

## El tiempo en la religión

ARMANDO ASTI VERA

EN DOS EDICIONES anteriores de esta revista (números 10 y 14) se incluyen referencias del autor, profesor titular de historia de las ciencias y de filosofía de las ciencias en la Univ. Nac. de La Plata. Actualmente es, además, profesor de metodología de la investigación y la enseñanza en la Facultad de Ciencias Médicas de Bs. As. Ha participado en diversos cursos colectivos organizados por el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires: "El tema del hombre" (1963) y "Figuras de la filosofía argentina del siglo XX" (1964). En el Instituto Superior del Profesorado, de Bs. As., dirigió un curso sobre "La crisis del pensamiento contemporáneo" (1964). Asesor de la VII Conf. de Asistencia Psiquiátrica (Tucumán) y participante en el panel sobre "Ciencias interdisciplinarias" de la VIII Conf. de Asistencia Psiquiátrica, realizada en Bs. As. (1964).

**E**L tema de este trabajo pertenece al campo de la filosofía de las religiones y desde esa perspectiva lo estudiaremos aquí; pero la existencia de varios conceptos de tiempo, introducidos en las ciencias y en la filosofía, hace necesario un planteo epistemológico previo. Si hay tiempo matemático, físico, biológico, psíquico, social, etc., cabe preguntarse: 1º) ¿El tiempo es sólo un símbolo que aparece en ciertas fórmulas matemáticas —como en las relativistas— o tiene existencia real?; 2º) ¿Es relativo o absoluto?; 3º) ¿Cómo se correlacionan los distintos "tiempos"?; 4º) Si se ordenan las diversas concepciones del tiempo ¿puede establecerse entre ellas una jerarquía lógica u ontológica?

Estos son algunos de los interrogantes que intentaremos dilucidar en este trabajo. Conviene advertir, sin embargo, que apenas iniciada la tarea de examinar las implicaciones filosóficas del tiempo, nos vemos amenazados por el riesgo más temible que puede correr el pensamiento lógico: el de ser arrastrados al abismo sin fondo de las paradojas.

Ya San Agustín, que examinó el problema con gran lucidez, concluía con desesperación: "¿Quién es capaz de enunciar algo sobre él o de comprenderlo siquiera en su pensamiento? Y, sin embargo, nada mencionamos tan a menudo y nada es tan comprensible de suyo como el tiempo. Y, ciertamente, cuando hablamos de él lo entendemos de alguna manera, y no dejamos de entenderlo tampoco cuando oímos hablar de él."

Agustín, que destacó la circularidad que acecha al pensamiento cuando el tiempo es definido en términos de movimiento y éste medido por aquél, confesó que creía saber qué es el tiempo siempre que no se viera en la necesidad de explicarlo a alguien, porque en ese caso no sabría cómo hacerlo<sup>1</sup>.

Las aporías de Zenón, la antinomia de Tristram Shandy<sup>2</sup>, la paradoja del reloj de Einstein<sup>3</sup> son algunos ejemplos inquietantes de la dimensión aporética del tiempo. También lo comprendió así la secreta intuición de los poetas, desde Píndaro y Lucrecio hasta Rilke y Elliot. El autor de los *Four Quartets* lo destaca magníficamente en estos versos:

El tiempo presente y el tiempo pasado  
tal vez en el tiempo futuro estén ambos presentes,  
y en el pasado esté contenido el futuro.  
Si todo instante es un eterno presente,  
el tiempo no se puede redimir.<sup>4</sup>

Y también cuando escribió:

Lo que llamamos el principio es a menudo el fin  
y poner el fin es poner el principio.

<sup>1</sup> "Quid est tempus? Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio." SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI.

<sup>2</sup> V. B. RUSSELL: *Los principios de la matemática* (Trad. de J. C. Grinberg), Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, pp. 442-443.

<sup>3</sup> V. A. KOPFF: *The Mathematical Theory of Relativity* (trad. de H. Levy), London, 1933, p. 52.

<sup>4</sup> Time present and time past  
Are both perhaps in time future.  
And time future contained in time past.  
If all time is eternally present  
All time is unredeemable.

El fin es el lugar del que partimos.

.....  
La hora de la rosa y la hora del ciprés,  
duran lo mismo.  
Un pueblo sin historia no se salva del tiempo,  
porque la historia es una trama  
de intemporales momentos.<sup>5</sup>

En estos versos, Elliot reitera ciertas imágenes a fin de aludir a esa fisonomía fantasmal del tiempo que, de algún modo, ha sido vislumbrada por varios estudiosos del problema: el carácter indiscernible de los instantes del tiempo; la imposibilidad de distinguir entre presente, pasado y futuro (que se interpenetran recíprocamente); el problema insoluble del comienzo y del fin del tiempo y, finalmente, la curiosa paradoja de que el tiempo parece constituido por momentos sin tiempo, es decir, que su "realidad" está hecha de "irrealidades".

La posibilidad de considerar a la poesía como una forma de conocimiento de la realidad, confiere a estos poemas de Elliot un singular valor gnoseológico<sup>6</sup>.

¿Qué grado de existencia tienen el presente, el pasado y el futuro? El pasado no existe sino en la poco segura morada de la memoria y el futuro tampoco, porque todavía *no es*. Nos queda sólo el inasible presente, que parece "hecho de futuro", escapándose perpetuamente, aniquilándose, devorado siempre (nótese el carácter intemporal de la palabra "siempre") por ese monstruo irreal —y, sin embargo, insaciable— que es el pasado.

El presente que vivimos hoy, mañana será pasado y el futuro, que hoy es "mañana", será mañana "hoy". La continuidad del tiempo, nos sume en la perplejidad de preguntarnos: ¿el mañana es la prolongación del

<sup>5</sup> What we call the beginning is often the end  
And to make an end is to make a beginning.  
The end is where we start from.

.....  
The moment of the rose and the moment of the yew-tree  
Are of equal duration. A people without history  
Is not redeemed from time, for history is a pattern  
Of timeless moments.

<sup>6</sup> Nos hemos ocupado específicamente del valor gnoseológico de la literatura en nuestro estudio *Kafka y la cábala*, publicado en la revista *Davar*, editada por la Sociedad Hebrea Argentina, N° 102, pp. 82-97.

hoy o, al revés, es el increíble “avance hacia atrás” del “mañana” hacia el “hoy”? La propuesta obvia del sentido común de que el tiempo es un fluir, no aclara en nada la dificultad porque no nos dice *qué* es lo que fluye.

## TIEMPO Y RITMO

La esperanza de descubrir un sexto sentido —el sentido biológico del tiempo— se basa en la percepción individual de ciertos ritmos. En realidad, el hombre no parece experimentar directamente el tiempo, sino percibir ritmos. Las variaciones alternadas regularmente, y repetidas, son percibidas como ritmos.<sup>7</sup>

La percepción del ritmo no es lo mismo que la del tiempo, porque si bien el ritmo es una condición del tiempo, éste no se reduce sin más a aquél. Los procesos que se vinculan con el tiempo biológico pertenecen a dos grupos: 1) los originados por variaciones repetidas (rítmicas) y 2) los procesos progresivos. Los primeros son ritmos en sentido estricto, en cambio los otros se pueden clasificar dentro de lo que algunos autores llaman “reloj biológico”. Escapa a la finalidad de este trabajo la consideración específica de los ritmos biológicos que, en estos últimos años, ha sido estudiada tanto en el reino animal como en el vegetal, y por supuesto en el hombre.

Estimamos, en cambio, que cabe una rápida referencia al tiempo biológico, no tanto por su indudable interés fisiológico como por sus implicaciones epistemológicas. Así, por ejemplo, la teoría del tiempo biológico elaborada por Lecomte du Nouy. Biólogo de formación físico-matemática, du Nouy buscaba determinar un concepto objetivo de tiempo —el tiempo biológico— que, siendo diferente del tiempo físico, hiciera posible una comprensión más satisfactoria de la naturaleza esencial del tiempo del hombre.

Partiendo de la aceptación de tres tiempos —absoluto o conceptual, físico o sideral y fisiológico— Lecomte du Nouy empieza por señalar que, al aceptar medir el tiempo físico por los relojes, se identifica la duración del hombre con ese tiempo exterior y convencional, cuya legitimidad y objetividad están muy lejos de haber sido probadas.

<sup>7</sup> Véase una definición del ritmo biológico en el libro de A. REINBERG y J. GHATA: *Rythmes et cycles biologiques*, Paris, Presses Universitaires, 1957, páginas 6-8.

## El tiempo en la religión

La sospecha de que hay tiempos con distintas "duraciones" surge de dos hechos: 1º) no puede tener la misma duración el día de un insecto que vive 24 horas que el de un hombre que vive 80 años; 2º) nadie pone en duda que el tiempo transcurre más rápidamente en la vejez que en la infancia. Si estos dos juicios fueran ciertos, resulta inmediata la conclusión acerca de la diferencia entre tiempo físico y tiempo biológico y, además, se advierte el interés de haber alcanzado una medida directa del tiempo fisiológico.

Las primeras investigaciones de Lecomte du Nouy sobre este problema nacieron a raíz de su vinculación personal con Alexis Carrel. El interés por desentrañar la naturaleza del tiempo biológico estuvo siempre ligado al problema del envejecimiento y la muerte. Carrel demostró, a través de experiencias sobre cultivos de tejidos que lo hicieron célebre, que era posible mantener vivo un tejido fuera del organismo durante un período de tiempo superior a la duración normal del individuo a que pertenece, si se eliminan los productos tóxicos resultantes del metabolismo natural de las células.

Alexis Carrel inició sus trabajos experimentales en 1914, prosiguiéndolos durante los años subsiguientes. Estudiando ciertos tejidos en distintas condiciones ambientales y a través de distintos períodos, logró determinar la velocidad de crecimiento de los mismos. Al principio, la preocupación científica de Carrel se había centrado en otro problema: el de la cicatrización de los tejidos (llagas, heridas, etc.). Lecomte du Nouy ha referido cómo llegó él mismo a investigar este problema en 1917, a raíz de una sugestión de Carrel (en una carta que éste le remitiera en 1908)<sup>8</sup>.

Carrel comprendió que, desde el punto de vista biológico y médico, interesaba más saber *cómo* se cicatrizan los tejidos que *por qué*, desde que la respuesta al primer interrogante puede ser expresada en términos científicos, en cambio la segunda requiere una solución metafísica.

La idea inicial de Lecomte du Nouy, que culminaría en una fórmula matemática para medir el tiempo biológico, fue la de que la cantidad de tejido cicatrizado podía estar relacionada con la dimensión de la llaga. En consecuencia, había que expresar la cantidad de tejido cicatrizado en relación al trabajo total de cicatrización. Para ello, dividió la superficie cicatrizada en un tiempo dado por la superficie total de la llaga

<sup>8</sup> V. LECOMTE DU NOUY: *Le temps et la vie*, Paris, 1953.

al comenzar la experiencia. Si llamamos  $S$  a la superficie inicial y  $S'$  a la superficie cicatrizada al cabo de cierto tiempo  $t$  (expresado en días, por ejemplo), el trabajo efectuado con respecto a la superficie total  $S$ , estará

expresado por la fórmula: 
$$\frac{S - S'}{S}$$

Y, agregando el valor tiempo  $t$ , obtenemos: 
$$\frac{S - S'}{S \times t}$$

Finalmente, du Nouy descubre un nuevo factor que interviene en el proceso, que él llama "la edad de la llaga", que consiste en el número de días transcurridos desde el comienzo de la experiencia. Consigue medir este nuevo factor, descubriendo que el crecimiento está en función inversa de la raíz cuadrada de las sucesivas superficies. Como las dimensiones respectivas de la superficie son una función del tiempo, hay que poner en el denominador de la fórmula la raíz cuadrada de la edad de la llaga,

con lo que se llega a la expresión siguiente: 
$$\frac{S - S'}{S (t + \sqrt{T})} = K,$$

donde  $T$  es la edad de la llaga y  $K$  el coeficiente que se trata de estabilizar. Si llamamos  $S''$  a la superficie en un tiempo  $T'$ , obtenemos:

$$S'' = S' [1 - k (t + \sqrt{T})]$$

Además, habiendo comprobado que la edad del sujeto también influye en el proceso, sustituye el valor  $t$  por  $nt$ , que expresa dicho factor, llegando a la fórmula:  $S' = S [1 - k (t + \sqrt{nt})]$

Lecomte du Nouy había comprobado que: 1) las llagas pequeñas cicatrizan más rápidamente que las grandes y 2º) que, a igual superficie, una llaga cicatrizaba antes en un hombre joven que en un anciano.

La idea primitiva de calcular el tiempo de cicatrización —cuestión médica de interés durante la guerra, en que los heridos eran numerosos—

## El tiempo en la religión

se convierte luego en la posibilidad —más apasionante— de medir la edad biológica del ser humano, dado el carácter general de los factores introducidos en la fórmula. Aplica su fórmula a casos concretos y logra, espectacularmente, calcular la edad de un hombre a través del estudio de la curva de cicatrización, ante el asombro del Dr. Tuffier, quien confirmó que la edad predicha (entre 20 y 22 años) era correcta: el sujeto tenía 21 años.

El índice de cicatrización, que depende a la vez de la edad del hombre y de la superficie de la llaga (en razón inversa), permite medir la fluencia del tiempo fisiológico. En realidad, existe una analogía entre los procedimientos ideados por Carrel y por du Nouy para medir el tiempo: lo que en el primero es índice de crecimiento, en el segundo es índice de cicatrización.<sup>9</sup>

En síntesis, sabiendo la edad del hombre y el área de la llaga, se puede calcular el tiempo y la velocidad de cicatrización y, recíprocamente, conociendo el tiempo total, la velocidad de la cicatrización y la superficie de la llaga, se puede calcular el valor del índice, es decir, la edad del sujeto.

Lecomte du Nouy apoyó sus conclusiones en los resultados de numerosos casos recogidos, en su mayoría, en condiciones ambientales semejantes, lo que le facilitó la generalización, sin riesgo, de sus proposiciones iniciales. Las infecciones, las enfermedades y hasta la forma de vida, retardan el proceso de cicatrización.

La velocidad de la cicatrización depende de la actividad fisiológica del organismo, la que disminuye progresivamente con la edad: la capacidad reparadora de los tejidos es cinco veces mayor a los 10 años que a los 60. Una llaga que cicatriza en 20 días en un niño de 10 años, cicatrizará en 31 días en un hombre de 20; en 41 en uno de 30; en 55 en uno de 40; en 78 días a los 50 años y en 100 a los 60. Lecomte du Nouy calculaba que, por debajo de los 10 años de edad, la velocidad fuera mucho mayor: en un niño de 5 años quizás fuera 12 veces más rápida que en un hombre de 60, pero no se habían realizado experiencias en niños menores de 10 años.

Las tentativas realizadas por los hombres de ciencia para medir objetivamente el tiempo físico, han repercutido también en el tiempo del hombre desde que, de hecho, éste es medido a través de convenciones físico-matemáticas. Como es sabido, la clásica concepción del tiempo

<sup>9</sup> V. LECOMTE DU NOUY: *Entre savoir et croire*, Paris, Editions Gonthier, 1964, p. 77.

absoluto de la mecánica newtoniana es sustituida por la noción de cronotopo, o punto del universo, debida a Minkowski<sup>10</sup>, que implica la introducción de la idea del espacio-tiempo, basada en el principio, enunciado por él mismo, según el cual no es posible referirse al espacio sin tener en cuenta el tiempo, y reciprocamente. Un punto del universo es un punto en el tiempo y la totalidad de los puntos del universo constituyen el universo. La consecuencia de la teoría de Minkowski —que generaliza conceptos relativistas de Einstein— fue expresada por H. Weyl<sup>11</sup> interpretando el mundo como un continuo de 4 dimensiones, en el cual el espacio y el tiempo están indisolublemente unidos.

La intención de Lecomte du Nouy era sustituir el tiempo físico (sideral) por el tiempo biológico (fisiológico) porque creía que toda medida temporal es realizada por el hombre y, por eso, resulta más *natural* recurrir a pautas *internas* del hombre mismo que a convenciones *exteriores* a él.

Si tenemos en cuenta que la epistemología contemporánea ha reducido las ambiciones de las teorías físicas a la jerarquía de “modelos” (y no a expresiones de la realidad, como se sostenía antes), el concepto físico de espacio-tiempo no tiene otra objetividad que la de una convención útil dentro de ciertos límites prefijados axiomáticamente. Por otra parte, la homologación de la coordenada tiempo, que implica la introducción de la unidad imaginaria, a las tres coordenadas espaciales, no resulta nada fácil. Más aún, parece un artificio matemático más que un símbolo de una de las dimensiones de la realidad física. Destaquemos, de paso, que la teoría tradicional de los ciclos cósmicos (de la que nos ocupamos más adelante), sostiene la conversión del tiempo en espacio al término del último período de este ciclo. El carácter apocalíptico de esta homologación del tiempo al espacio, presenta curiosos ejemplos en algunas manifestaciones de la música moderna denominada “espacial”, preludiada ya en los primeros desarrollos de la armonía.

Algunas de las consecuencias de los estudios de Lecomte du Nouy son las siguientes:

1) Lecomte du Nouy y, en cierta medida, también Alexis Carrel (como lo haría después Bergson) han denunciado el carácter convencional

<sup>10</sup> El 21 de setiembre de 1908, el matemático HERMANN MINKOWSKI expuso este concepto en una conferencia titulada “Espacio y tiempo”. V. G. J. WHITROW: *The Natural Philosophy of Time*, New York, Harper Torchbooks, 1961, p. 224.

<sup>11</sup> V. WHITROW, op. cit., p. 227.



## El tiempo en la religión

y artificial del tiempo físico y el valor de considerar, en su naturaleza íntima, el *tempo* interior del organismo.

2) En vez de medir el tiempo humano por el físico —como se hace corrientemente— es posible, y legítimo, proceder inversamente, es decir, medir el tiempo sideral con un “reloj biológico”.

3) Una de las razones que explican la incomunicación y la des-inteligencia entre las generaciones, es la existencia de distintos tiempos biológicos: una barrera temporal separa a los jóvenes de los ancianos.

4) La concepción de un tiempo sideral, acelerado en razón directa del aumento de la edad del individuo, es presentada como el resultado del retardo respectivo del tiempo biológico debido a la disminución de la velocidad de los procesos fisiológicos, de acuerdo a los mecanismos que hemos explicado más arriba.

Cabe, sin embargo, esbozar una crítica a la idea de Lecomte du Nouy sobre la percepción acelerada del tiempo en la vejez: ¿cómo sabemos que el tiempo sideral real (no su medida convencional!) no fluye más aceleradamente a medida que avanza el ciclo, como sostiene la teoría cosmológica de las edades?

Observemos, además, que la ahincada interiorización del tiempo biológico no podía sino conducirlo —como de hecho ocurrió— al tiempo psicológico y a una aproximación cada vez mayor a la “durée” bergsoniana.

## EL TIEMPO INTERIOR

Varios filósofos han pensado que la idea de tiempo nació en la mente del hombre y es inseparable de ellas. San Agustín y Bergson, por ejemplo, insistieron en la necesidad de no reducir el tiempo ni a movimiento ni a espacio, lo que suele acontecer cuando se intenta medirlo. Para eludir ese riesgo, lo “interiorizaron”, abandonando la noción de un tiempo exterior y las imágenes y artificios derivados de esta concepción: regresaron al psiquismo o, como dice San Agustín, al alma.

Con el objeto de descubrir la esencia fugitiva de los fenómenos temporales, San Agustín abandonó el examen de los procesos visuales y examinó los fenómenos auditivos. Hay que medir un poema —decía— por unidades de tiempo y no por la cantidad de páginas porque, en este caso, lo habríamos espacializado: las estancias se miden por versos, éstos por los

pies, los pies por sílabas y las sílabas largas por las breves, etc., etc. Estaba convencido de que sólo podemos medir el tiempo si la mente posee la capacidad de conservar dentro de sí la impresión que provocara en ella las cosas, aún cuando éstas hubieran desaparecido.

La noción bergsoniana de tiempo se basa en la drástica distinción entre el tiempo físico, cuantificado, matemático, espacial y la *duración*, cualitativa y heterogénea. La importancia del tiempo psicológico se hace patente en las alteraciones patológicas de la personalidad. Los psiquiatras han descrito el "tiempo casi detenido" de los esquizofrénicos, corroborado a través de recientes experiencias con la mescalina y el ácido lisérgico. La percepción del tiempo y su control subconciente después de la ingestión de *Cannabis indica* (hasshisch) también ha sido estudiada con gran precisión.

El trastorno de la memoria conocido como el síndrome de Korsakoff presenta la curiosa particularidad de que el paciente carece de la dimensión del presente y sólo puede existir en un pasado remoto, no pudiendo organizar el presente. P. Janet que ha descrito este síndrome en algunos de sus enfermos, observó, sin embargo, que la memoria reciente existía en los sueños de los pacientes.

No menos extraña percepción del tiempo supone el enfermo estudiado por Jaspers en su *Psicopatología General*: no podía conservar los recuerdos por no tener la dimensión del pasado. Si se le mostraba el campo nevado a través de una ventana, decía "estamos en invierno", pero si, a continuación, percibía el calor de una estufa en la habitación (teniendo los ojos vendados), afirmaba con seguridad: "es un día de verano", habiendo olvidado completamente la información adquirida hacía instantes por medio del sentido de la vista; vivía en un perpetuo presente.

Por otra parte, los modernos desarrollos de la psiquiatría existencial (Binswanger, Boss, May, Bujtendijk) han contribuido a comprender cómo viven el tiempo los enfermos, superando los estrechos marcos de referencia (ubicación en el espacio y el tiempo) de la psiquiatría clásica.

Finalmente, nos referiremos sintéticamente (dada la índole especializada de este trabajo) a la percepción del tiempo en los fenómenos parapsicológicos, sobre todo en relación con el futuro. El ingeniero Dunne, por ejemplo, sostuvo que es posible, en forma ocasional, experimentar en sueños acontecimientos futuros (precognición), afirmando así la posibilidad de un conocimiento no inferido de hechos aún no acontecidos. En su

## El tiempo en la religión

libro *An Experiment with Time*<sup>12</sup>, basa su teoría del tiempo en ciertos sueños a los que consideró premonitorios.

A fin de llevar a cabo un experimento crucial, se propuso anotar cuidadosamente todos sus sueños, al día siguiente de haberlos experimentado.

Eynseck<sup>13</sup> afirma que las pruebas aportados por Dunne, en su libro ya mencionado, tienen escaso valor científico y reproduce un experimento realizado en 1932 con motivo del rapto del hijo de Lindberg: de los 1300 sueños que pretendían ser premonitorios, sólo uno de ellos incluía algunos hechos que después fueron comprobados al encontrar el cuerpo del niño.

Actualmente, Luisa Rhine, intenta probar el carácter premonitorio de algunos sueños, usando las técnicas parapsicológicas difundidas por su esposo a través de 40 años, sin haber logrado hasta ahora resultados científicamente significativos.<sup>14</sup> Con todo, la exploración de las dimensiones del tiempo continúa siendo un problema abierto.

Digamos, para terminar, que la hipótesis de un tiempo "serial" o "multidimensional" —que aún hoy sigue dando pábulo a las fantasías de teósofos y oculistas— formulada por Dunne (tal vez siguiendo una formulación anterior de Hilton), fue severamente criticada por el filósofo Broad, quien puso de relieve que implicaba un innecesario regreso al infinito.<sup>15</sup>

## EL TIEMPO EN LA RELIGIÓN

Antes de examinar el sentido filosófico del tiempo en las religiones, es menester delimitar el campo de estudio en el que se proyecta nuestro tema. Aún cuando resulta evidente que éste es el ámbito de la filosofía de las religiones, como la denominación suele ser usada en más de un sentido, comenzaremos por aclarar el objeto, el método y los fines de dicha disciplina filosófica.

<sup>12</sup> J. W. DUNNE: *An Experiment with Time*, London, Farber and Farber Ltd., 1948.

<sup>13</sup> V. H. J. EYNSECK: *Sense and Nonsense in Psychology*, London, A. Pelikan Book, 1957, p. 149-151.

<sup>14</sup> V. LOUISA E. RHINE: *Hidden Channels of the Mind*, London, 1962.

<sup>15</sup> V. WHITROW, op. cit., p. 308.

En primer lugar, hay que distinguir estrictamente entre filosofía de las religiones y filosofía religiosa. Esta última es el resultado de un a priori teológico, es decir de una orientación teológico-filosófica inicial. Un buen ejemplo lo constituye la posición filosófica de Gilson que, por otra parte, es perfectamente legítima desde que este autor la ha fundado adecuadamente. Así como hay filósofos que consideran que lejos de apoyarse en un dogma la filosofía debe examinar críticamente el dogma mismo, hay pensadores que sostienen la hipótesis contraria, no pudiendo, en consecuencia, eludir la denominación de "filosofía religiosa".

La filosofía de las religiones es, una síntesis generalizada de los datos aportados por la historia de las religiones, caracterizada por una actitud crítica y racional que implica no partir ni de datos empíricos —como, en cierta medida, puede hacerlo la historia de las religiones— ni de un a priori teológico. Al desechar el método naturalista, la filosofía de las religiones corrió el riesgo de desembocar en una concepción idealista de la que fue salvada por la fenomenología. La aplicación del método fenomenológico a la historia y a la filosofía de las religiones hizo posible alcanzar la esencia de lo religioso a través de la expresión, convenientemente "reducida", sustituyendo los insolubles problemas de *origen* por consideraciones de *estructura*, así como el reemplazo de la *explicación* por la *comprensión*.

Al lograr su autonomía, la filosofía de las religiones ejerce libremente la crítica, porque además de comprender, distingue, integra y juzga. Intenta una "reconstrucción racional" a posteriori del dato y no a priori, como puede ocurrir en el campo teológico.

Así como es necesario distinguirla de la filosofía religiosa y la teología —con esta última se la confunde porque tiene elementos comunes— también es urgente distinguirla de la "teología laica" (verdadera *contradictio in adjecto*) y de las críticas subjetivas del racionalismo ateo. En realidad, el recelo que aún ahora suelen suscitar los estudios hierológicos, obedece a que algunos religiosos temen que la filosofía de las religiones sea un pretexto para destruir la fe, pero también a la sospecha de algunos ateos que la confunden con la filosofía religiosa. En realidad, los hechos justificaron en otros tiempos estos temores, lo que no ocurre hoy cuando se trata de trabajos debidos a pensadores objetivos.

Otro prejuicio, muy difundido aún en la actualidad, es el de que la objetividad exige, en materia de estudios hierológicos, la no pertenencia a ningún culto. Lugar común que hoy se sabe que es totalmente infundado desde que el conocimiento de la experiencia religiosa, dentro del ámbito

## El tiempo en la religión

interno de una religión, lejos de ser un inconveniente es una indudable ventaja. La objetividad científica y filosófica es un problema técnico por una parte y ético por la otra y nada tiene que ver con la aceptación o no de un dogma. Esta falacia ha sido formulada, generalmente, por los materialistas y los racionalistas ingenuos o por autores enrolados en doctrinas anti-religiosas, como los positivistas lógicos.

Las posiciones que hemos denominado "teología laica" —a pesar del evidente sentido autocontradictorio de la expresión— han existido siempre, desde la "religión de la humanidad" de Comte hasta la "religión sin revelación" de Julián Huxley y las múltiples formas de las pseudo-religiones (espiritismo, teosofismo, orientalismo, etc.). Ninguna de ellas tiene nada que ver con la hierofilosofía.

Menos fácil es la distinción entre historia y filosofía de las religiones, principalmente con la historia *general* o *comparada* de las religiones, sobre todo porque ningún historiador puede prescindir enteramente de la reflexión filosófica al formular la reconstrucción final, y en buena hora que así sea. No hay más que recorrer las obras de los historiadores de las religiones pertenecientes a la corriente fenomenológica, como Van der Leeuw y Mircea Eliade, para comprobar lo que aquí afirmamos; y no sé si el mismo Petazzoni está completamente libre de toda penetración filosófica.

Hechas estas aclaraciones ya estamos en condiciones de acometer el tema específico de este trabajo: el estudio del tiempo en las religiones. Hay, por lo menos, tres maneras de entender el tiempo en el ámbito religioso. En las religiones cósmicas, el mundo es concebido como un cosmos (orden) regido por el demiurgo, su creador. Sin entrar a considerar aquí, el sentido del demiurgo mismo (¿real o simbólico?) —lo que está fuera de nuestro propósito— puede citarse como ejemplo el *Timeo* platónico y, a través de él, tipificar cierta concepción del tiempo religioso<sup>16</sup> con las siguientes características: 1) cíclico o circular; 2) cerrado sobre sí mismo; 3) en perpetuo regreso, es decir, repetido (eterno retorno).

Esta primera concepción del tiempo nació del ideal de inteligibilidad de los griegos, de su tentativa de rescatar el ser del devenir mutable y perecedero y, por eso, consideraron al tiempo una forma degradada de la realidad. En el *Timeo* (en el lugar citado en la nota 16) dice Platón que

<sup>16</sup> V. PLATÓN: *Timeo*, 37 C-38 A; R. P. FESTUGIERE: *La revelation d'Hermès Trimegiste. II) Le Dieu cosmique*, Paris, J. Cabalda et Cie., 1949, y MARIE-MADELEINE DAVY: *Les symboles et l'histoire*, en *Le symbole*, Paris, Fayard, 1959.

“el tiempo determinado y medido por la revolución de las esferas celestes es la imagen móvil de la eternidad, a la que imita moviéndose en un círculo”. La tónica asociación del tiempo con el movimiento circular caracteriza el pensamiento platónico (v griego), como lo afirma también Cornford en su excelente estudio sobre la cosmología platónica<sup>17</sup>. El mismo Aristóteles afirmaba que el tiempo es pensado como un círculo o, lo que es lo mismo, que hay un “círculo del tiempo”.<sup>18</sup>

Esta concepción del tiempo supone una conservación de la misma suma de ser —nada se crea y nada se pierde— v, a la vez, que las mismas situaciones han ocurrido antes v se repetirán en el futuro, *ad infinitum*. El tiempo cósmico es, pues, eterno retorno (en el sentido de Nietzsche) y, en consecuencia, no hay principio ni fin del mundo, ni tampoco creación ni destrucción del universo. Su carácter circular no lo priva de un ritmo pero sí de dirección: por ejemplo, no sabemos si la revolución francesa, está antes o después de la Guerra de Troya, desde que no hay hechos primeros ni últimos. En un segmento de recta que tiene un punto inicial y un punto terminal, es posible decir si un punto es anterior o no con respecto a otro, pero esta afirmación no tiene sentido en una circunferencia. Análogamente, frente a un globo terráqueo no se puede decir, salvo convencionalmente, cuál es el Oriente y cuál el Occidente.

La tesis nietzscheana de un tiempo circular que se repite eternamente parece inspirada en la concepción griega del tiempo cíclico y ése es el sentido que hay que asignar a estas palabras de *Así hablaba Zaratustra*: “Yo volveré con este sol y esta tierra, con esta águila y esta serpiente. Volveré eternamente a esta existencia idéntica y repetida, con toda su grandeza y su miseria, y enseñaré otra vez el eterno retorno de las cosas.”

Como ha dicho Puech<sup>19</sup> y ha repetido después Marie-Madeleine Davy<sup>20</sup>, la historia concebida en un tiempo cósmico circular carece de novedad y, por eso, los griegos no tuvieron filosofía de la historia. Ubicaban la perfección fuera del tiempo (en los arquetipos o modelos) y vivían el tiempo como *degeneración*, no como *evolución* o *progreso*. Habría que

<sup>17</sup> V. F. M. CORNFORD: *Plato's Cosmology*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., Fourth Impression, 1956, 103-104.

<sup>18</sup> V. ARISTÓTELES: *Física*, IV, 223b, 13 y siguientes.

<sup>19</sup> V. HENRI-CHARLES PUECH: *Gnosis and Time*, en *Man and Time*, Edited by Joseph Campbell, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, pp. 38-84.

<sup>20</sup> V. M. MADELEINE DAVID, *op. cit.*, p. 29.

## El tiempo en la religión

exceptuar a los filósofos griegos que formularon una concepción cosmológica derivada de la doctrina de los ciclos cósmicos.

El cristianismo inaugura una concepción lineal del tiempo: si el tiempo de las religiones cósmicas es circular, el del cristianismo es una línea recta, finita, con un principio y un fin bien determinados. Tiempo con una dirección definida, que progresa hacia un fin, comienza con el primer capítulo del *Génesis* y termina con el *Apocalipsis*.

Al manifestarse Dios en la historia, la divide en dos períodos: a) la creación y la caída y b) Cristo (el nuevo Adam), que es un hecho único e irrepetible. El tiempo del cristianismo fluye, en realidad, en dos sentidos, desde la venida de Cristo (el hombre-Dios) hacia adelante y desde él hacia atrás. El tiempo del cristianismo no es eterno porque tiene principio y fin, es real (histórico) y evoluciona, no se repite jamás: es continuo e irreversible. La medida del tiempo cristiano está dada por un hecho único e irrepetible que es la presencia del Dios-hombre, redentor y salvador de la humanidad.

Veamos ahora una tercera concepción del tiempo religioso, la de los gnósticos. El estudio del pensamiento gnóstico, además de interesar a los historiadores y a los filósofos de las religiones, ha sido abordado desde el campo de la psicología por Jung y también por los estudiosos de la filosofía.

A pesar de que existen excelentes estudios sobre el gnosticismo —como los de Puech, Jonas y Doresse— aún persisten equívocos acerca del sentido mismo de la palabra, atribuibles no a los especialistas en la materia sino a quienes han usado la expresión con una significación amplia que ha favorecido su ambigüedad.

Quizás la mejor manera de definir el pensamiento gnóstico es a través de las características de la época de su florecimiento, ya que se puede hablar legítimamente de escuelas, sectas, cultos, escritos, enseñanzas, especulaciones, mitos —e, incluso religión— *gnósticos*, todos ellos, sin embargo, unificados por las siguientes notas comunes: 1) naturaleza sagrada de los ritos; 2) carácter esotérico de la doctrina; 3) iniciación; 4) búsqueda de la liberación; 5) concepción trascendente de Dios (mejor sería decir de “La Divinidad” o “Lo Divino”).

La idea del tiempo en los gnósticos está íntimamente relacionada con su cosmología y su antropología. Una noción fundamental y omnipresente en los escritos gnósticos es la oposición entre el mundo y Dios: el universo sensible *no* es creación divina; si Dios interviene en el mundo es sólo para

salvar al hombre de él. Al no ser responsable del universo, no tiene nada que ver con su curso, es un Dios trascendente, o, como dicen los gnósticos, "ajeno" (*xenos, allotrios*) y naturalmente desconocido (*naturaliter ignotus*).

¿Quién es, entonces, el creador del universo? El Demiurgo, cuya naturaleza varía en una escala que va desde la oposición demoníaca con el Dios trascendente (configurando un neto dualismo) hasta su dependencia de El, aún insistiendo en la naturaleza *distinta* de ambos. Dios es Desconocido, Inefable, Oculto (*agnostos, ignotus, akatonomastos*) pero, prodiga la liberación del mundo y del tiempo —la Gracia—; en cambio el Demiurgo es el creador del mundo material y del tiempo.

La oposición entre ambos es evidente: uno nos *inflige* el tiempo, el otro nos *libera* de él.

La antropología gnóstica clasifica a los hombres en tres clases: los *hílicos*, esclavizados en el mundo de la materia; los *psíquicos*, que poseen alma pero no espíritu y que *creen* y la *élite* de los iniciados constituida por los hombres *espirituales* (*gnostikoi, pneumatikoi*), que *saben*.

H. Ch. Puech, en un esclarecedor estudio sobre el tiempo en la gnosis, observa que la concepción del demiurgo platónico en el *Timeo* se distingue de la de los gnósticos en que el primero modela el mundo con la mirada fija en el universo de las Ideas, imitándolo, intentando aproximarle a su perfección; por eso, el tiempo es, para Platón, la *imagen* móvil de la Eternidad. En cambio, el demiurgo gnóstico sólo posee una vaga y distante noción del mundo trascendente, desde que él mismo —fruto de un error o una falencia— está separado de El. En tanto que en Platón hay una continuidad entre los dos mundos, en los gnósticos hay un abismo que los separa inexorablemente. La fórmula de los griegos es "Dios y el mundo", la de los gnósticos sería "Dios o el mundo".

De todo esto se infiere las características del tiempo en el pensamiento gnóstico y sus relaciones con la Eternidad, que lo trasciende: 1) no hay gradación entre ambos; 2) el tiempo no es una *imagen* (como en Platón) sino más bien una *caricatura* de la Eternidad. (Recuérdese que los teólogos suelen referirse al diablo como "el mono" de Dios, es decir, su caricatura grotesca). En síntesis, el tiempo es una "caída", es decir, una falacia. El problema epistemológico de determinar cómo se realiza la liberación del tiempo *en el tiempo* (que asume los caracteres de una paradoja) se resuelve admitiendo que, aún cuando la liberación se realiza en el tiempo (*parte* de él), *se funda* en la Eternidad, por un acto gratuito (Gracia) que hace posible a los predestinados (iniciados) adquirir la iluminación



## El tiempo en la religión

interior que les hace conocer su Mismidad (Ipseidad), que es su parte intemporal (*Nous* o *Pneuma*). Podemos concluir, pues, que el tiempo existe, para los gnósticos, pero es prisionero del mal. Es un tiempo concreto e histórico, como el del cristianismo (tiene principio y fin), cuyo único sentido parece ser el de no tener sentido, salvo el circunstancial de servir para liberarse de él, no *por* él sino, precisamente, *negándolo* desde la esencia intemporal del hombre.

Como lo han señalado algunos autores (Puech, Cornelis-Léonard), el pensamiento gnóstico es un pensamiento mítico, por eso la concepción gnóstica del tiempo no es cristiana ni helénica, está a medio camino. El mito articula estos dos planos inconciliables que son el mundo sensible y el mundo trascendente.

## TIEMPO Y MITO

Superados los viejos enfoques del positivismo y el reiterado lugar común de la mentalidad prelógica (que el mismo Levy-Brühl, su creador, rectificara en los *Carnets* editados por su discípulo Leenhardt) el pensamiento mítico adquiere una jerarquía que ha suscitado el interés de historiadores de las religiones, antropólogos, teólogos e incluso filósofos (entre estos últimos, Gusdorf y Heidegger).

La reconsideración del problema del mito, en la que tan destacado papel le correspondió a los fenomenólogos (empezando por Scheler), ha hecho posible una comprensión del tema del tiempo mítico. Su primer característica es la coexistencia con el tiempo profano u ordinario. El tiempo del mito, que es sagrado, se superpone, en cierto modo, al tiempo profano, coexiste con él.

El tiempo del mito entra en colisión con el tiempo profano al irrumpir en él, más aun, como veremos, intenta abolirlo, aniquilarlo.

Quizás la mayor dificultad para penetrar en su esencia es el riesgo de vernos precipitados en verdaderas paradojas, porque no presenta una *duración* como el tiempo profano: es, en realidad, un tiempo sin tiempo. Por eso se parece extrañamente al espacio, hasta por el hecho de que "contiene" los hechos; en él los acontecimientos no *sucedan*, *duran* ni *pasan*: *están*. Los hechos míticos se dan simultáneamente, rompiendo la sucesión característica de la duración corriente, donde los acontecimientos desaparecen en ese osario voraz que es el pasado.

El tiempo mítico es, ante todo, *verdadero* porque lo que en él se relata pertenece a un plano de realidad absoluta. Y, además, es un tiempo *calificado*, con lo que se asemeja parcialmente a la *durée* bergsoniana. El tiempo físico carece de cualidad, un día es igual a otro, desde el punto de vista cuantitativo de las unidades de medida usadas (que son convenciones, como se ha visto). Cada momento es distinto del otro, en el plano del mito, y los días son faustos e infaustos. Aún hoy existen tradiciones europeas que conciben un tiempo calificado. Incluso en nuestro país, en la Quebrada de Humahuaca, hay un día del mes de agosto en el que nadie sale a la calle, ni intenta hacer nada porque es considerado un día desdichado, infausto, es decir que los momentos temporales son heterogéneos, por eso el tiempo mítico es no-métrico. Carece de partes isócronas y sólo se lo concibe dividido en *edades* o *ciclos*, que también gozan de las mismas propiedades cualitativas de la totalidad del tiempo mítico, llamado, por eso, el *Gran Tiempo*.

#### TIEMPO Y COSMOLOGÍA

Tanto la cosmología tradicional como la cosmología científica contemporánea se pueden definir como la ciencia que estudia el origen, el desarrollo y el fin del universo. La diferencia entre ambas concepciones del universo estriba solamente en la metodología que emplea cada una de ellas: la tradicional es una aplicación de los principios metafísicos al orden de la manifestación sensible, en cambio la moderna utiliza técnicas físico-matemáticas dentro del marco de la ciencia positiva. Un ejemplo de la primera la ofrece la Física aristotélica o algunas consideraciones sobre la naturaleza del universo existente en los fragmentos de los presocráticos. En el *Timeo* también se desarrolla una cosmología de tipo tradicional, de fuerte impronta pitagórica.

Vamos a referirnos, en este lugar, a una teoría cosmológica que implica una concepción cíclica del tiempo y, en consecuencia, también del cosmos. Esta doctrina cosmológica, expuesta con variaciones de lenguaje y de símbolos, y adaptada a las distintas condiciones de regiones y épocas, es común a varias tradiciones de Oriente y Occidente. La doctrina de las edades era conocida por los filósofos griegos (Anaximandro, Empédocles, los pitagóricos, Heráclito y Parménides. Platón, en su diálogo ya mencionado el *Timeo* y en *La República* se refiere a ella explícitamente). En la meta-

## El tiempo en la religión

física taoísta se la llama la teoría del Gran Año Cosmológico o Gran Yüan.

En el *Atharva Veda*, ha sido formulada en los siguientes términos: un ciclo es un Manvatara, integrado por 4 *yugas* de desigual duración, porque el tiempo no transcurre en ellos con la misma velocidad; al principio es lento y luego se va acelerando hasta llegar al último período en el que se “contrae” por efecto de la enorme aceleración alcanzada hasta convertirse en espacio.

Los 4 *yugas* son: 1) *krita-yuga* (edad de oro); 2) *treta-yuga* (edad de plata); 3) *dvapara-yuga* (edad de bronce) y 4) *kali-yuga* (edad de hierro). Al término del último período de la cuarta edad, sucede un *pralaya* o destrucción definitiva del *manvatara*, con lo que termina el ciclo completo. Nuestra edad contemporánea corresponde al *kali-yuga*, que significa edad sombría o de las tinieblas. La duración de cada edad está determinada por cada uno de los números pitagóricos que integran la *tetractys*: 1, 2, 3 y 4.

Considerados en el orden enunciado (que es el de la sucesión fundamental de los números naturales) corresponden ontológicamente al origen del mundo a partir de 1 (el Principio). Invertiendo el orden, los cuatro números mencionados indican la duración correlativa de cada edad: 4, 3, 2 y 1. La expresión numérica de las edades a través de la *tetractys* pitagórica no debe ser traducida “cuantitativamente”; porque de lo contrario se incurre en los groseros errores de quienes han pretendido calcular los años del mundo y el lapso que resta para su disolución.

La teoría de los ciclos cósmicos aparece en la tradición germana bajo el nombre de mito de *ragnarök* o de la conflagración universal y también en algunas mitologías sud y centro americanas. En la tradición china del taoísmo, un Yüan termina en el T'ien Ti o fin del mundo. (Es notable la analogía existente entre las características anotadas para el *kali-yuga* y el Apocalipsis).

Hay un mito sioux donde se refleja también esta doctrina. Según él, en el origen del tiempo se colocó un bisonte para que detenga el avance de las aguas (los mitos cosmológicos suelen empezar con expresiones como “al principio”, “en el origen”, que equivalen al filosófico “in principio” o “en arjé”. En la tradición de los vilesas, se dice poética y metafísicamente, “en los tiempos antes de primero...”). Cada año que transcurre, el animal pierde un pelo y, al término de cada ciclo, una pata. Cuando el bisonte ya no tenga patas, las aguas inundarán el mundo y éste desaparecerá.

Hasta aquí es fácil seguir la analogía con el desarrollo de un *manvatara* (según el Atharva Veda) o una Gran Yüan (de acuerdo al taoísmo). El mito sioux continúa diciendo que, al desaparecer el bisonte, aparecerá otro cuya misión es también detener el avance de las aguas. Y el proceso anteriormente descrito se vuelve a cumplir, seguido otra vez por un nuevo bisonte, y así sucesivamente, sin que termine jamás. En el mito del bisonte, como en la teoría de los ciclos cósmicos expuesta en el Atharva Veda o en la del Gran Yüan de los taoístas, la muerte de un universo es seguida por la creación de uno nuevo: cada universo es finito, pero no lo es la sucesión de universos.

La teoría de los ciclos cósmicos es simbolizada también por la danza de Shiva y puede ser descrita en forma completa a través de algunas representaciones iconográficas de la diosa, como lo ha explicado en algunos de sus libros Ananda Coomaraswamy.

La doctrina de las edades presenta la concepción cíclica de un tiempo que se precipita en una creciente aceleración. El mundo que ven los viejos es un mundo acelerado, mejor dicho, viven en un tiempo acelerado. Pero, si aceptamos esta doctrina, ello no obedecería —como quiere Lecomte du Mouy— al retardo del tiempo biológico sino a la aceleración de la duración cósmica. O, en el mejor de los casos, a ambos.

La cosmología científica, en su intento de dar cuenta del origen y el fin del universo, ha concebido diversas teorías científicas: el universo cerrado y esférico de Einstein, el estático y vacío de De Sitter y el abierto y expansivo de Lemaitre. Todos ellos son, como se acostumbra a decir hoy, “modelos” posibles de nuestro mundo. También lo es la apasionante teoría propuesta por el físico Gamow: un universo en expansión constante, nacido de una materia primordial que acabará por desintegrarse cuando llegue a una etapa de rarefacción máxima. Pero la muerte del universo es sólo el fin de *éste* universo, porque en las “cenizas” aún calientes del “cadáver” de nuestro cosmos, tendrá origen un nuevo universo. Y ese proceso no tiene término, es decir que el número de universos es infinito.

¿Puede concebirse una teoría cosmológica más parecida al viejo mito de las edades del mundo? La doctrina de Gamow está avalada por el consiguiente aparato matemático, pero poco le queda de la salvaje belleza del poético mito de los sioux ¿Y acaso no nos enseñó Platón que la belleza es uno de los rostros de la realidad misteriosa e inefable?

Veamos con un poco más de detalle la doctrina de los yugas. Un yuga es una unidad temporal (un ciclo) que transcurre entre un antece-

## El tiempo en la religión

dente que es la aurora y un término final, que es el crepúsculo. Sería muy interesante —pero excedería los fines de este estudio— realizar un examen de los poetas místicos (Trakl, Hölderlin, Milosz, Kafka) que han intuido el carácter crepuscular de nuestro tiempo.<sup>21</sup>

Los 4 yugas tienen distinta extensión temporal porque el tiempo fluye cada vez con una velocidad mayor; el primero es el más extenso de los 4 y el último el más corto. Pero cada yuga no sólo se caracteriza por su distinta duración sino por notas que le son propias. Así, en el primer yuga, el hombre coincide con el *dharma* (es decir, con la *ley* del cosmos). El hombre del krita-yuga actúa en concordancia con lo que es: hay coincidencia total del microcosmos (hombre) y el macrocosmos (universo). Esa forma de existencia cantada por los poetas como la edad de oro, por los teólogos, como el Paraíso, implica la casi inexistencia del tiempo. Para representar analógicamente y simbólicamente esta situación inicial, se dice que entre el hombre y el *dharma* hay una relación de cuatro sobre cuatro, es decir, de una unidad. En el segundo yuga, la relación es de tres sobre cuatro. Desde el punto de vista del tiempo cósmico, el hombre del krita-yuga es prácticamente intemporal, en cambio el del treta-yuga es ya temporal, y lo es más en la medida en que se aparta del *dharma* y se va aproximando a la muerte. En el tercer yuga, la relación es de dos a cuatro (la mitad del *dharma*).

En el segundo yuga se observa la aparición del dolor y la muerte; en el tercero, este progresivo alejamiento del *dharma* se refleja en la aparición de los vicios. En el kali-yuga, la relación es de uno a cuatro. Los caracteres descriptos para el kali yuga son: 1) el rango social está dado por la propiedad y la riqueza; el valor económico basta para jerarquizar socialmente al individuo, como diría un sociólogo, es símbolo de status. La medida de la realización humana es el éxito que coincide con el poder, aun cuando su logro se base en la vulneración de la moral o la verdad. La sexualidad pierde su base hierológica (unión hierogámica) para convertirse en un goce puramente material. Y la religión que, en el origen coincide con la metafísica, se presenta, cada vez más, como una práctica exterior, vacía y esclerosada, de hábitos convencionales y mecánicos.

<sup>21</sup> En varios trabajos anteriores, nos hemos ocupado de este problema; entre otros, véase *Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo*, publicado en el N° 9 de la *Revista de Filosofía*, de la Universidad Nacional de La Plata.

## TÉCNICAS DE EVASIÓN DEL TIEMPO

Según lo que se ha explicado anteriormente, el hombre se ubica ante el tiempo cósmico de acuerdo a su propia estructura antropológica. El hombre hílico, sumido en la materia y valorando sólo los datos de su senso-percepciones, es un ignorante que  *cree*  en la realidad absoluta del tiempo, en cambio el  *gnostikoi* , u hombre espiritual,  *sabe*  que el tiempo exterior tiene un valor meramente histórico y, por eso, relativo, interesándose en abandonarlo para ingresar al Gran Tiempo.

De aquí surgen la técnicas para evadirse del tiempo profano, técnicas que pueden ser de naturaleza colectiva o individual. El mito ofrece una perspectiva colectiva de huida de la duración cósmica: relata hechos que tuvieron lugar en el principio ( *in principio* ). Escuchar un mito significa abandonar el suceder profano de todos los días para ingresar en el tiempo del origen, es decir, en un tiempo sagrado. Cuando en una comunidad arcaica, el shaman reúne a los miembros del grupo en torno al fuego y comienza a relatar un mito, ha abolido la duración profana ofreciendo una apertura hacia el Gran Tiempo.

Las confesiones colectivas, en la medida en que son purgaciones colectivas ("catharsis", en el sentido heleno del término), son tentativas de aniquilar el pasado (pecado) y, con él, el tiempo (memoria) corriente. Por una vía negativa, la de la aniquilación del pasado, se penetra en un ámbito sin duración, el del Gran Tiempo.

Las festividades con las que se celebra la terminación del año, la Navidad, etc., tienen una significación análoga y hasta los viajes, principalmente cuando se realizan a tierras lejanas o desconocidas, muestran una intención de evasión del tiempo corriente. Incluso, los propósitos y planes enunciados a fin de año por muchas personas tienen —como lo ha señalado agudamente Eliade— un claro sentido cíclico: en la fantasía, el acabamiento de un año simboliza el fin del mundo y la esperanza en la iniciación del próximo ciclo cósmico (edad de oro).

Múltiples son las técnicas espirituales para huir del tiempo —cada religión las tiene y más aún, las religiones orientales—, en este lugar, nos referiremos a una de ellas: el pranayama. Su finalidad esencial es la de remontar el tiempo vivido hacia atrás, en dirección al pasado, con el objeto de "aniquilarlo" a través de la evocación de los actos cumplidos. De este modo, el yogi "revive" su actos y los "quema", escapando al  *karma* ; y adquiriendo una conciencia clara de la relatividad de toda duración humana.

## El tiempo en la religión

Los efectos inmediatos de la respiración ritmada en que se basa esta técnica, son armonizar al hombre con el cosmos ("cosmizarlo"), mejorar incluso su condición humana. Se parte del criterio inicial siguiente: la vida fisiológica y mental del hombre corriente es caótica, el pranayama, ritmando su respiración, organiza el caos de su existencia.

Esta técnica se basa en una fisiología "invisible" que corresponde a una anatomía también oculta. Según ella, la energía psíquica circula a través de dos "venas místicas" (según la expresión de Eliade), llamadas *ida* y *pingala*. El yogi empieza por inspirar por *ida*, retener el aliento y expeler el aire por *pingala*, o, mejor dicho, por sus correspondientes visibles que son las dos narinas. La respiración rítmica comienza por una relación numérica simple, la que, progresivamente, se va haciendo cada vez más dilatada. La respiración rítmica se traduce, pues, en dos efectos que cada vez se hacen más patentes: 1) la armonización anátomo-fisiopsicológica del individuo y su cosmización progresiva. Esta culmina en la correspondencia armónica del microcosmos (hombre) y el macrocosmos (universo).

El yogi puede, finalmente, unificar las dos "venas" citadas en una tercera llamada "susumna", al detener la respiración. Esta actitud se describe con la clásica expresión hindú "Susumna devora el tiempo". Como *ida* y *pingala* se corresponden con el sol y la luna, la unificación de ambas equivale a la anulación del cosmos, a reintegrar los contrarios en una suerte de *coincidentia oppositorum*. Este "momento intemporal" equivale a trascender el mundo condicionado, es el Samadhi y el que lo alcanza se convierte en un *jivan-mukta* (liberado viviente), que vive en un eterno presente. En realidad, el *jivan mukta* sigue viviendo en el tiempo profano pero, a la vez, su existencia transcurre en el eterno presente.

El hombre que siente nostalgia de esa forma de la eternidad (lo que Boecio denominaba *nunc stans*) que es el eterno presente, quiere evadirse de la duración profana y alcanzar el Gran Tiempo. En el budismo, se traduce en la tentativa de abandonar para siempre la "rueda de las existencias" (*samsara*) e identificarse con el eje inmóvil que hace girar la rueda (concepto semejante al del motor inmóvil de Aristóteles).

Esta nostalgia de eternidad que convierte al hombre en un peregrino del absoluto, ha sido bellamente formulada por Elliot, en un poema que transcribimos sin comentarios:

En el punto inmóvil del mundo que gira.  
Ni carne ni espíritu; ni desde él ni hacia él;  
en el punto inmóvil, allí está la danza,  
ni arresto ni movimiento.  
Y no lo llamen inmovilidad,  
donde el pasado y el futuro se reúnen.  
Ni ida ni regreso, ni ascenso ni descenso.  
Si no existe el punto, el punto inmóvil,  
no habría danza —y no hay otra cosa que danza.  
Sólo puedo decir: allí estuvimos;  
pero no decir dónde, ni decir cuánto tiempo,  
porque sería ubicarlo en el tiempo.<sup>22</sup>

- <sup>22</sup> At the still point of the turning world. Neither  
flesh nor fleshless;  
Neither from nor towards; at the still point,  
there the dance is,  
But neither arrest nor movement. And don not  
call it fixity,  
Where past and future are gathered. Neither  
movement from nor towards.  
Neither ascent nor decline. Except for the point,  
the still point,  
There would be no dance, and there is only the dance.  
I can only say, *there* we have been: but I cannot  
say where.  
And I cannot say, how long, for that is to place  
it in time.