivo pretende alcanzar el absoluto y encontrarse con el enigma de lo sagrado. Borges, por su parte, nos invita a encontrarnos con el misterio de lo sagrado al vivir la experiencia estética de su literatura.

Es en su ensayo “Historia de la eternidad”, donde el escritor nos ofrece más informes sobre las teorías platónicas y, explícitamente, a los arquetipos del autor de las *Enneadas*, Plotino: “De esas comodidades del pensamiento elevadas a formas ya no sé qué opinar; pienso que ningún hombre las podrá intuir sin el auxilio de la muerte, de la fiebre o de la locura. Me olvidaba de otro arquetipo que los comprende a todos y los exalta: la eternidad, cuya despedazada copia es el tiempo.” (OC I: 357).

Para el escritor el concepto del arquetipo tiene una radical importancia para la contemplación del tema de la eternidad; no obstante, en un primer momento (esto lo escribió en 1939) la noción de las Ideas platónicas le provocó cierto terror:

El universo ideal a que nos convida Plotino es menos estudioso de variedad que de plenitud; es un repertorio selecto, que no tolera la repetición y el pleonasma. Es el inmóvil y terrible museo de los arquetipos platónicos. No sé si lo miraron ojos mortales (fuera de la intuición visionaria o de la pesadilla) o si el griego remoto que lo ideó se lo representó alguna vez, pero algo de museo presiento en él: quieto monstruoso y clasificado... Se trata de una imaginación personal de la que puede prescindir el lector; de lo que no conviene que prescinda es de alguna noticia general de esos arquetipos platónicos, o causas primordiales o ideas, que pueblan y componen la eternidad. (OC I: 355)

Algunos años más tarde, aquella impresión de espanto que le causó la noticia leída en *La República* sobre el “terrible museo de arquetipos de Platón”, se convirtió en una especie de atracción. De esta forma, en una nueva edición de *Historia de la eternidad* (1953), Borges replanteará su primera consideración:

No sé cómo pude comparar a “inmóviles piezas de museo” las formas de Platón y cómo no entendí, leyendo a Schopenhauer y al Erígena³², que éstas son vivas, poderosas y orgánicas. El movimiento, ocupación de sitios distintos en instantes distintos, es inconcebible sin tiempo; así mismo lo es la inmovilidad, ocupación de un mismo lugar en distintos puntos del tiempo. ¿Cómo pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo? (*OC I*: 351)

El mito de los arquetipos concebido por Platón, es abordado por nuestro autor ya desde sus primeros textos, tal es el caso del escrito que lleva por título “Las letras del tango”; en éste, el sudamericano medita sobre el tema de los *tangos primordiales*, haciendo mención explícita a las formas universales de las que habla Platón:

Diríase que sin atardeceres y noches de Buenos Aires no puede hacerse un tango y que en el cielo nos espera a los argentinos la idea platónica del tango, su forma universal (esa forma que apenas deletrean *La Tablada* o *El Choclo*), y que esa especie venturosa tiene, aunque humilde, su lugar en el universo. (*OC I*: 165)

³² Escoto Erígena, uno de los autores predilectos del argentino. En la nota “De alguien a nadie” (*Otras inquisiciones*) Borges hace un preciso resumen de la doctrina del irlandés: “Johannes Eriugena (...) formula una doctrina de índole panteísta: las cosas particulares son teofanías (revelaciones o apariciones de lo divino) y detrás está Dios, que es lo único real (...) Juan el irlandés, para definirlo, acude a la palabra *nihilum*, que es la nada; Dios es la nada primordial de la *creatio ex nihilo*, el abismo en que se engendraron los arquetipos y luego los seres concretos.” (1997: 218)

En su poesía, Borges también alude constantemente la noción arquetípica con el fin de remitirnos al concepto de la eternidad. En el poema “La tarde” (*Los conjurados*) Borges poetiza la apreciación del presente en la tarde como un arquetipo:

Las tardes que serán y las que han sido
son una sola, inconcebiblemente.
Son un claro cristal solo y doliente,
inaccesible al tiempo y a su olvido.
Son los espejos de esa tarde eterna
que en un cielo secreto se atesora.
En aquel cielo están el pez, la aurora,
la balanza, la espada y la cisterna.
Uno y cada arquetipo. Así Plotino
nos enseña en sus libros, que son nueve;
bien puede ser que nuestra vida breve
sea un reflejo fugaz de lo divino.
La tarde elemental ronda la casa.
La de ayer, la de hoy, la que no pasa. (*OC II: 465*)

Justamente, Platón en el *Timeo* nos habla de esos modelos que el demiurgo dispuso como imagen primera de la que habrían de recrearse todas las cosas, incluso los mismos hombres. Según el griego, en la medida en que la conducta de estos últimos se asemeja a este modelo, éstos participan de la eternidad:

Y ordenó el universo de manera de hacer una obra de naturaleza excelente y perfectamente bella. [...] Admitido esto, nos conduce la sucesión de ideas a decir a la semejanza de qué ser lo dispuso el ordenador del mundo. No juzgaremos que sea a la semejanza de alguna de las especies particulares que existen. Nada de lo que se asemeja a lo

imperfecto puede ser bello. Lo que comprende como partes a todos los otros animales tomados individualmente o por géneros, es, diremos, el modelo del universo. Este modelo, en efecto, encierra en sí todos los animales inteligibles, lo mismo que el mundo nos comprende a nosotros mismos y a todos los seres visibles. (Platón, 2005: 313)

Esta teoría es bellamente poetizada por el autor de *Ficciones* en un poema de *La cifra*, en el cual toma al gato como ejemplo de arquetipo platónico:

Me digo que esos gatos armoniosos,
el de cristal y el de caliente sangre,
son simulacros que concede al tiempo
un arquetipo eterno. Así lo afirma,
sombra también, Plotino en las Ennéadas.(OC II: 297)³³

Si bien es cierto que la inmortalidad del individuo está asegurada por la inmortalidad de la especie, el hombre histórico de nuestra época no puede aceptar esta visión porque, éste, concede mucha importancia a la personalidad individual, y los individuos no están subordinados a la especie como lo concebía el filósofo griego³⁴. De ello está muy consciente el autor de *El Aleph*:

³³ Análogamente en el escrito *El ruiseñor de Keats*, Borges aborda el tema platónico del arquetipo. En este texto, cita a Schopenhauer, el cual coincidió en su tesis con la poética percepción del inglés sobre la eternidad de las especies: "La *Oda a un ruiseñor* data de 1819; en 1844 apareció el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. En el capítulo 41 se lee: <<preguntémonos con sinceridad si la golondrina de este verano es otra que la del primero y si realmente entre las dos el milagro de sacar algo de la nada ha ocurrido millones de veces para ser burlado otras tantas por la aniquilación absoluta. Quien me oiga asegurar que ese gato que está jugando ahí es el mismo que brincaba y que travesaba en ese lugar hace trescientos años pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro. >> Es decir, el individuo es de algún modo la especie, y el ruiseñor de Keats es también el ruiseñor de Ruth." (1997: 177)

³⁴ Efectivamente, los arquetipos son transpersonales y no participan en el tiempo histórico del individuo, sino únicamente en el tiempo de la especie, es decir, de la vida orgánica. Esta noción se encuentra en contraposición con el pensamiento existencialista del siglo XX; ya que según esta postura, cada hombre a diferencia de los animales, es un *unicum* que no se puede explicar encuadrándolo simplemente en el género (la humanidad) al que pertenece.

Presumo que la eterna leonidad puede ser aprobada por mi lector, que sentirá un alivio majestuoso ante ese único León, multiplicado en los espejos del tiempo. Del concepto de eterna Humanidad no espero lo mismo: sé que nuestro yo lo rechaza, y que prefiere derramarlo sin miedo sobre el yo de los otros. (*OC I*: 357)

En este sentido el rumano Eliade señala: “el hombre moderno, desde su conciencia histórica es el que da importancia a los individuos, a la personalidad [...]” (1983: 56); contrariamente, el hombre arcaico no daba alguna importancia a los recuerdos personales, para éste lo único importante eran los actos arquetípicos. El hombre de las sociedades tradicionales no puede admitir lo individual y sólo mantiene lo ejemplar; para éste, las individualidades históricas pertenecen al tiempo profano y éste carece de sentido; según esta noción, es necesario borrar todas las particularidades personales y transformarlas en arquetipos para que pueda advenirse el Gran tiempo³⁵.

Sólo a través de la imitación de los arquetipos, es decir, de las hazañas paradigmáticas realizadas por las personalidades míticas puede hacerse partícipe del tiempo de los orígenes. Paradójicamente, para el hombre primitivo lo importante era dejar de ser él mismo e imitar los actos ejemplares de un dios o de un héroe para adquirir cierta realidad: “En otros términos, no se reconoce como *real*, es decir, como *verdaderamente él mismo* sino en la medida en que deja precisamente de serlo.” (Eliade, 2003: 145)

³⁵ Ya se ha dicho, que esta tendencia no sólo la encontramos en la mentalidad primitiva, esta propensión la adivinamos en la memoria colectiva de los pueblos de todas las épocas, ya que, en la memoria popular, los acontecimientos históricos generalmente son transformados en hechos míticos y, los héroes, son elevados a la categoría de arquetipo; de modo que la memoria colectiva es considerada como ahistórica, atemporal.

En el relato “La escritura del dios”, Borges sugiere que sólo a través de la repetición de un modelo arquetípico, el hombre puede recrear el tiempo de los orígenes para encontrarse con su verdadera realidad.

Según la trama de este cuento, el mago Tzinacán es confinado en una cárcel por sus enemigos españoles; en este encierro, el sacerdote recuerda del mito del dios Quaholom: en esta tradición se dice que el dios escribió en el tiempo de los comienzos una fórmula capaz de recrear el universo:

Horas después, empecé a avistar el recuerdo; era una de las tradiciones del dios. Este, previendo que en el fin de los tiempos ocurrirían muchas desventuras y ruinas, escribió el primer día de la Creación una sentencia mágica, apta para conjurar esos males. La escribió de manera que llegara a las más apartadas generaciones y que no la tocara el azar. (OC I: 596)

Es por ello que, el sacerdote Tzinacán, intuye que él es el elegido para leer esa escritura; así, se dará a la tarea de buscar una forma incorruptible y eterna en donde pudiera estar escrita la magia. En su búsqueda, recordará que uno de los atributos del dios es el jaguar, por ello, supondrá que es en las formas del jaguar que se encuentra en la celda contigua a la suya, donde podrá hallar esta fórmula mágica:

Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. (ibid.: 597)

Tzinacán dedicará largos años a descifrar los dibujos de la piel del animal. El misterio le fue revelado mucho tiempo después cuando alcanzó una especie de unión

con la divinidad; en este éxtasis, el mago vislumbró todas las cosas y “las causas y los efectos” (ibid.: 598) de todas ellas. Al comprenderlo todo, también pudo entender la escritura del tigre. Ésta, era una fórmula de catorce palabras, las cuales sólo era necesario articular para transformarse en un dios; no obstante, el mago no acertará a pronunciarlas debido a que, éste, había alcanzado el absoluto y, por ende, sus atributos personales habían quedado abolidos:

Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres. Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en las triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él ya ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, si él ahora es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula [...] (ibid.: 599)

Como vemos, en esta fábula se insinúa que sólo dejando de ser él mismo, el hombre puede adquirir realidad.

En efecto, en el pensamiento borgeano vislumbramos constantemente un rechazo por la personalidad individual; esta noción está sustentada en la concepción arquetípica. Quizá esta idea sea el motivo central de la narrativa del argentino. Ciertamente, en Borges notamos una constante depreciación por el individuo; para el maestro, éste se desvanece en múltiples formas: “¿De qué Adán anterior al paraíso, de qué divinidad indescifrable somos los hombres un espejo roto?” (OC II: 297).

En contraposición a los románticos quienes convirtieron el *yo* en el centro alrededor del cual gira todo el universo, ya que consideraban que todo lo que acontece tiene lugar en un sujeto; el autor de *Ficciones*, se negó a aceptar la supuesta hegemonía

del yo; por ello, forjó en su pensamiento argumentos válidos y supuestos para quebrantar las murallas del yo. Estos argumentos fueron el resultado de sus largas cavilaciones con respecto a los enigmas filosóficos y, éstas, lo llevaron de algún modo a reintegrar la unidad del mundo y de la existencia humana. No obstante, para Borges las formas no se unifican ni en la naturaleza donde están sumergidas, ni en el yo al que se muestran, sino que lo hacen en el arquetipo del tiempo, es decir, en la eternidad.

Esta noción borgeana, además de estar arraigada en el platonismo³⁶, también está emparentada con el panteísmo de Baruch Spinoza, filósofo al cual el sudamericano admiraba en gran medida. Según el pensador judío, “las cosas particulares no son sino afecciones, de los atributos de Dios” (Citado en López Valdivia, 1997: 219); así, para éste no hay sino en apariencia multiplicidad de entes substanciales, todos en realidad forman una sola y única substancia: Dios. Para Spinoza ésta es la substancia infinita, única y primera. Dios es un ente eterno, sin principio ni fin y, todas las cosas aparentemente múltiples y que se suceden unas luego de otras, son las manifestaciones en el devenir espacio temporal de la sustancia única del ser de Dios.³⁷

Será a través de la negación de la personalidad, como el autor de *El Aleph* tratará de conjurar el tiempo e insinuar la inmortalidad. Para él, no importan las hazañas, los actos individuales, los recuerdos personales; para él, al igual que para el pensamiento

³⁶ Al respecto Juan Nuño en el Prólogo de *La filosofía de Borges* opina lo siguiente: “Para un pensador adicto a los temas metafísicos y sobre todo a la disolución y condenación de lo individual, de todas las filosofías occidentales no es de extrañar que haya sido el platonismo la que le resulte más atractiva.” (1986: 10)

³⁷ Esta idea puede también atribuirse a su afición por las doctrinas hindúes (ya sea de forma directa, ya pasada por la visión schopenhaueriana). Según el brahmanismo, Brahma es el gran Todo de quien procede el universo y sus componentes; todas las cosas no son más que atributos del Ser Supremo; de tal modo que, para esta especulación, las individualidades no existen. Ello explica el por qué sus obras literarias son generalmente atribuidas a colectividades o a seres míticos. En el budismo (doctrina que tanto interesó a Borges), del mismo modo, se niega al yo (*atman*) como ego o alma permanente e individual.

arcaico y platónico, lo único verdaderamente real son los arquetipos. Ya en su primer libro de ensayos *Inquisiciones* (1925), en el texto que lleva por título “La nadería de la personalidad” nos encontramos con el esbozo de su teoría sobre la impersonalidad:

[...] entendí ser nada esa personalidad que solemos tasar con tan incompatible exorbitancia. Ocurrióseme que nunca justificaría mi vida un instante pleno, absoluto, contenedor de todos los demás, que todos ellos serían etapas provisionarias, aniquiladoras del porvenir, y que fuera de lo episódico, de lo presente, de lo circunstancial, no éramos nadie. (1994: 99)

En el ensayo “La encrucijada de Berkeley”, el cual es el complemento de “La nadería de la personalidad”, el escritor sudamericano niega también el tiempo:

Yo estoy limitado a este vertiginoso presente y es inadmisibile que puedan caber en su infinita estrechez las pavorosas millaradas de los demás instantes sueltos. (ibid.: 123)

Vemos, pues, que para Borges la realidad es cosa ilusoria; en diversos ensayos posteriores al mencionado, Borges manifiesta su convicción sobre la utopía del mundo aparential y de la irrealidad del *yo* individual. Entre ellos podemos mencionar “Los avatares de la tortuga”, “La doctrina de los ciclos” y “Nueva refutación del tiempo”.

Para el autor de *Inquisiciones* el tiempo no existe fuera del presente y, este mismo presente percibido por nuestro *yo*, es únicamente una ilusión. Expliquémonos: en el ensayo “Nueva refutación del tiempo”, Borges niega el tiempo partiendo de la filosofía de los idealistas George Berkeley y David Hume, quienes niegan el espacio y el *yo*:

Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; Hume que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu; aquél no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, éste no quiso que agregáramos a la sucesión de estados mentales la noción metafísica de un yo. (1997: 279)

Siguiendo a estos filósofos empiristas británicos que negaron el espacio y el yo, el escritor refutará el tiempo:

Fuera de cada percepción (actual o conjetural) no existe la materia; fuera de cada estado mental no existe el espíritu; tampoco el tiempo existiría fuera de cada instante presente. (ibid.: 280)

Más adelante, apoyándose en una cita de Arthur Schopenhauer afirmará su argumento:

La forma de la aparición de la voluntad es sólo el presente, no el pasado ni el porvenir; éstos no existen más que para el concepto y por el encadenamiento de la conciencia, sometida al principio de razón. Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida, es una posesión que ningún mal puede arrebatarse [...] (ibid: 285)

Fue en una vivencia que el argentino tuvo una noche de fines de los años veinte en un suburbio porteño de Buenos Aires, donde tuvo su génesis esta convicción metafísica. Escuchemos al escritor:

Me quedé mirando esa sencillez. Pensé, con seguridad, en voz alta: “Esto es lo mismo de hace treinta años...” Conjeturé esa fecha: época reciente en otros países, pero ya remota en este cambiadizo lado del mundo. Tal vez cantaba un pájaro y sentí por él un cariño chico, de tamaño de pájaro; pero lo más seguro es que en ese ya vertiginoso silencio no hubo más ruido que el también intemporal de los grillos. El fácil pensamiento: <<estoy en mil ochocientos y tantos>>, dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó en realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo: más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra <<eternidad>>. Sólo después alcancé a definir esa imaginación. La escribo ahora así: Esa pura representación de hechos homogéneos –noche en serenidad, parecía límpida, olor provinciano de la madreSelva, barro fundamental- no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma. El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desintegrarlo. (ibid.: 273-274)

De este modo, al concebirse como un percibidor abstracto del mundo, el autor sudamericano descubrirá la impersonalidad del contemplador y de lo contemplado. Es esta una experiencia alucinatoria en la que el tiempo se ha detenido, en la que la eternidad es visible y palpable, en la que se borra la identidad personal.³⁸

³⁸ Sin embargo, al final de este ensayo, Borges, quizá preso de su paradoja, dará un giro completo y borrará todo lo que ha dicho en un párrafo: “And yet, and yet... Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino... no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.” (1997: 286)

En numerosos lugares de su obra narrativa Borges niega la identidad personal. Tal es el caso del relato “La forma de la espada”, donde amparado en una cita atribuida a Schopenhauer, Borges hace decir a John Vicent Moon:

Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tenga razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres, Shakespeare es de algún modo el miserable John Vicent Moon. (OC I: 493)³⁹

Éste no será el único ejemplo. A lo largo de la nutrida narrativa del argentino, tropezamos con diversos cuentos donde se hace patente la abolición de la personalidad como una forma de remitirse al tiempo primordial. Veamos.

En el cuento “El inmortal” (1947) Borges nos plantea el drama del hombre que anhela ser “alguien”, del hombre que desea igualar su eterna individualidad con la inmortalidad (propia de los Arquetipos), pero que, al enfrentarse con la inmortalidad, opta por volver a su estado perecedero y retomar la ilusión de su “yo” en el tiempo.

En plano anecdótico, este cuento trata del relato de un viaje que Marco Flaminio Rufo, tribuno de una legión romana en Berenice, emprende en su búsqueda de la inmortalidad. Sus aventuras son narradas en un supuesto manuscrito encontrado inserto en uno de los seis volúmenes de la *Ilíada* de Pope que un anticuario llamado Joseph

³⁹ Como hemos señalado, el tema es añejo en la obra de Borges, ya en su primer libro, *Fervor de Buenos Aires*, distinguimos esta noción en el poema “El truco”: “Una lentitud cimarrona/ va refrenando las palabras/ que por declives patrios resbalan, / y como los altibajos del juego/ son sempiternamente iguales/ los jugadores en fervor presente/ copian remotas bazas: / hecho que inmortaliza un poco, / apenas, / a los compañeros muertos que callan. (OCI: 30)

Cartaphilus vende a la princesa de Lucinge. En la aventura que emprende el protagonista de este drama en busca del río de las aguas que dan la inmortalidad a los hombres, se encontrará con unos trogloditas que viven indiferentes al mundo en las cuevas de una montaña:

Un centenar de nichos irregulares, análogos al mío, surcaban la montaña y el valle. En la arena había pozos de poca hondura; de esos mezquinos agujeros (y de los nichos) emergían hombres de piel gris, de barba negligente, desnudos. Creí reconocerlos; pertenecían a la estirpe bestial de los trogloditas [...] no me maravillé de que no hablaran y de que devoraran serpientes. (ibid. : 535)

Estos salvajes son los inmortales que, luego de construir sobre “una meseta de piedra” una monstruosa ciudad, la abandonarán para dedicarse a la contemplación. Entre estos estúpidos trogloditas se encontrará Homero; esto lo descubrirá el tribuno romano, que para ese entonces también ya es inmortal, cuando, una mañana lluviosa siete siglos después de emprendida su aventura, Argos, nombre con el que Rufo había bautizado a uno de los trogloditas, recupera el habla olvidada y revela al tribuno su verdadera identidad:

Entonces, con mansa admiración, como si descubriera una cosa perdida y olvidada hace mucho tiempo, Argos balbuceó estas palabras: *Argos, perro de Ulises*. Y después también, sin mirarme: *Este perro tirado en el estiércol*.

Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real. Le pregunté qué sabía de la Odisea. La práctica del griego le era penosa; tuve que repetir la pregunta. *Muy poco*, dijo. *Menos que el rapsoda más pobre*. *Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé*. (ibid. : 539-540)

En esta narración el autor nos muestra cómo la condición de inmortalidad nulifica la individualidad de los personajes. Así lo considera Estela Cédola en su ensayo *Borges o la coincidencia de los opuestos*: “la condición de inmortal implica un anonadamiento, una pérdida de la identidad, la confusión de un hombre con todos los hombres (ser Todos es ser nadie, como Ulises) y la degradación de lo específicamente humano, en especial la facultad de crear” (1987: 175).⁴⁰ Esta misma reflexión la encontramos de modo explícito en nuestro relato: “Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy.” (OC I: 541)⁴¹

De esta forma, el protagonista Joseph Cartaphilus “anticuario de Esmirna” es Homero, es el arrogante tribuno romano Marco Flaminio Rufo, es un troglodita, es todos los hombres: un militante de Stamford en 1066, un traductor de los siete viajes de Simbad, un jugador de ajedrez en la cárcel de Samarcanda, un astrólogo en Bikanir y en Bohemia, un suscriptor judío de los seis volúmenes de la *Ilíada* de Pope en 1714. Es el mismo personaje Joseph Cartaphilus, el que hace la siguiente observación, en ella, nos advierte sobre esta mezcla de personalidades:

⁴⁰ Análogamente, Juan Nuño opina lo siguiente: “La primera consecuencia de la inmortalidad es el ejercicio de la más absoluta indiferencia respecto de sí mismo; quien sabe que a la larga lo será todo, no siente deseos de conocer más [...] Otra consecuencia, no menos inevitable, es la ausencia de interés y de novedad: todo se ha dado o se dará y el mundo se reduce a un escenario especular, monstruosamente reiterativo [...]” (1986: 110)

⁴¹ Esta afirmación es quizá el eco de un poema que se ubica en el epígrafe de un supuesto texto del cabalista y astrólogo Agrippa de Nettesheim que refiere Borges en su texto “La nadería de la personalidad” (*inquisiciones*): “Entre los dioses, sacuden a todos las befas de Momo. / Entre los héroes, Hércules da caza a todos los monstruos. / Entre los demonios, el Rey del Infierno, Plutón, oprime todas las sombras. / Mientras Heráclito ante todo llora. / Nada sabe de nada Pirrón. / I de saberlo todo se glorifica Aristóteles. / Despreciador de lo mundanal es Diógenes. / A nada de esto, yo Agrippa, soy ajeno. / Desprecio, sé, no sé, persigo, río, tiranizo, me quejo. / Soy filósofo, dios, héroe, demonio y el universo entero. (1994: 97)

La historia que he narrado parece irreal porque en ella se mezclan los sucesos de dos hombres distintos. En el primer capítulo, el jinete quiere saber el nombre del río que baña las murallas de Tebas; Flaminio Rufo, que antes ha dado a la ciudad el epíteto de Hekatómpylos, dice que el río es el Egipto; ninguna de esas locuciones es adecuada a él, sino a Homero, que hace mención expresa, en la *Ilíada*, de Tebas Hekatómpylos, y en la *Odisea*, por boca de Proteo y de Ulises, dice invariablemente Egipto por Nilo. En el capítulo segundo, el romano al beber el agua inmortal, pronuncia palabras en griego; esas palabras son homéricas y pueden encontrarse en el fin del famoso catálogo de las naves. Después, en el vertiginoso palacio, habla de <<una reprobación que era casi un remordimiento>>; esas palabras corresponden a Homero [...] (ibid.:543)

Es, pues, este cuento una metáfora de la inmortalidad genérica del hombre, es decir, de la Humanidad. Así lo concibe el filósofo español Juan Nuño:

Si cada hombre es mortal, el Hombre no lo es, pues a través de mil disfraces repite gestos, acumula hechos, crea poemas y se pregunta inútilmente por el río cuyas aguas lo han de liberar definitivamente de su abrumadora carga de esa inmortalidad genérica. Inútilmente, pues la fortuita muerte de un hombre *qua* individuo sólo refuerza la persistencia del hombre *qua* Idea, constante, unitaria y a la vez, repetida y dispersa. Esa unidad subyacente, esa totalidad envolvente, esa condición de conjunto supremo, permiten la comunicación entre individuos, muchos en apariencia, uno sólo en el metafísico mundo. (Nuño, 1986: 111)⁴²

En este relato, el Arquetipo inmortal de la humanidad se unifica en el poeta Homero; ya que, todos los inmortales, son una forma de este único Inmortal que aparece ya en una sola forma, ya en formas múltiples. Así, el crítico Luis Murillo cree ver en el

⁴² En relación a esta idea, el español José Ferrater Mora manifiesta las siguientes reveladoras palabras: "La muerte humana es, quiérase o no, una expresión equívoca, porque, en verdad no hay muerte humana, sino morir de cada uno de los hombres." (Ferrater, citado en Ríos: 1955: 38)

personaje de Homero un principio organizador: “tentativa de representación simbólica de un encuentro metafísico entre el individuo y la dimensión arquetípica del ser, encuentro desgarrador para el alma.” (Citado en Cédola, 1987: 142)

No obstante, el uruguayo Emir Rodríguez Monegal, considera que el modelo intemporal es el texto, es decir, el lenguaje es el sujeto que trasciende el tiempo en esta historia: “El sentido de esta larga metáfora es evidente: el tiempo de la literatura corre del poeta inventor hasta el bibliófilo pero no cambia el sujeto: el texto.” (1984: 90)

Como observamos, lo individual no tiene cabida en el concepto de inmortalidad porque todos los actos son el reflejo o el anuncio de una serie infinita de actos idénticos, como reflexiona Borges en esta narración: “[...] cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo.”(OC I: 541)

Por estos motivos, porque los hombres y sus actos son reflejos, porque éstos tienen una condición de ecos que se repiten en el universo, Borges considera que el tiempo es un concepto hueco.

En el epílogo de *El Aleph* el escritor argentino nos describe el relato que hemos de analizar a continuación de la siguiente manera: “De “Los teólogos” basta escribir que son un sueño, un sueño más bien melancólico sobre la identidad personal” (OC I: 629). En efecto, en este cuento el individuo único y diferente se diluye y desaparece totalmente como en un sueño.

“Los teólogos”, relato que data de 1947, tiene por base la disputa ideológica entre la ortodoxia cristiana y las herejías. En el prólogo de esta narración se nos dice que una biblioteca monástica fue incendiada por los bárbaros y que, lo único que se salvó del fuego, fue el libro XII de la *Civitas Dei* de Agustín, libro donde se expone y refuta la teoría del tiempo circular. Un siglo después aquellos que lo leyeron (fuera de contexto, ya que el santo cita las palabras de Platón sobre el tiempo cíclico, para refutar esta doctrina), retomaron la idea del tiempo cíclico:

[...] en el corazón de la hoguera, entre la ceniza, perduró casi intacto el libro duodécimo de la *Civitas Dei*, que narra que Platón enseñó en Atenas que, al cabo de los siglos, todas las cosas recuperarían su estado anterior, y él, en Atenas, ante el mismo auditorio, de nuevo enseñará esa doctrina. El texto que las llamas perdonaron gozó de una veneración especial y quienes lo leyeron y releieron en esa remota provincia dieron en olvidar que el autor sólo declaró esa doctrina para mejor confutarla. (ibid.: 550)

De la <<perversión>> del libro de San Agustín, surgió la herejía de los monótonos (también llamados anulares) que, basándose en el argumento atribuido por San Agustín a Platón, afirmaron que el tiempo es circular, y trataron de sustituir la cruz con la rueda. Dos teólogos cristianos, Aureliano de Aquilea y Juan de Panonia, escribieron un tratado contra la herejía de los monótonos; de estos escritos, se eligió el de Juan, refutación titulada *Adversus annulares*, por sus cualidades doctrinales y de expresión, para ser leído ante el tribunal inquisitorial que condenó a morir en la hoguera a Euforbo, heresiarca monótono. A partir de este episodio, se incrementó más el rencor que siempre sintió Aureliano por Juan ya que, este último, siempre fue muy superior como escritor con respecto al obispo de Aquilea.

Con el paso del tiempo surgió otra herejía, la de los “histriones”, los cuales postulaban que ningún instante jamás se repite y, como resultado, algunos de ellos “discurrieron que el mundo concluiría cuando se agotara la cifra de sus posibilidades: ya que no puede haber repeticiones, el justo debe eliminar (cometer) los actos más infames, para que éstos no manchen el porvenir y para acelerar el advenimiento del reino de Jesús”. (ibid.: 553) Ambos teólogos no comprendieron las desviaciones del histrionismo; sin embargo, cuando Aureliano decidió enviar un resumen de la doctrina de los abominables histriones a Roma, identificó la herejía con la ortodoxia del pasado escrita por Juan:

Redactó unos párrafos; cuando quiso escribir la tesis atroz de que no hay dos instantes iguales, su pluma se detuvo. No dio con la fórmula necesaria... De pronto, una oración de veinte palabras se presentó a su espíritu. La escribió gozoso: inmediatamente después, lo inquietó la sospecha de que era ajena. Al día siguiente, recordó que la había leído hacía muchos años en el *Adversus annulares* que compuso Juan de Panonia. Verifico la cita; ahí estaba. La incertidumbre lo atormentó. Variar o suprimir esas palabras, era debilitar la expresión; dejarlas era plagiar a un hombre que aborrecía; indicar su fuente, era denunciarlo...; el ángel de su guarda le dictó una solución intermedia. Aureliano conservó las palabras, pero les antepuso este aviso: “Lo que ladran ahora los heresiarcas para confusión de la fe, lo dijo en este siglo un varón doctísimo, con más ligereza que culpa”. Después ocurrió lo temido, lo esperado, lo inevitable. Aureliano tuvo que declarar quién era ese varón [...] (ibid.: 554)

Como era de esperarse, Juan fue culpado de profesar opiniones heréticas, y, al no retractarse de sus palabras, fue condenado a la hoguera:

Discutió con los hombres de cuyo fallo dependía su suerte y cometió la máxima torpeza de hacerlo con ingenio y con ironía. El veintiséis de octubre, al cabo de una discusión que duró tres días y tres noches, lo sentenciaron a morir en la hoguera. (ibid. : 555)

En esta fábula nos topamos con dos aparentes opuestos: Juan es un auténtico creador, un imaginador, un teórico, un intelectual puro; mientras que Aureliano no teoriza, es un hombre de acción, es sólo un administrativo de la Iglesia. Sin embargo, la vida de éstos está misteriosamente conectada de diversas formas; las circunstancias de la muerte de ambos personajes, confirma aun más esto. Veamos a que nos referimos (El subrayado es nuestro):

Muerte de Juan de Panonia

Bajo el sol de las doce, Juan de Panonia yacía con la cara en el polvo..., lo desnudaron y por fin lo amarraron a la picota... *Había llovido la noche antes* y la leña ardía mal. Juan de Panonia rezó en griego y luego en un idioma desconocido. La hoguera iba a llevárselo, cuando Aureliano se atrevió a alzar los ojos. Las ráfagas ardientes se detuvieron: Aureliano vio por primera y última vez el rostro del odiado. *Le recordó el de alguien*, pero no pudo precisar el de quién. Después las llamas lo perdieron. (*idem.*)

Muerte de Aureliano

En Hibernia, en una de las chozas de un monasterio cercado por la selva, lo sorprendió una noche, *hacia el alba, el rumor de la lluvia*. Recordó una noche romana en que lo había sorprendido, también, ese minucioso rumor. Un rayo *al medio día*, incendió los árboles y Aureliano pudo morir como había muerto Juan. (*idem.*)

Hay que anotar que, la identidad de los dos teólogos, se nos viene anunciando a lo largo de todo el relato; así, en <<la cosmología histriónica>>, una de las herejías que ambos teólogos refutaban, nos encontramos con la siguiente idea:

Quizá contaminados por los monótonos (los histriones) imaginaron que todo hombre es dos hombres y que el verdadero es el otro, el que está en el cielo. También imaginaron que nuestros actos proyectan un reflejo invertido, de suerte que si velamos el otro duerme, si fornicamos, el otro es casto, si robamos, el otro es generoso. *Muertos, nos uniremos a él y seremos él.* (Subrayado nuestro) (ibid...: 553)

Así como el personaje Homero es el arquetipo inmortal en el relato de “El inmortal”, en “Los teólogos”, la existencia pero, sobre todo, el pensar de Juan de Panonia, se entiende como el universal que debe imitarse. Es por ello que, Aureliano a pesar de sentir un férreo odio hacia éste, tenía al mismo tiempo una especie de fascinación, de necesidad por Juan; de tal modo que, enigmáticamente, encontró la muerte de forma muy similar a la de su enemigo.

Sin embargo, en esta ficción, del mismo modo que en “El inmortal”, hallamos una inversión del esquema platónico: “ahora es la tierra que influye en el cielo. Aureliano sobrevive a Juan y determina, finalmente, su destino. La acción condiciona al pensamiento, que por haberse vuelto inflexible, deberá sucumbir a la dinámica histórica”. (Cédola, 1987: 175)

En este relato nos encontramos con la abolición de la personalidad individual en los protagonistas: al final, Aureliano se dio cuenta de que su “yo” era una ilusión, cuando se encontraba en la agonía del fuego; fuera del tiempo, la oposición desapareció

completamente al grado que los opuestos se identificaron “en el paraíso, [donde] Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona.” (OC I: 556)⁴³

La identificación de estos “individuos” por la divinidad, nos recuerda el concepto de la *coincidentia oppositorum* o la coincidencia de los contrarios, de cual nos da noticia Eliade en su *Tratado de historia de las religiones* (1964).

Según este estudioso, en todos los mitos religiosos las divinidades se ubican por encima de los atributos y reúnen todos los contrarios. Esta *coincidentia oppositorum* es “un modelo ejemplar para ciertas categorías de hombres religiosos o para ciertas modalidades de la experiencia religiosa.”(2003: 375) Así, los hombres han ideado diversas formas para superar todos los atributos. Tal es el caso de la orgía, la cual representa la regresión a lo amorfo en el que todas las particularidades son nulificadas y los contrarios coinciden. Del mismo modo, los ascetas orientales mediante técnicas y métodos contemplativos pretenden superar absolutamente todas las cualidades. Según estas concepciones, al final de la vida de los individuos, también se da esta indiferenciación del *ser*, de tal modo que todas las formas se reabsorben en el seno de la divinidad, como lo observamos en “Los teólogos”, donde la unificación que se dio “en el paraíso”. La abolición de las individualidades de los contrarios, Aureliano y Juan, se interpreta como una regresión al caos primordial en el que los atributos son suprimidos.

⁴³ De manera análoga en el desenlace del relato “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”, el protagonista se percatará también de que el rival (su aparente opuesto) con el que peleaba, no era otro sino él mismo: el malévolo (Martín Fierro, según la trama) al que persigue y acorrala Cruz, es una repetición de la historia pasada de éste: “mientras combatía en la oscuridad (mientras su cuerpo combatía en la oscuridad), empezó a comprender. Comprendió que un destino no es mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro. [...] comprendió que el otro era él.” (OC I: 563)

Asimismo, Borges retoma en este relato la idea oriental del brahmnismo sobre la simultaneidad temporo-espacial en la divinidad Brahma. Expliquémonos. Para el ser humano la entidad tiempo tiene una existencia efímera y sucesiva que consta de tres elementos, pasado, presente y futuro; no obstante, para Brahma sólo consta de uno; de este modo, los seres que para nosotros podrían ser distintos, para el Ser Supremo sólo son uno; si tuviéramos el punto visual de la divinidad, veríamos una sucesión de generaciones que se nos figurarían coincidentes, simultáneas. Así lo concibe el escritor en su ensayo “Historia de la eternidad” (el subrayado es nuestro):

Los objetos del alma son sucesivos, ahora Sócrates y después un caballo –leo en el quinto libro de las Eneadas-, siempre una cosa aislada que se concibe y miles que se pierden, pero *la Inteligencia Divina abarca juntamente todas las cosas. El pasado está en su presente, así como también el porvenir*. Nada transcurre en ese mundo, en el que persisten todas las cosas, quietas en la felicidad de su condición. (OC I: 354)

Este no es el único caso en la narrativa del sudamericano en donde su noción coincide con la de los brahmánicos. Al igual que éstos, Borges concibe al tiempo como una simultaneidad que el hombre no puede apreciar en tanto que se encuentra apegado a sus limitaciones sensoriales, es necesario que el hombre se sitúe en un plano más elevado para que pueda percibir esa simultaneidad; así nos lo hace notar José Luis Ríos Patrón en su estudio *Jorge Luis Borges*:

El argentino no piensa el tiempo como una sucesión, sino como una rara simultaneidad a la que nuestros sentidos no pueden percibir. Es preciso elevarse a planos superiores de la abstracción para sentir el latido de esa terrible paradoja en que el tiempo es simultáneo sin dejar de ser sucesivo.

Aclaremos: simultáneo para el Ser Supremo, sucesivo para el hombre. A medida que nos desprendemos de los lastres sensoriales nos acercamos más a ese Ser Superior y se clarifican la simultaneidad (1955: 33)

Es en el relato “El Aleph” donde el argentino da cuenta de un punto en el que se pueden ver simultáneamente pasado, presente y futuro⁴⁴; en este objeto mágico es donde se pueden ver todos los hombres, todos los espacios y todas las cosas. Así describe su visión el personaje Borges:

En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. (*OC I*: 625)

Observamos, pues, que lo mismo que el tiempo del mito en el que todos los acontecimientos tienen su lugar en el presente, por muy remotos que se los imagine, en la visión que tiene el personaje Borges en esta ficción, se encuentran el pretérito, el presente y el futuro en ese instante preciso; es en esta visión donde se instaura un presente mítico donde confluyen todos los tiempos.

El Aleph es un instante gigantesco en el que caben los opuestos sin superponerse. En “El Aleph” nos encontramos con el esquema de un tiempo instantáneo en el que la sucesión temporal del lenguaje apenas posibilita su descripción: “Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los

⁴⁴ En el cuento “La escritura del dios”, Tzinacán en el éxtasis de su experiencia mística, verá una Rueda altísima en la que se concentran todos los tiempos y todas las cosas: “Esa Rueda estaba hecha de agua, pero también de fuego, y era (aunque se veía el borde) infinita. Entrelazadas, la formaban todas las cosas que serán, que son y que fueron [...]” (*OC I*: 598)

interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca?” (*OC I*: 624)

De manera similar que en el Aleph, donde condensan todas las formas posibles del universo, como un presente gigantesco en el que no hay pasado ni futuro, en “Funes el memorioso” también se vislumbra la alegoría de un eterno presente que contiene todas las posibles formas; la memoria prodigiosa del personaje Irineo Funes, se asemeja a la misteriosa divinidad que contiene todo eternamente: “qué duda cabe que de ese modo la vigilia de Funes era el equivalente en la tierra de la terrible mirada de Dios que, de un solo golpe, penetra y sabe todo. En semejante “memoria”, nada se pierde, nada se destruye; rígease por un principio de conservación acumulativa” (Nuño, 1986: 100). Funes percibe el tiempo de manera absoluta; su memoria es capaz de abarcar los más mínimos detalles del pasado y del presente, lo cual se transforma en una tortura para él mismo, al apreciar el progreso de la muerte y de la corrupción en todos los cuerpos: “era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso” (*OC I*: 490)

Del mismo modo, en “El milagro secreto” vemos cómo, en un instante, se incluye, en la mente del protagonista, lo que fue, lo que es y lo que será. En este relato, además de que el protagonista recobra su obra inconclusa en el pasado para terminarla en una fracción de tiempo, hará realidad un posible futuro en este instante de intensa emoción; es decir, en un mismo momento, pasado, presente y futuro se revelarán de manera simultánea:

No disponía de otro instrumento que la memoria [...] Minucioso, inmóvil, secreto urdió en el tiempo su alto laberinto invisible. Rehízo el

tercer acto dos veces. Borró algún signo demasiado evidente [...] Ninguna circunstancia lo importunaba. Omitió, abrevió, amplificó; en algún caso, optó por la versión primitiva. Llegó a querer el patio, el cuartel [...] Dio término a su drama: no le faltaba ya resolver sino un solo epíteto. Lo encontró; la gota de agua resbaló en su mejilla [...] la cuádruple carga lo derribó. (ibid.: 512)

En este punto, observamos una vez más el tema de simultaneidad temporal, noción tan socorrida en los relatos del sudamericano.

En la experiencia mística, en el momento en que el alma se une con Dios, toda variedad se suprime – incluso la personalidad de los individuos-. Esta experiencia es una de las formas a través de la cual se puede alcanzar de manera absoluta la unidad. En el relato “El acercamiento a Almotásim” vislumbramos el encuentro místico.

“El acercamiento a Almotásim” es la reseña bibliográfica de una novela policial inexistente; la trama de ésta gira en torno a la identidad de Almotásim; éste, es buscado obstinadamente por el protagonista de la novela, un misterioso estudiante de derecho:

...Un hombre, el estudiante incrédulo y fugitivo que conocemos, cae entre gente de la clase más vil y se acomoda entre ellos, en un especie de certamen de infamias. De golpe –con el milagroso espanto de Robinson ante la huella de un pie humano en la arena- percibe alguna mitigación de esa infamia: una ternura, una exaltación, un silencio, en uno de los hombres aborrecibles. <<Fue como si hubiera terciado en el diálogo de un interlocutor más complejo. >> Sabe que el hombre vil que está conversando con él es incapaz de ese momento de decoro; de ahí postula que éste ha reflejado a un amigo, o amigo de un amigo. Repensando el problema, llega a una convicción misteriosa: “En algún punto de la tierra

hay un hombre de quien procede esa claridad; en algún punto de la tierra está el hombre que es igual a esa claridad”. El estudiante resuelve dedicar su vida a encontrarlo. (OC I: 416)

La clave sobre la identidad de este misterioso personaje nos la da una larga nota al pie escrita por el reseñador imparcial (Borges) de la novela de Mir Bahadur Alí, al final del cuento. En esta nota, se expone el poema <<El coloquio de los pájaros>> del místico persa Farid al-Din Attar:

El remoto rey de los pájaros, el Simurg, deja caer en el centro de la China una pluma espléndida; los pájaros resuelven buscarlo, hartos de su antigua anarquía. Saben que el nombre de su rey quiere decir treinta pájaros; saben que su alcázar está en el Kaf, la montaña circular que rodea la tierra. Acometen la casi infinita aventura; superan siete valles, o mares; el nombre del penúltimo es Vértigo; el último se llama Aniquilación. Muchos peregrinos desertan; otros perecen. Treinta, purificados por los trabajos, pisan la montaña de Simurg. Lo contemplan al fin: perciben que ellos son el Simurg y el Simurg es cada uno de ellos y todos. (ibid.: 418)

En efecto, en el poema que reseña el escritor, la aniquilación de los lindes de la personalidad individual está estrechamente vinculada al acto de unión con Dios.

En esa misma nota, Borges indica la aparente semejanza entre este poema y la novela de Mir Bahadur Alí, añadiendo:

Los contactos de ese poema con la novela de Mir Bahadur Alí no son excesivos. En el vigésimo capítulo, unas palabras atribuidas por un libro persa a Almotásin son, quizá, la magnificación de otras que ha dicho el héroe; ésa y otras ambiguas analogías pueden significar la identidad del

buscado y el buscador; pueden también significar que éste influye en aquél. (*idem*)

Debido a la aparente semejanza entre ambas obras, el lector se siente inclinado a concluir que, aquel que busca a Almotásin, el misterioso estudiante de derecho es, verdaderamente, Almotásin. El buscador y el buscado son uno mismo. Por ello, Almotásin puede entenderse como el hombre que resume y condensa a todos los hombres.

En “El jardín de senderos que se bifurcan” también está patente la abolición de la personalidad individual, ello nos lo hace notar Roberto Gonzáles Echevarría⁴⁵:

Al cancelar el tiempo consecutivo, el laberinto-novela de Ts’ui Pen disuelve la unidad física, psíquica y moral de los personajes, que dejan de ser cada uno un “yo” susceptible a la desesperación y a la angustia; pueden optar por todas las posibilidades que se les ofrecen, pero en diferentes momentos que no forman parte de una sucesión cronológica consecuente o coherente. (1999: 69)

Coincidiendo con esta noción, el filósofo Juan Nuño en su libro *La filosofía de Jorge Luis Borges*, se hace los siguientes cuestionamientos:

[...] en la intrincada geometría posibilista del jardín de senderos bifurcables, en la novela del antecesor de Yu Tsun, un hombre, el individuo, enfrentado a esa diversidad de alternativas, “opta simultáneamente por todas.” ¿Puede entonces seguir hablándose de su condición de individuo? Porque lo menos que le pasa (“simultáneamente”) es que se multiplica en su individualidad a través del infinito juego de espejos en que se bifurcan todas las alternativas

⁴⁵ Véase *Borges: desesperaciones aparentes y consuelos secretos*. Rafael Olea Franco, editor. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1999.

ofrecidas y a la vez escogidas. ¿Es el mismo a través de todas? ¿Cómo saberlo? (1986: 73)

Siguiendo en esta línea, en su postulación sobre la naturaleza repetitiva del lenguaje, el maestro argentino nos insinuará la identidad de todos aquellos que comparten y han compartido un ámbito lingüístico:

Yo estoy usando la lengua castellana. ¿Cuántos muertos castellanos están viviendo en mí? No importa mi opinión, ni mi juicio; no importan los nombres del pasado si continuamente estamos ayudando al porvenir del mundo, a la inmortalidad, a nuestra inmortalidad. Esa inmortalidad no tiene porque ser personal, puede prescindir de nuestra memoria [...] (1999: 40-41)

De tal modo que, según el autor, si las palabras son símbolos y representaciones compartidas por una comunidad, su repetición conlleva necesariamente a la repetición instantánea de un tiempo, y, por lo tanto, a la anulación de la personalidad del que articula esas palabras.

La naturaleza impersonal del lenguaje, es una constante inquietud en la obra de Borges. En distintos textos tales como el ya referido “La nadería de la personalidad” (*Inquisiciones*, 1925), “Las versiones homéricas” (*Discusión*, 1932) y “La flor de Coleridge” (*Otras inquisiciones*, 1952), el argentino analiza, desde la perspectiva literaria, esa naturaleza. Él, encuentra una dificultad para introducir la individualidad del yo en lo que es un sistema de símbolos arbitrarios que pertenece a todos los hablantes. Así, el escritor aplicará a la literatura en general (y posteriormente al fenómeno del

lenguaje) la negación de la personalidad. En el escrito “La nadería de la personalidad”, podemos leer:

Pienso probar que la personalidad es una trasoñación, consentida en el engreimiento y el hábito, más sin estribadoras metafísicas ni realidad entrañal. Quiero aplicar, por ende, a la literatura las consecuencias diuranantes de esas premisas, y levantar sobre ellas una estética, hostil al psicologismo que nos dejó el siglo pasado, afecta a los clásicos y empero alentadora de las más díscolas tendencias de hoy (1994: 93)

Más adelante, en este mismo texto, siguiendo a Schopenhauer, nuestro autor atribuirá a los principios mismos del lenguaje el origen de la impersonalidad de los “individuos” que lo utilizan:

El *yo* no existe. Schopenhauer que parece arrimarse muchas veces a esa opinión la desmiente tácitamente, otras tantas, no se si adrede o si forzado a ello por esa basta y zafia metafísica –o más bien ametafísica– que acecha en los principios mismos del lenguaje. Empero y pese a tal disparidad, hay un lugar en su obra que a semejanza de una brusca y eficaz lumbrerada, ilumina la alternativa. Traslado el tal lugar que, castellanizado, dice así:

<<Un tiempo infinito ha precedido a mi nacimiento; ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría contestarme: yo siempre fui yo; es decir, todos aquellos que dijeran yo durante ese tiempo, fueron yo de hecho en verdad. >> (Ibid.: 102)

En el texto que lleva por nombre “Las versiones homéricas”, el autor establece la compleja relación que existe entre el lenguaje y el poeta; complejidad que se da debido a que, mientras que el poeta, a través del lenguaje, trata de afirmar su *yo*, el lenguaje tiene como característica primaria la autonomía impersonal. De esta forma, al

comentar las marcadas diferencias entre las varias versiones inglesas de la *Odisea*, dirá:

Es riqueza heterogénea y hasta contradictoria no es principalmente imputable a la evolución del inglés o a la mera longitud del original o los desvíos o diversa capacidad de los traductores, sino a esta circunstancia, que debe ser privativa de Homero: la dificultad categórica de saber lo que pertenece al poeta y lo que pertenece al lenguaje. (OC I: 240)

En este mismo plano, en “La flor de Coleridge” el argentino postula una concepción impersonal de la literatura y niega la multitud de autores afirmando a uno solo, el Espíritu. En este artículo, el argentino califica como positivo y encomiable el uso consciente por parte del escritor de la lengua que tiende a anular los lindes de la personalidad individual. Borges, en este sentido, citando a varios escritores que compartieron su visión panteísta, exalta la unidad profunda de la palabra:

Hacia 1938, Paul Valéry escribió: <<La historia de la literatura no debería ser la historia los autores y de los accidentes de su carrera o de la carrera de sus obras sino la Historia del Espíritu como productor y como consumidor de la literatura. Esa historia podría llevarse a término sin mencionar un solo escritor>>. No era la primera vez que el Espíritu formulaba esa observación; en 1844, en el pueblo de Concord, otro de sus amanuenses había anotado: <<diríase que una sola persona ha redactado cuantos libros hay en el mundo; tal unidad central hay en ellos que es innegable que son obra de un solo caballero Omnisciente>> (Emerson, *Essays*, 2. VIII). Veinte años antes Shelley dictaminó que todos los poetas del pasado, del presente y del porvenir, son episodios o fragmentos de un solo poema infinito, erigido por todos los poetas del orbe (*A Defense of Poetry*, 1821).

Esas consideraciones (implícitas, desde luego, en el panteísmo) permitirían un inacabable debate; yo ahora, las invoco para ejecutar un modesto propósito: la historia de la evolución de una idea, a través de los textos heterogéneos de tres autores. (1997: 20-21)

Pero, más que un panteísmo, lo que propiamente abordará Borges en su pensamiento será un pan-psiquismo (la disolución de la personalidad individual), con el fin de declarar el carácter impersonal en los ámbitos de la literatura. Para ello, evocará distintas épocas y a diversos autores para los cuales, lo importante era la tradición literaria, y no las personalidades:

[...] el panteísta que declara que la pluralidad de autores es ilusoria, encuentra inesperado apoyo en el clasicista, según el cual esa pluralidad importa muy poco. Para las mentes clásicas, la literatura es lo esencial, no los individuos. George Moore y James Joyce han incorporado en sus obras, páginas y sentencias ajenas, Oscar Wilde solía regalar argumentos para que otros los ejecutaran, ambas conductas, aunque superficialmente contrarias, pueden evidenciar un mismo sentido del arte. Un sentido ecuménico, impersonal... Otro testigo de la unidad profunda del Verbo, otro negador de los límites del sujeto, fue el insigne Ben Jonson, que empeñado en la tarea de formular su testamento literario y los dictámenes propicios o adversos que sus contemporáneos le merecían, se redujo a ensamblar fragmentos de Séneca, de Quintiliano, de Justo Lipsio, de Vives, de Erasmo, de Maquiavelo, de Bacon y de los Escalígeros (ibid.: 24-25)

Como ya se ha señalado, el autor de *Ficciones* encuentra en la naturaleza repetitiva del lenguaje –pero muy en especial en el lenguaje literario- la tendencia a la reproducción instantánea del tiempo y de una personalidad distinta al que articula un verso o un renglón. Este aspecto lo utilizará en cierta forma para la postulación de un

tiempo cíclico. Así lo afirmará por medio de preguntas retóricas en el ensayo “Nueva refutación del tiempo”: ¿No basta un solo término repetido para desbaratar y confundir la serie del tiempo? ¿Los fervorosos que se entregan a una línea de Shakespeare no son, literalmente, Shakespeare? (1997: 270)⁴⁶

Así, según esta postura, por unos instantes podemos ser Homero, podemos ser literalmente Shakespeare: “quien recita a Shakespeare sólo puede ser registrado en un eterno presente, en efecto, *es* Shakespeare, ya no es posible atribuir al primero la propiedad de “ser posterior” al autor de *Hamlet*. Vivir en el presente reificado y único es estar condenado a no distinguir entre uno y otro instante. Sólo existe lo dado en el momento, sin disponer siquiera del irónico consuelo de su fugacidad, ya que el presente congelado, detenido, nunca pasa” (Nuño, 1986: 133). Por ello, podemos considerar al lenguaje literario como un arquetipo que anula no sólo la personalidad individual, sino también la temporalidad. A la vez que el lenguaje es una manifestación de carácter temporal (por ser de índole sucesivo), también niega esa misma temporalidad al reproducir una imagen dada por todos los hablantes de una lengua. El lenguaje trae al presente los pensamientos, el recuerdo del vivir de otros individuos, que a su vez, algún otro hombre se adjudica al utilizarlo; de esta forma, “[...] Cada lenguaje es una tradición, cada palabra, un símbolo compartido; es baladí lo que un innovador es capaz de alterar...” (Borges, 1970: 10)

Vemos, pues, que a través de la literatura se puede ser contemporáneo, en incluso identificarse, con cualquier hombre que haya hecho uso de ella; no importa si

⁴⁶ Igualmente, Mircea Eliade lanza la siguiente cuestión para negar la personalidad: “¿qué hay de *personal* y de *histórico* en la emoción que se experimenta escuchando música de Bach, en la atención necesaria para la resolución de un problema de matemática, en la lucidez concentrada que presupone el examen de una cuestión filosófica cualquiera?” (2001: 57)

esto sucedió en un tiempo muy lejano. En el acto de la lectura existe una periodicidad en la que es posible la utilización indefinida de un tiempo hecho presente. Del mismo modo pasa en la magia y en la religión, donde, a través de los rituales, todo tiempo mítico se hace presente:

Todos los rituales tienen la propiedad de suceder *ahora*, en *este instante*. El tiempo que presencié el acontecimiento conmemorado repetido por el ritual en cuestión *se hace presente*, es “re-presentado”, si así puede decirse, por muy remoto que se lo imagine en el tiempo. (Eliade, 2003: 350)

Asimismo, en los rituales el hombre religioso puede transformarse en el antepasado o en el héroe mítico o en un dios⁴⁷; al suceder esto, el tiempo profano queda anulado por la repetición del arquetipo, y es posible insertarse en un tiempo sagrado ahistórico:

Ya sea que se convierta en el héroe mismo, ya sea que sólo se transforme en su contemporáneo, [...] vive un presente mítico que es imposible confundir con ninguna duración profana. (ibid.: 352)

En “Las ruinas circulares” (1940), cuento que tiene por tema central el mito de la creación, nos encontramos con el esquema de la identificación del hombre con el creador a través de la repetición del rito. A lo largo del relato, el mago-protagonista –

⁴⁷ En este sentido, Durkheim nos ofrece un ejemplo sobre la tribu australiana de los Warramunga; modelo que ilumina en mucho grado lo que estamos exponiendo. En estos grupos se realiza un tipo de representación para conmemorar las hazañas de un ancestro único, especie de semidiós, de quien desciende todo el clan; en éstas, según refiere el sociólogo, “el oficiante se identifica con el ancestro de quien desciende y que reencarna. Los actos que realiza son los que realizaba ese ancestro en las mismas circunstancias. Sin duda para ser exactos, no representa el personaje ancestral del mismo modo en que lo podría hacer un actor; es ese el mismo personaje.” Véase DURKHEIM, Émile (2001) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán. Pág. 348

también un sueño- se dará a la tarea de efectuar una serie de rituales oníricos con el fin de crear un hombre. Luego de que “impone a la realidad” su sueño y se separa de él, el mago imagina que el hijo soñado, “ejecuta idénticos ritos, en las ruinas circulares, aguas abajo” (*OC I*: 454). Se trata pues, de reflejos enfrentados que recrean la misma imagen de un sueño que se repite hasta el infinito; de tal modo que, la consistencia de la identidad personal se desvanece en la irrealidad del sueño.

La idea de Borges sobre la abolición de la personalidad parte de las nociones idealistas del obispo Berkeley y de algunos conceptos de Schopenhauer; pero es la doctrina de los Arquetipos, la que le permite dar un valor distinto a su teoría:

De este modo, el que los hombres sean sueños es una consecuencia de la gran tesis idealista, así entendida por la imaginación de Borges. Pero que existan modelos de los que partir y puntos de partida y materia a la que organizar en su incoherencia y una cadena de ensoñaciones creadoras apunta más bien a una visión platonizante de emanaciones sucesivas (Nuño, 1986: 106)

De tal forma que, si se acepta el idealismo mentalista, los hombres se reducen a simulacros, a sueños, cuya efímera existencia depende de otros simulacros y de otros sueños. Pero, si por el contrario, se acepta la pretendida seguridad de los arquetipos, los hombres son únicamente imperfectas copias de Otro Hombre modélico.

En suma, hemos visto cómo Borges anula el tiempo a través de la negación de la personalidad, de manera similar a como lo hacía el hombre de las culturas arcaicas. Asimismo, hemos comprobado que para el maestro argentino todos los hombres que realizan una misma acción básica y ritual son el mismo hombre. En este sentido,

veamos por último un texto en donde el escritor insinúa la inmortalidad y la identidad de todos aquellos que practican ritualmente un acto elemental: el coito.

En el relato “La secta del Fénix” podemos leer el siguiente texto:

Alguna vez, además del Secreto, hubo una leyenda (quizá un mito cosmogónico), pero los superficiales hombres del Fenix la han olvidado y hoy sólo guardan la oscura tradición de un castigo. De un castigo, de un pacto o de un privilegio, porque las versiones difieren y apenas dejan ver el fallo de un Dios que asegura a una estirpe la eternidad, si sus hombres, generación tras generación, ejecutan un rito. [...] El rito constituye el secreto. Este como ya indiqué, se transmite de generación en generación, pero su uso no quiere que las madres lo enseñen a los hijos, ni tampoco los sacerdotes [...] El acto en sí es trivial, momentáneo y no requiere descripción. (OC I: 522)

Como se ha señalado, el hombre primitivo consideraba trascendentales y sagrados a los actos genésicos básicos como la nutrición y la sexualidad; éstos, eran vistos como gestos que le permitían acercarse a la realidad; su ejecución, por lo tanto, se volvía un ritual, con ellos el hombre pretendía insertarse en el Gran tiempo de los comienzos en el que le fueron revelados:

En efecto, una de las principales diferencias que separan al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno reside precisamente en la incapacidad en que se encuentra este último de vivir la vida orgánica (en primer lugar la sexualidad y la nutrición) como un sacramento. (Eliade, 2003: 54)

El acto sexual en estos estadios era considerado como la repetición de un mito de incesto entre dioses; de antemano, la unión incestuosa de los seres supremos fue en muchas culturas, la explicación del origen de la raza humana:

Cada vez que se repite el rito o un acto significativo, se imita el gesto arquetípico del dios o del antepasado, el gesto que tuvo lugar en el origen de los tiempos, es decir en un tiempo mítico. Pero esta repetición tiene al mismo tiempo el efecto de instaurar el tiempo mítico de los dioses y de los antepasados. (ibid.: 351-352)

CONCLUSIONES

Aunque hoy en día el hombre occidental se defina como arreligioso, en su interioridad se conservan comportamientos orientados por la religión; éste, tiene una serie de mitologías camufladas. Ciertamente, los mitos continúan entre nosotros. El pensamiento mítico-religioso ha sobrevivido en nuestra época bajo nombres o aspectos distintos; las diversas prácticas a las que muchos se vuelcan así lo denotan; basta únicamente observar el culto que la gran mayoría le rinde a lo material, el culto que se les rinde a las figuras públicas (deportistas, actores, músicos, artistas, etcétera), la realización que se proyecta en los superhéroes de los comics y las películas (personajes en los cuales se refleja la eterna lucha ente el bien y el mal), la mística que se ve en los movimientos políticos, etcétera. Asimismo, el hombre moderno sigue practicando una serie de ritos de renovación: los que preceden al año nuevo, los que se suscitan en las fiestas de matrimonio o previo al nacimiento de un niño, los que se efectúan antes y después de la edificación de una construcción cualquiera, etc. Todas estas prácticas, sin duda, fueron sustentadas por un mito que se ha degradado con el correr del tiempo y, las mismas, denotan la nostalgia que el hombre siente por un tiempo mítico, por un tiempo primordial.

Hemos observado que el mito era el medio por el cual los hombres arcaicos manifestaban las exigencias más profundas de su alma; la literatura, al estar inspirada en éstos, es asimismo una expresión de los más hondos anhelos del hombre moderno. A través de la literatura y del arte, el hombre persigue, en cierta forma, desligarse de las limitaciones que le impone el tiempo.

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo el hombre moderno no renuncia por completo a otras temporalidades distintas a la del cronológico tiempo vacío propio de

las ciencias y del historicismo, y de cómo éste recupera en literatura el tiempo de los sueños, de las ilusiones, de los recuerdos, etcétera. Precisamente, en este texto nos dimos a la tarea de mostrar las diversas temporalidades que el maestro argentino Jorge Luis Borges nos propone en su trabajo narrativo; a través de un tiempo fantástico, el escritor es capaz de maravillarnos y de trasladarnos a un tiempo similar al de los mitos. En el análisis de algunos de los relatos más representativos del autor sudamericano, hemos notado cómo el tiempo tiende a trastocarse en eternidad; por ello, consideramos que en éstos se vislumbra un universo mítico.

En este papel de trabajo valoramos la importancia que tienen los mitos en la literatura de Borges; en su narrativa, como dimos cuenta, se manifiesta con una vitalidad extraordinaria el mito del tiempo primordial, sobre todo en aquellos relatos en donde el autor hace alusión directa al tiempo de la creación (“Las ruinas circulares”, “El acercamiento a Almotásim”, “La escritura del dios”); en estas fábulas se revelan diversos ritos en los que los protagonistas imitan un acto arquetípico para recrear el tiempo de la creación, y sustraerse del tiempo cronológico secular. Igualmente, ya hemos visto, en más de uno de los textos del argentino, nos encontramos con un tiempo en el que todos los sucesos del pasado y del porvenir se conjugan en una especie de eterno presente (“El milagro secreto”, “El Aleph” e, Incluso, en “Funes el memorioso”) que se asimila al Gran tiempo propio de los mitos. Además, en todos estos relatos los protagonistas, por medio de algún rito, alcanzan una visión que se asemeja a la mirada de un dios; de tal modo, el tiempo se anula y, por ende, todos los hombres se condensan en uno solo.

En este mismo plano, dimos cuenta de uno de los motivos fundamentales del pensamiento del autor de *Fervor de Buenos Aires*: la abolición del yo en la impersonalidad de la literatura. Como advertimos, en múltiples textos Borges aspira a

un sentido ecuménico impersonal del ejercicio de la escritura y la lectura. Así, según la estética del escritor, en éste ejercicio cualquier hombre se vuelve contemporáneo de todos los hombres que hayan hecho uso de la literatura. De tal forma, en el arte literario el tiempo tiende a anularse, lo mismo que las individualidades personales de quienes se entregan a este rito.

BIBLIOGRAFÍA:

- AGUILAR, V. Fidencio (1999). *El hombre y su destino*. México: Edamex.
- ALAZRAKI, Jaime (1968). *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*. Madrid: Gredos.
- ATTALI, Jacques (2004). *Historias del tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BACHELARD, Gaston (1973). *La intuición del instante*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- BARRENECHEA, Ana M. (1967). *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. Buenos Aires: Paidós.
- BLEICHMAR, Silvia (comp.) (1994). *Temporalidad, determinación, azar. Lo reversible y lo irreversible*. Buenos Aires: Paidós.
- BORGES, Jorge L. (1970). *El informe de Brodie*. Buenos Aires: Emecé.
- _____, (1978). *Obras completas 1923-1972*. Vol. I. España: Emecé.
- _____, (1989). *Obras completas 1975-1985*. Vol. II. Buenos Aires: Emecé.
- _____, (1994). *Inquisiciones*. México: Seix Barral/ Biblioteca Breve.
- _____, (1997). *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____, (1999). *Borges oral*. Madrid: Alianza Editorial.
- BURGIN, Richard (1974). *Conversaciones con Jorge Luis Borges*, versión española de Manuel R. Coronado, rev. por Alberto Yahni. Madrid: Taurus.
- BUTTERFIELD, Herbert (1957). *El cristianismo y la historia*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- CAILLOIS, Roger (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CAMPBELL, Joseph (1980). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CÉDOLA, Estela (1987). *Borges o la coincidencia de los opuestos*. Buenos Aires: Eudeba
- CÉSARMAN, Eduardo (1986). *Orden y caos. El complejo orden de la naturaleza*. México: Ediciones Gernika.
- CIPOLLA, L. (1978). *Relojes y cultura 1300-1700*. N.Y: Norton.
- DURKHEIM, Émile (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- ELIAS, Norbert (1989). *Sobre tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- ELIADE, Mircea (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Labor.
- _____, (1997). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Cátedra.
- _____, (1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- _____, (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- _____, (2003). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- FERNÁNDEZ Ferrer, Antonio (comp.) (1991). *Borges A/Z*. Madrid: Siruela.
- FERRATER Mora, José (2001). *Diccionario de filosofía. Tomo III*. Barcelona: Ariel.
- JAMES, E.O. (1975). *Historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- JÜNGER, Ernst (1998). *El libro del reloj de arena*. Barcelona: Tusquets Editores.
- LEIBNIZ, Gottfried W. (2003). *Escritos filosóficos*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1997). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOPÉZ Valdivia, Obdulio (1997). *Determinismo físico y causalidad*. México: Programas Educativos.
- MARDONES, José M. (1996). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. España: Editorial Síntesis.
- MATEOS, Zulma (1998). *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- NIETZSCHE, Friedrich (1973). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- NUÑO, Juan (1986). *La filosofía de Borges*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RÍOS Patrón, José L. (1955). *Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Editorial "La Mandrágora".
- RODRÍGUEZ Monegal, Emir (1984). *Borges por él mismo*. Barcelona: Laia/Literatura.
- SAN AGUSTÍN (1970). *Confesiones*. México: Porrúa, colec.- "Sepan Cuantos...".
- _____, (2008). *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, colec.- "Sepan Cuantos...".
- SHELDRAKE, Rupert (1994). *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Barcelona: Paidós Contextos.
- SERNA Arango, Julián (2009). *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. España: Anthropos.
- PÉREZ, Alberto J. (1971). *Realidad y suprarrealidad en los cuentos fantásticos de Jorge Luis Borges*. España: Ediciones Universal.

_____, (1986). *Poética de la prosa de Jorge Luis Borges. Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura*. Madrid: Editorial Gredos.

PÉREZ de Laborda, Alfonso (2002). *Tiempo e historia: Una filosofía del cuerpo*. Madrid: Ediciones Encuentro.

PLATÓN (2005). *Diálogos*. México: Porrúa, colec.- “Sepan cuantos...” [1962].

PRADO Galán, Gilberto (1999). *El año de Borges*. México: Universidad Iberoamericana Laguna.

POUPARD, Paul (1997). *Diccionario de las religiones*. Madrid: Emecé.

WHITROW, G.J. (1990). *El tiempo en la historia: la evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*. Madrid: Crítica.

ZAMBRANO, María (2001). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZUBIRI, Xavier (2008). *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial.

