

740904  
741011  
741024  
741129

EL PRESENTE TEMPITERNO

UNA APOSTILLA A LA HISTORIA DE LA SALVACION Y A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

R. PANIKKAR

741011  
741024  
741130

La presencia tempiterna

EL PRESENTE TEMPITERNO

DE LA SALVACION

UNA APOSTILLA A LA HISTORIA Y A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

R. PANIKKAR

El presente templatino

22 - ανάγκη στήριξης

65.1 (3) - iki etc. comprobados-

EL PRESENTE TEMPITERNO

I.-	Introducción .....	1
II.-	Interludio socio-teológico .....	6
III.-	Consideración histórico-religiosa .....	13
	a) hindu .....	14
	b) budhista .....	15
	c) abrahámica .....	15
	d) china .....	16
IV.-	La circularidad del tiempo .....	19
	a) indefinido .....	21
	b) indistinto .....	24
	c) limitado .....	27
V.-	Aproximación fenomenológica .....	30
	a) el tiempo de espera .....	31
	b) el tiempo perdido .....	32 bis
	c) el tiempo acelerado .....	34
VI.-	La cuestión teo-sociológica .....	37
	1) respuestas negativas .....	39
	a) no pensar .....	
	b) hacer sin pensar .....	
	c) pensar sin hacer .....	
	2) respuestas positivas .....	41
	a) civilización técnico-cien- tífica .....	
	b) coexistencia cultural .....	
	c) solución nueva .....	
VII.-	El problema teológico .....	45

no  
claro

EL PRESENTE TEMPITERNO

Una apostilla a la historia <sup>de la salvación</sup> y a la teología de la liberación.

R. Panikkar

ἴδου νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος,  
ἴδου νῦν ἡμέρα σωτηρίας.

II Cor. VI,2 (1)

Aunque camine por mi cuenta y por vericuetos uirgenes, el lector podrá imaginarse un

I. Introducción

Quisiera ofrecer un ejemplo ~~concreto~~ ~~de posibilidades~~ de una reflexión teológica transcultural teniendo en cuenta tres grandes concepciones teológicas contemporáneas, aunque de rancio abolengo: la 'Heilsgeschichte', la 'Teología de la Liberación' y la reflexión teológica sobre la 'absolute Zukunft'.  
→ ~~Reducción~~ <sup>con</sup> tácito diálogo <sup>Y es</sup> a tres admirados amigos: Oscar Cullman, Gustavo Gutiérrez y ~~el~~ Karl Rahner, ~~como~~ como sincero homenaje a este último que intento <sup>pergeñar</sup> estas reflexiones.

Considero ~~familiarizado con esta~~ <sup>la</sup> problemática <sup>ida</sup> ~~de~~ conocer; por lo menos <sup>la estudiada por</sup> ~~los trabajos~~ de los tres

(1) "He aquí que ahora es el tiempo propicio; he aquí que ahora es el día de la liberación" Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis, traduce la Vulgata este comentario neotestamentario del conocido y citado texto de Is. XLIX, 8, reportado por S. Pablo. El kairò dektò traduce el hebreo b<sup>e</sup>'ét rāsôn, tiempo propicio a los favores, a la gracia.

mencionados amigos ~~sobre este tema~~ (1). Me baso, además, en mis previos escritos sobre el tiempo (2). Ello nos permitirá ir directamente al grano sin meandros distrayentes. Intentaré describir, sin mayores aditamentos, después de una reflexión socio-teológica existencial <sup>un tanto</sup> (autobiográfica, lo que me parece ser

(1) Cf. O.CULLMANN, Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich (EVZ), 1946, especialmente la tercera edición de 1962;

- Heil als Geschichte, Tübingen (J.B. Mohr) 1965;

- Vorträge und Aufsätze, Tübingen (Mohr), 1925-1962 and Zürich (Zwingli), 1966;

- Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie, Festschrift O. Cullmann für F. CHRIST, Hamburg-Bergstedt (H. Reich), 1967.

- G.GUTIERREZ, Teología de la Liberación, Salamanca (Sígueme), 1973

- K. RAHNER: "Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen", conferencia dada en la reunión de la "Paulus Gesellschaft" en Salzburgo en 1965 y publicada en Schriften zur Theologie, Einsiedeln, etc. (Benziger) 1965, pp. 77-88. Un buen resumen y bibliografía lo ofrece A.DARLAP en su artículo "Zukunft" en Sacramentum Mundi, Basel, etc. (Herder), 1969.

(2) Cf. R. PANIKKAR: "La Misa como 'consecratio temporis': la tempiternidad" en Sanctum Sacrificium, Zaragoza, (V Congreso Eucarístico Nacional), 1961, pp. 75-93;

- "La loi du karma et la dimension historique de l'homme" en el volumen La théologie de l'histoire,

Herméneutique et eschatologie, editado por E. CASTELLI. Paris (Aubier), 1971, pp. 205-230;

- "Toward a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition" en Philosophy East and West, XXIV/2 (abril 1974), pp. 161-164;
- Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme Paris (Cerf), 1970, § III, 'Le culte et le temps', pp. 43-52;
- "Temps et histoire dans la tradition de l'Inde" en Le développement de la philosophie dans le monde contemporain, Paris (UNESCO), ~~1972~~, en prensa.

un correctivo, por lo menos aditivo, cuando no un complemento fun-  
damental a los tres problemas mencionados, ~~basado~~ <sup>me baso</sup> en la fecunda-  
ción teológica y transcultural que se puede derivar integrando  
la vivencia central del tiempo de la cultura tradicional de la  
India con la problemática occidental aludida (1).

Si tuviera que entrar en diálogo directo  
con las mencionadas corrientes diría, por ejemplo, que la  
Heilsgeschichte no es una mera historia de la salvación que nos  
trae ~~la~~ <sup>de la historia;</sup> la salvación. Es decir: la salvación histórica y la  
salvación de la misma historia; sino, la salvación en la historia;  
Es decir: es la salvación transhistórica y la salvación de las  
garras mismas de la historia. La salvación, ocurre en y a través  
de la historia, pero no es en sí, un acto histórico. Histórica-  
mente el hombre no se salva, sino que muere. El hombre se salva,  
precisamente, cuando no se deja ~~engullir~~ <sup>engullir</sup> por la historia. El  
hombre se salva cuando se salva de la historia (2).

(1) La bibliografía sobre el tiempo se está convirtiendo en incon-  
mensurable. Para mi uso particular he coleccionado una lista con  
más de 1.000 títulos importantes. ~~Con-~~ <sup>y el tiempo</sup> ~~treñido~~ <sup>me atrevo</sup> (a publicar) <sup>pues</sup> este ensayo,  
sin flanquearlo con una armada de notas.

(2) Desde este punto de vista/se pudiera construir un puente  
entre las posiciones de Cullmann y Bultmann, por ejemplo. La <sup>parti-</sup>  
cipación existencial de cada persona es básica, pero ~~ocurre~~ <sup>ella es posible</sup> ~~debido~~

gracias a un hecho que sucedió en la historia y que ha revelado una cierta  
plenitud de la historia (de la salvación).

que puntualizaba  
diciendo que la  
Heilsgeschichte  
nos describe

tanto la personal  
como el acto  
prototípico del  
Cristo,



Añadiría que la liberación de que habla la Teología de la Liberación, no es solamente la liberación de las estructuras opresivas del hombre, sino también e incluso principalmente, su liberación del tiempo <sup>y</sup> en consecuencia del ensueño de una liberación meramente temporal. Diría inmediatamente que esta liberación del tiempo no <sup>está ahí</sup> ~~es~~ para convertir al hombre en ángel o <sup>en</sup> ser intemporal, sino para darle la maestría sobre el mismo acontecer temporal (1).

Seguiría aún diciendo que la alienación suprema <sup>de</sup> la cual el hombre tiene que ser salvado, es <sup>la alienación</sup> ~~aquella~~ (amenazante de un tiempo devorador de toda su existencia y monopolizador de todo su ser. El hombre se aliena y pierde la dignidad de lo humano cuando se sumerge en el mundo temporal como su único ambiente; se ahoga entonces en el océano del tiempo. Puntualizaría, igualmente, que una concepción que permitiese la tiranía de la eternidad y el monopolio de lo intemporal sería aún mayormente ~~...~~ <sup>chaje -</sup>

---

(1) También aquí se podrían complementar las tesis de Gutiérrez y sobre todo la de J.B. Metz sobre la teología política. La actividad política es esencialmente religiosa y teológica, pero, ni agota lo religioso ni puede ser interpretada monodimensionalmente.

nante (1).

*Este estudio, no quiere,*

~~perder~~ (perder completamente de vista esta problemática ~~contemporánea~~, <sup>pero</sup> quisiera proceder con una cierta independencia para <sup>intentar</sup> ~~probar si es posible~~ filosofar teológicamente desde otra perspectiva que ~~pertenece~~, <sup>ella también</sup>, a la experiencia humana. <sup>3</sup>  ~~aunque haya sido generalmente reconocida de la   
 ~~parte de las reflexiones teológicas y filosóficas sobre la   
  ~~cuestión~~~~~~

II. Interludio socio-teológico

Todo lo que se diga sobre la situación actual de la humanidad, ecológica, económica o socialmente considerada, sólo refleja una pálida imagen de la realidad, porque casi las dos terceras partes <sup>del género humano</sup> víctimas de la situación, no tienen ocasión, capacidad ni ganas, de leer o escuchar todo lo que se pueda decir. <sup>2</sup> Son tan impotentes como los fetos <sup>o los no-natos.</sup> ~~en embrión o abortados.~~ Discutir sobre lo que pueda pasar a los que pueden o no pueden

*No está dicho y oído por una minoría privilegiada que se interesa más o menos por la cuestión. Pero*

(1) Es obvio que nos estamos refiriendo a una superación de la posición marxista sin volver a un planteamiento anterior a los análisis marxistas de nuestros días. La explotación del hombre por una economía de privilegio y la alianza de religiosidades tradicionalistas con los factores de alienación, no puede olvidarse, pero, todo ello no justifica otra alienación aún más grave al desplazar el centro de gravedad del hombre de un 'eterno' post-temporal a un 'futuro' ~~contemporal~~.

(2) La reunión de la F.A.O. sobre el problema del hambre en el mundo, celebrada en Roma en noviembre del 1974, después de escrito este trabajo, confirma trágicamente todo lo que quiero decir.

3 -> 6,1

6

③ ~~Bienas~~ No puedo menos de notar que muchas de las ideas filosóficas y teológicas que he intentado sembrar ~~en el mundo intelectual~~ no han ~~cajado~~ prendido en la tierra intelectual contemporánea porque no se veían responder a la problemática occidental consciente; pero igualmente recuerdo que bienaventurados los que no escarmentan — y empiezo a estar contento de no haber 'escarmentado'.

nacer dentro de nueve meses resulta sarcásticamente triste,  
 --y valga como otro ejemplo de preocupación futurística a expensas  
 del presente-- cuando se abandonan a millones de seres humanos  
 que ciertamente no van a llegar a la plenitud de la vida por  
 hambre, frío, calor, infecciones evitables y condiciones subani-  
 males de vida. Se trata de situaciones endémicas que van de mal  
 en peor, a pesar de todas las buenas palabras, las buenas intencio-  
 nes y los muchos esfuerzos. Un genocidio por omisión puede ser  
 mayor y más cruel que 'purgas', a todas luces inicuas.

Hay que afrontar la <sup>situación</sup> ~~realidad~~ <sup>de la humanidad</sup> con toda  
 su crudeza. Para la actual generación, para los millones de seres  
 humanos de Asia y Africa de 1974 no hay esperanza ni solución en  
 el orden de la temporalidad. No podemos continuar dejándonos  
 deslumbrar por utópicas soluciones para el futuro y <sup>dejar</sup> ~~permitiendo~~  
 sucumbir, sin rito de ninguna clase, a las generaciones actuales.  
 O bien sí: tenemos que defender consecuentemente que hubo que sa-  
 crificar quince millones de ucranianos, diez o más millones de  
 chinos, seis millones de judíos y que hay que dejar perecer una  
 cantidad aún mayor de víctimas anónimas de nuestros planes futu-  
 rísticos -sin <sup>ni siquiera concederles</sup> una aureola de mártires para la posteridad ni <sup>proporcionarles</sup> un  
 rito humano para su muerte ~~prematura~~ <sup>prematura</sup>.

Si estas consideraciones no entran en  
 una reflexión teológica será entonces la teología la que se ex-  
 comulga de los hombres. Si, al mismo tiempo, no es esto un pro-  
 blema filosófico, será entonces la filosofía quien se castre a  
 sí misma.

La consideración tanto teológica como  
 filosófica aquí pertinente me parece sea aquella que se desprende

de una experiencia directa, aunque a diversos grados, con la parte de la humanidad doliente. Me voy a concentrar en la experiencia de la India actual, pero no voy a referirme a consideraciones morales o sociales, sino a una reflexión filosófico-teológica fundamental. Una especulación auténtica no versa tanto sobre la realidad como críticamente refleja la realidad misma, consciente a la vez de que la imagen de la realidad pertenece también a la realidad misma, con poder, por tanto, para cambiarla. Frecuentemente las ciencias filosófico-teológicas han huído de la realidad refugiándose en sus fortalezas conceptuales en lugar de reflejarla y, reflejándola poder corregir la imagen y con ello modificar la realidad misma.

Hay en la India, por lo menos, 250 millones de hombres que viven en condiciones tan precarias que ~~incluso~~ están <sup>por debajo del umbral</sup> ~~animal~~ <sup>y aun</sup> ~~no sólo del humano~~ animal(1) Y aunque luego hagamos una cierta apología de estas → 10

(1) El problema no <sup>se refiere solamente a un mejor reparto</sup> ~~es sólo una situación~~ (mundial ni la responsabilidad pertenece sólo a los países 'ricos'. La proporción entre pudientes y desvalidos aumenta con la pobreza de los mismos países. Si en los países más ricos el 25 % de la población está a nivel inferior del 'normal' de asistencia y subsistencia, en el mundo entero la proporción aumenta casi al 60 %, mientras que en la India se remonta hasta el 85 %, dejando sólo un margen de 15 % de privilegiados. En los últimos veinticinco años el crecimiento del nivel de vida material en la India <sup>lo, sido sólo</sup> ~~ha representado un aumento~~ para un 10 ó un 15 % de la población, mientras que el resto ha permanecido igual o incluso empeorado. Otro ejemplo: el 80 % de

la población india vive en áreas rurales <sup>mientras que</sup> (el número <sup>total</sup> de camas  
 en los hospitales de tales áreas ~~es~~ sólo <sup>llega a</sup> de (un 30 %) y el de médi-  
 cos <sup>a</sup> un 20%. ~~según~~ (datos reportados en ~~una reunión de~~  
~~una~~ una reunión médica en <sup>Nueva</sup> ~~New~~ Delhi y publicada por el  
Hindustan Times, New Delhi, <sup>del</sup> (9 de septiembre de 1974~~7~~.)

aligera

8 →

gentes, ello no ~~quita~~ sino que aún agrava la situación. Es un pecado de lesa humanidad--al que el individuo personal<sup>de nuestros días</sup> accede casi originariamente (2) ~~impotentemente~~--dejar marchitar casi dos tercios de la humanidad debido a ~~la~~ organización peculiar del otro tercio (2).

Estas gentes no aspiran a un futuro mejor, no creen en él, ni tienen tan siquiera fuerza para figurárselo como una posibilidad real, fuera de ensueños de evasión y compensación meramente alucinatoria (3). Tampoco consideran factible ni tan siquiera comprensible una liberación en el sentido dado comunmente en Occidente, a esta palabra. No poseen un sentido

(1) Fue en 1950 cuando en la Universidad de Fr<sup>ei</sup>burg<sup>di</sup> ~~se~~ ~~realizó~~ una conferencia sobre 'Die Kulturstünde des Abendlandes' que ~~tuvo~~ una cierta repercusión en este sentido.

(2) ~~do que~~

(3) En la India, mientras el 3% de las familias agricultoras tienen más de 50 acres de terreno cultivable, el 57,6 % de ellas posee menos de 2,5 acres (siendo 5 acres el mínimo para sustentar a una familia). Mientras en 1960-61 el porcentaje de habitantes en los pueblos a nivel ~~mínimo~~ inferior <sup>al</sup> (de subsistencia era del 38 %, en 1967-68, la cifra subió al 57 %. Cf. B. BÖTTGER, "Indische Perspektiven" en Neues Hochland, LXVI/3 (Mayo-Junio, 1974), pp. 235-245.

el mundo moderno empieza a desvelar es que la organización tecnológica contemporánea, tanto del 'primer' como del 'segundo' mundo, no es, ni siquiera teóricamente, la solución al problema que ella misma ha contribuido a crear. Según datos de las Naciones Unidas en 1939 el 40% de los pueblos de la tierra sufrían de un régimen alimenticio infra-normal; en 1956 era el 60% y las previsiones catastróficas para el año 2000 parecen trágicamente inevitables.

de la historia ni un ideal histórico de ningún tipo. Si se salvan esas gentes, no lo son por la historia. Esta les ha dado la espalda cuando no se les ha convertido en su mayor enemiga. Es la historia quien constantemente los ha explotado (1).

Inocular <sup>las</sup> ~~estas~~ tres ~~formas~~ a estas poblaciones representaría, ¡quizá sí! 'abrirles los ojos', 'educarlas', 'civilizarlas', 'convertirlas'; pero también aniquilarlas, hacerlas perder todo sentido de la vida y ponerlas en trance de cometer un suicidio global, <sup>como</sup> ~~puesto que~~ los suicidios particulares ya empiezan a comprobarlo, cuando, en efecto, algunos miembros 'privilegiados' entran en contacto con el panorama abierto <sup>por</sup> ~~de~~ otra forma de vida que <sup>luego</sup> ~~se~~ se encuentran <sup>en</sup> ~~con~~ la imposibilidad de realizarla.

Tanto la experiencia interna como la convivencia con este mundo 'subdesarrollado' muestran otra faceta ~~del problema~~ <sup>muy difícil de exponer</sup> ~~del problema sobre la que hay que ser muy prudente~~ porque

---

(1) Poca diferencia tiene que sean mog<sup>o</sup>les, ingleses, zamindares, usureros, brahminos, políticos, oficiales del gobierno o representantes de lo divino quienes han explotado a las masas o se han aprovechado de ellas; lo cierto es que la liberación no les ha venido <sup>¿aún?</sup> de la historia.

concepciones teológicas, menoscadas al principio,



una mínima exageración en cualquier sentido puede deformar completamente la verdad y tener graves consecuencias prácticas. No se trata de glorificar a los pobres y desvalidos, no se trata de hacer una pintura ideal del 'buen salvaje', del 'pobre feliz' o de recitar con los labios que 'bienaventurados son los pobres'. No se trata tampoco de presentarlos como seres degradados y sin dignidad humana. Sufren, ciertamente, y llevan una existencia tan precaria que fuera de ella es tan intolerable como inimaginable; pero reflejan la profundidad de una vida tan escueta como desnuda; son sus cuerpos y vacíos sus estómagos; Exhuman una libertad que los hace capaces de todo, tanto del bien como del mal, de una cosa como de otra, puesto que no tienen trabas ni lazos de ningún tipo. Entender a estas gentes, a estos hermanos nuestros, es lo que quisiera estudiar aquí ¿Cómo y por qué sobreviven estas gentes? ¿Por qué no se eliminan a sí mismos o se sublevarían contra los demás? (1)

---

(1) ~~En otro lugar he intentado mostrar como~~ La práctica de la revolución presupone una teoría de la revolución, que está vinculada a formas de pensar muy particulares -y muy ajenas a las mentalidades de las gentes cuyo portavoz quisiera ser en este estudio. Cf. mi artículo: "Philosophy and Revolution" en Philosophy East and West, XXIII, 4 (July, 1973), pp. 315-322, en donde se intenta mostrar que para que una revolución sea efectiva e incluso tenga sentido necesita un determinado tipo de filosofía que la haga posible.

Repito que en el fondo hay una experiencia intransferible, como toda experiencia. Pero acaso, a través de la theoria de la meditación teológica, pueda ser comunicable.

### III. Consideración histórico-religiosa

Cuatro me parecen ser, como las direcciones de la tierra, las grandes hipótesis que la humanidad ha excogitado para responder al misterioso problema del sufrimiento físico y moral, del mal de todas clases. Un cuadro sinóptico, y, por tanto forzosamente simplista, podría ser el que damos a continuación.

El esquema es ~~en sí~~ meramente indicador, en el sentido que <sup>describe</sup> ~~simboliza~~ cuatro direcciones fundamentales, que pudieran mostrarse con otros ejemplos de la historia humana. El esquema es correlativo, esto es, debe entenderse en relación <sup>No se describe ninguna tradición humana o religiosa, sino sólo se</sup> ~~El cristiano se sentirá, quizá, simplificado excesivamente,~~ <sup>subrayan sendos géneos contradistintivos.</sup> ~~pero no objetará a la simplificación budhista, el hindú encontrará~~ ~~la hipótesis hindú demasiado simplista, pero respirará con satisfacción al ver que ha colocado al cristiano 'en su sitio', etc.~~ ~~El esquema pretende mantener el equilibrio y lo reducirá a lo esencial subrayando las contraposiciones.~~

No nos interesa hablar tanto del hinduismo, buddhismo, cristianismo y confucianismo ~~en su lugar~~ ~~del gnosticismo, franciscanismo, maniqueísmo y tarantismo,~~ como de las cuatro actitudes con respecto a la naturaleza del tiempo:

irreal, <sup>por un lado, bien sea</sup> negativo o positivo y real <sup>por el otro, bien sea</sup> negativo o positivo (1).

1. <sup>El talante</sup> ~~hindú~~ <sup>tendrá la</sup> ~~valentía de defender~~ <sup>radical</sup> la incompatibilidad entre un Brahman absoluto (un Dios bueno, un orden racional) por un lado y un mundo caótico (situaciones permanentemente injustas y un desorden inevitable) por el otro. No hay compromiso posible. Si este mundo es real, si el dolor, la injusticia y, en una palabra, el mal, son reales, Dios es una simple imaginación, una proyección de la impotencia humana, un sueño de prisionero. No hay lugar para los dos en el reino de la realidad. Y si Dios es real, si el ser, la inteligencia y la felicidad son los verdaderos atributos de lo real, si lo absoluto es, el mundo no lo es, el mundo es apariencia, el mal es ficticio. Con otras palabras, el tiempo, no es real, más aún: es negativo. Lo único que hay que hacer es descubrir la irrealdad del mundo, la caducidad del tiempo experimentando la realidad del Absoluto. Se salva y llega a la felicidad quien descubre en su interior al âtman eterno e inmutable (2). El buen hindú echará, cierto, una mano a sus hermanos <sup>'ignorantes'</sup> ~~...~~ todavía, porque no conocen, no han 'realizado'; pero él no puede participar en un dolor que sabe es mera ilusión. Además, su sufrimiento 'simpatético' sólo haría empeorar la situación, sin contribución positiva alguna fuera de un sentimentalismo, a la larga, inútil y contraproducente. Sería algo así como cometer el mal para ayudar a salir de él. Para llegar a esta intuición el hindú ha sido preparado por los diversos métodos de espiritualidad

como característica fundamental del universo,

(2) El âtman es el puente (con la inmortalidad, etc.) Cf. BU IV, 4,22; CU VIII, 4, 1-2; MundU II, 2,5; MaitU VII,7; SU VI, 19.

(1) Cf. mi ~~...~~ Worship and Secular Man, London (Darton, Longman and Todd), ~~and~~ New York (Orbis Books), 1973, pp.9-13 en donde se propone este cuádruple esquema del tiempo.

en los que frecuentemente la ascética superación del dolor no está ausente. La fe trasciende las apariencias hasta llegar a lo invisible.

El talante

2. ~~hinduista~~ budhista coincide con el anterior en admitir que el tiempo no es real, pero le concede un carácter positivo, puesto que es a través de él como uno puede escapársele. La quintaesencia de la espiritualidad budhista consiste en encontrar el camino que conduce a la eliminación del dolor. Este es real, pero se le puede extinguir. Las cuatro nobles verdades, una vez establecido el hecho, el origen y la cesación del dolor se concentran en la cuarta que se reduce a encontrar el óctuplo camino que conduce a la extinción del dolor. El santo budhista, arhat o bodhisatva no ha superado el dolor sino que ha conseguido abandonarlo, dejarlo atrás. También aquí hay lugar para mostrar a los demás hombres el camino hacia la liberación, pero también sin real participación. El Buddha sonríe y muestra el sendero. La fe está en el camino.

El talante

3.- ~~hinduista~~ semita, o abrahámico, si se quiere, en la que puede incluirse el judaísmo, el cristianismo y el islam, considera, por el contrario, el mundo, y con él, el tiempo, como entidades reales. El dolor es real, pero el tiempo es provisional, no es duradero para siempre y el mismo sufrimiento puede ser purificador. En el cristianismo, <sup>por ejemplo</sup> ~~sobre todo~~, Cristo, carga con los pecados de los hombres y ~~el~~ sufrimiento, aunque <sup>sin</sup> ~~negando~~ <sup>re</sup>, se le considera vencible, lo mismo que <sup>a/</sup> la muerte. No es negando el dolor ni escapando de él como se consigue la salvación, sino <sup>a</sup> ~~pasando~~ a través de él y aprovechándose de su carácter purificador. El santo de estas tradiciones es el varón de dolores que participa en el

sufrimiento de los demás, pero que no es domoñado por el dolor. Sufre, pero está en paz y aún alegre; vive por y para los demás, pero su reino no es de este mundo. Cristo muere abandonado en una cruz; pero resucita. La fe está en la meta, en la vida eterna.

El talante

4. ~~El talante~~ chino o meramente humanista, si se prefiere, será como el anterior, sensible al dolor y afirmará la positividad del tiempo, pero negará que éste pueda trascenderse y se rebelará a sacrificarlo en aras de una realidad transtemporal. El tiempo es lo que cuenta. Por esto es ~~alienante~~<sup>enajenante</sup> empeñarse en negarlo, es inútil querer escaparse de él y es pueril esforzarse en trascenderlo para llegar a la meta. El fin del hombre está aún por llegar, porque ciertamente el presente está aún lleno de injusticia y de dolor. El héroe aquí será el profeta, el caudillo, quien guía a los hombres hacia la sociedad perfecta, hacia el paraíso sobre la tierra. La fe no es tanto de lo invisible, del camino o de la vida eterna como de la vida misma.

x            x            x

Si una perspectiva histórico-religiosa podría presentarnos el esquema que acabamos de esbozar, una consideración filosófico-sociológica nos hablaría a este respecto del fenómeno de la secularización como de una adquisición contemporánea que marca una línea divisoria entre lo tradicional y lo moderno. El humanismo marxista se presentaría aquí como el ejemplo de esta nueva conciencia. Sin entrar ahora en mayores disquisiciones sobre el argumento, se podría fácilmente convenir en que el movimiento de secularización (que yo interpretaría fundamentalmente como aquella actitud de espíritu que confiere realidad y realidad positiva a las estructuras temporales) es un movimiento inherente a toda tradición humana, subrayado muy especialmente por la tra-

dición china <sup>y</sup> ~~que~~ (modernamente llevado) a un grado casi exasperado de conciencia en los llamados humanismos ateos y marxistas. No por mera casualidad el marxismo nació en tierra cristiana, fué fecundado por un germen judío y al parecer prospera visiblemente en tierra china.

Esto nos lleva a la situación actual en las que las grandes hipótesis empiezan a influenciarse mutuamente a una escala histórico-universal, produciendo a la vez, una posibilidad única de síntesis y una confusión también casi inevitable, de valores e identidad.

Una de las causas de la actual crisis universal consiste, precisamente, en que ninguna de las cuatro hipótesis parece poseer poder convincente para afrontar este magno problema del dolor y la injusticia. Los antiguos mitos se derrumban. Una simple consideración fenomenológica nos hace ver, en contra de la primera hipótesis, que, tanto este mundo como el sufrimiento son a todas luces reales y que no es buena <sup>metodo</sup> ~~idea~~ negar la evidencia en aras de un 'a priori' religioso. En contra de la segunda hipótesis, la mentalidad contemporánea se rebela por su elitismo irreal. Aún admitiendo que a algunos les sea posible encontrar la paz de espíritu y la calma personal en medio de la universalidad del dolor, la inmensa mayoría de los hombres es incapaz de ello y de poco sirve decir que es porque no quieren, porque ésto no hace sino desplazar el problema, que entonces consiste en preguntarse ~~el~~ por qué son incapaces de querer.

La solución de la tercera hipótesis tampoco parece satisfactoria a la experiencia humana. Aún reconociendo que excepcionalmente el sufrimiento pueda purificar y el mal ser la ocasión de un mayor bien, en la práctica y para la

mayoría de los hombres, éste no es el caso. El dolor embrutece, el sufrimiento endurece, el mal triunfa y la pobreza no es un bien. Por muy provisional que el tiempo sea, para quien no tiene otro, no le sirve demasiado la esperanza de otro reino intemporal, en donde, si existe, toda la problemática de la temporalidad queda de tal manera superada, que, prácticamente desaparece. Tampoco la cuarta hipótesis se ha demostrado demasiado satisfactoria, no sólo porque una fe en el futuro, sin nada en este mismo futuro que de alguna manera atraiga desde él, es una fe demasiado ciega y en contra de la evidencia cotidiana, sino también, porque en el fondo, no hace sino escamotear el problema para las generaciones presentes, que ahora ya empiezan a conocer el estribillo que va a repetirse ~~a~~ las venideras, sin solucionar la verdadera cuestión.

Ni que decir tiene que hemos hablado de <sup>talantes congeniales a</sup> ~~las cuatro grandes tradiciones~~ <sup>de</sup> las cuatro grandes tradiciones mencionadas, pero en ninguna manera exclusivas de ellas. ni siquiera únicas dentro de las cuatro grandes tradiciones culturales. Más aún, la vitalidad de una tradición se manifiesta precisamente en su capacidad de crecer, esto es, de asimilar nuevos <sup>experiencias</sup> ~~elementos~~, de adaptarse a nuevas circunstancias y de crear nuevas soluciones sin pérdida de identidad ni de solución de continuidad. Y, en efecto, las cuatro tradiciones están pasando ahora por un momento de nueva reflexión y de mútua fecundación, que es precisamente una de las características esperanzadoras de nuestra época actual.

Una buena parte de la tradición hindú, por ejemplo, insistirá en una distinción ontológica de planos, pero se avendrá a dar el plano mundano algún tipo de realidad. La tradición budhista desarrollará la compasión como la virtud central

y considerará que la salvación individual es una mera aberración. Las tradiciones de origen semita se esforzarán, a su vez, en presentarnos una figura menos antropomórfica de la divinidad y, la tradición humanista querrá vislumbrar en el futuro algo más que la mera prolongación del presente temporal. Estamos presenciando uno de los momentos de fecundación transcultural más interesantes en la historia de la humanidad. Pero no debemos perder el hilo de nuestro discurso.

#### IV. La circularidad del tiempo

La fuerza de las metáforas es tal, que una vez puestas en circulación se escapan de las manos de sus autores; pero no por éso son independientes del contexto en que han estado creadas (1).

Un típico ejemplo nos lo ofrece la metáfora de la circularidad del tiempo como carácter distintivo de las religiones orientales que luego se interpreta en un contexto de

---

(1) No voy a discutir si el tiempo cristiano es lineal o no lo es y es convincente la repetida protesta de Cullmann que su famosa tesis sobre el tiempo lineal no consiste en un estudio sobre el concepto de tiempo, ni siquiera sobre el concepto cristiano de tiempo, sino en una exégesis de la forma como las primeras generaciones cristianas vivieron e interpretaron el hecho temporal de la aparición de Cristo y de sus propias vidas.



cuando los textos son sincrónicos con el intérprete

coordenadas cartesianas. Si la interpretación de textos pertenece a una morfología comparada, o a lo más a una hermenéutica diacrónica, <sup>cuando los textos no lo son,</sup> la intelección de contextos pertenece a lo que me he permitido llamar hermenéutica diatópica. El no haberla tenido en cuenta ha producido malentendidos de lesa humanidad. Sobre uno de estos malentendidos quisiera decir algo.

Es <sup>un hecho</sup> ~~cierto~~ que la India tradicional, representada aún hoy día por los millones de hombres aludidos al principio y por muchos otros también, cree en la circularidad del tiempo (1).

Una palabra de explicación sea quizá apropiada para justificar la interpretación que sigue, que, por ser diatópica, se aparta tanto de una cierta exégesis (diacrónica) indológica erudita como de una determinada interpretación (morfológica) popular. Si la primera está representada por una visión crítica y documentada, pero desde el exterior, bajo la perspectiva de una distancia temporal, la segunda representa una vivencia auténtica y sincera, pero excesivamente superficial, bajo la perspectiva de una situación morfológica distinta. Las dos interpretaciones, tanto la de una buena parte de los indólogos modernos, como la corriente en las expresiones populares, no son falsas sino incompletas. Y, en efecto, aplicando una hermenéutica que tenga en cuenta los géneros literarios de estos dos grupos de interpretaciones, se descubre que la diferencia con la interpretación que definiendo no se debe tanto a que sean opiniones contradictorias cuanto a que se <sup>colocan en</sup> ~~colocan en~~ planos diversos. A muchos indólogos se les podría decir que a veces —no siempre— aplican categorías de inteligibilidad ajenas al fenómeno en cuestión, que sirven para iluminarlo desde un ángulo inédito, pero que lo deforman si su interpretación no se complementa. A los que representan la visión popular

20 →

① cf. "To hope for fulfillment in future, then, is like expecting the purpose of a symphony to be the finale", dice agudamente SEHDEV GUPTA,

"The concept of time: East and West", en The Teilhard Review, IX, 2 (junio 1974) p. 40.

~~esperanza~~

se les podría añadir que su visión personal es correcta, pero que cuando quieren explicar el fenómeno lo transforman; algo así como cuando un cristiano tradicional sin formación teológica, se 'imagina' el cielo como un jardín de delicias en donde Dios nos entretiene para siempre por habernos portado bien en este mundo. Lo que el oyente entiende no es lo que su interlocutor quiere decir. Como suele suceder, también aquí, la verdad, al igual que el error, yace en la interpretación.

Dicho con otras palabras, la interpretación propuesta no quisiera ser polémica y desearía, en cambio, presentar la visión interior, debido a la experiencia y al convencimiento, y <sup>ser</sup> a la vez crítica por haber superado una cierta fase legendaria en la que generalmente esta vivencia venía expresada. Más aún, creo que <sup>la presente</sup> ~~esta~~ (interpretación <sup>puede ser</sup> ~~es~~ plausible ~~de la tradición~~ ~~del hombre moderno~~ y que está <sup>además,</sup> en la misma línea de la tradición de la que surge. Sin elaborar ahora los principios de una hermenéutica diatópica, intentemos aplicarla en este nuestro caso concreto. Pero veamos de explicitar <sup>la</sup> ~~esta~~ imagen <sup>de la circularidad.</sup>

una circunferencia, es decir

a) En primer lugar la imagen de la circularidad sugiere que el tiempo es indefinido, ~~que~~ que no tiene temporalmente ni principio ni fin, y que no tiene demasiado sentido, por lo tanto, preocuparse por los comienzos 'antes' del tiempo, ni que tampoco es útil torturarse por los problemas escatológico-temporales. Todo antes y todo después pertenece, por definición, al tiempo. El 'antes' y el 'después' del tiempo pertenecen, por lo tanto, también al tiempo. La circunferencia que circunscribe al círculo no tiene principio ni fin. Viajando a lo largo del tiempo nunca se podrá encontrar su origen ni dar tampoco con su final. Todo viaje temporal, por el mismo hecho de serlo, no puede salirse del

tiempo; no puede, por tanto, encontrarle ningún límite. No hay manera de escaparse del tiempo si nuestro vehículo es temporal.

Y, no puede negarse que nuestra razón racionante, que incluso para razonar necesita tiempo, sea temporal. *Todo pensar racional y por tanto predicativo que quiera ser extra-temporal o versar sobre lo a-temporal comete una extrapolación indeludida.*

Un corolario importante de este pri-

mer punto esclarece una de las mayores dificultades del pensar meramente linear. Para esta última concepción resulta incomprendible que tanto el origen como el fin de cualquier proceso estén siempre más allá (1). Tanto la búsqueda del primigenio como la investigación escatológica están abocadas al fracaso (2). La

(1) Recuérdense los clásicos argumentos del divus Thomas mostrando que la razón no puede demostrar que el mundo haya tenido un comienzo(temporal) y que prestan un mal servicio apologético aquellos que así lo quieren demostrar. Cf. Sum. Theol. I, q. 46.

(2) Cf. E. CASTELLI en su introducción al convenio sobre Temporalità e Alienazione que D.v. <sup>publicata</sup> ~~pubblicata~~ en 1975 en Paris (Aubier): "La storia, ... del continuo rinvio indietro alla ricerca dell'origine, ... riduce l'evento storico ad un presupposto primo tempo, e prescinde del fatto che per parlare dell'origine della parola (o del parlante) bisogna aver risolto il problema della parola dell'origine, e che un tempo originario non si identifica con il passato remoto, ma con l'originalità che una certa filosofia ha creduto di poter ricondurre al sub specie aeternitatis, e l'indagine critica più recente ha ridotto a simbolo di quell'accadere in corso dove i significati di un dire emergono dai complessi di una caduta nelle parole non significative in sé, ma operanti nel loro insieme." p. 3

constante apelación a límites siempre más lejanos solamente cesa cuando uno deja de pensar reflexivamente para admitir míticamente que aquel punto es un origen o un fin. Pero todo pensamiento tiene un número ilimitado de antecedentes y de consecuentes (1). El ~~griego~~ <sup>ἄλογος στήναι</sup> griego es una necesidad natural y pragmática, pero si se impone artificialmente se paraliza la fuerza misma del pensamiento. El mito es necesario, pero no puede ser impuesto. La experiencia de la circularidad del tiempo nos evita esta aporofa: es inútil empeñarse en salir del tiempo con los/instrumentos temporales. La pregunta por los orígenes o por la fin es una falsa pregunta como el Buddha, negándose a responder a las cuestiones 'últimas', puso ya de manifiesto milenios ha (2) en armonía con la mayoría de las tradiciones de la humanidad:

"Lo que está sobre tí, no lo busques,  
y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures" (3)  
"Abandona la erudición y no conocerás las penas" (4)  
"Es desconocido por los que lo entienden,  
es conocido por los que no lo entienden" (5).

---

(1) Cf. A.N. WHITEHEAD, Essays in Science and Philosophy, <sup>New York</sup> ~~London~~ (Philosophical Library), 1948, p.73 mostrando como éste es el caso incluso en simples afirmaciones como  $1+1 = 2$ .

(2) Cf. mi elaboración sobre este tema en El Silencio del Dios, Madrid (Guadiana), 1970 y en mi artículo "Le silence et la parole: Le sourire du Buddha" en L'analyse du langage théologique. Editado por E. CASTELLI. Paris (Aubier), 1969, pp. 121-134.

(3) Eccl. III, 22. Cf. Sap. IX, 13-14; Is. XXIX, 14; Ps. XXX, 10; I Cor. III, 19, ~~etc.~~

(4) Tao-Te Ching, XIX; LXVII. ~~etc.~~

(5) KenU II, 3. ~~etc.~~

No haber podido eliminar la cuestión, por presuponer un esquema lineal de pensamiento está a la base de la doble angustia del hombre moderno occidental: la angustia de no poder nunca terminar nada, el miedo del fin y la angustia <sup>241</sup> de no poder remontarse a los orígenes, el miedo del inicio (1).

24,1 →  
 sugiere un centro, es decir que el tiempo  
 b) En segundo lugar la <sup>imagen de la</sup> (circunferencia) es indistinta. Todos sus puntos son equidistantes del centro y presentan una misma curvatura en todo lugar. No hay, desde este punto de vista, momentos privilegiados ni objetiva ni subjetivamente considerados. Objetivamente cualquier momento de la circunferencia puede tomarse como inicio o como final temporal. La escatología <sup>individual</sup> tiene sólo valor heurístico. Subjetivamente, mi vida puede interrumpirse en cualquier momento y no por eso se trunca en lo que tiene de verdadera vida. La muerte está tan cercana del recién nacido como del octogenario. La angustia de la muerte no tiene cabida en el plano metafísico. La ley del karma tomará <sup>a su</sup> / cargo mis residuos karmáticos para que sigan efectivos en algún otro sujeto o sujetos, pero mi persona, mi unicidad regresa al centro desnuda y simple como de allí salió. Los méritos son para mis sucesores en el orden karmático, son mi aportación a la historia. Mi ātman no los necesita. Una primera consecuencia notable y rica en lecciones para las discusiones sobre la escatología cristiana y sus múltiples interpretaciones contemporáneas consiste en descubrir el carácter esencialmente personal de toda escatología.

---

(1) Cf. E. CASTELLI hablando "della implicante inesauribilità, della deducibilità che racchiude in sé l'angoscia di non poter finire. E la stessa angoscia, perché è sempre possibile derivare qualcosa d'altro, che manifesta l'angoscia di non poter (rifacendo il percorso all'indietro) conquistare l'inizio del percorso stesso: l'origine della storia." Ibid.

24 →

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como una <sup>libra</sup> circunferencia nos ~~extiende~~ de la obsesión por lo nuevo como último criterio de autenticidad y de creatividad. Lo pasado, por el mero hecho de serlo, no significa superado ni inválido.

→ 24

Si se desplaza el problema escatológico del plano histórico al plano personal, ~~estas cuestiones~~ las discusiones de exégesis bíblica ~~se~~ se sitúan en su verdadero lugar (1). Desde el punto de vista personal, que no quiere decir individual sino personalístico, mi muerte coincide con la fin del mundo. Mi muerte, en cuanto la muerte es más que un simple fenómeno físico de una materia y una energía que se transforman, consiste en salir del esquema espacio-temporal de la realidad. Pero fuera del espacio y del tiempo todos coincidimos (2). Mi muerte es la puerta para la salvación (3). Por eso, ya dijo San Pablo que cotidianamente

---

(1) Conocidas son las innumerables y sutiles teorías modernas que con alarde de imaginación lingüística han recibido los bellos nombres de: escatología 'consecuente' (Schweitzer), 'realizada' (Dodd), 'inaugurada' (Florovsky), 'realizándose' (Jeremías), 'proléptica' (J.A.T. Robinson), 'existencial' (Bultmann), 'histórico-salvífica' (Cullmann), etc.

(2) Dentro de la formulación tradicional cristiana esto equivale a decir que el juicio particular y el juicio universal coinciden. No hay tiempo intermedio de espera —a no ser que se siga teniendo una idea temporal de la eternidad.

(3) En este sentido tiene razón Bultmann cuando subraya la importancia de la decisión existencial; pero su interpretación no es históricamente existencial y presupone aún una concepción lineal del tiempo en el que se realiza la muerte de la persona. En este sentido daría la razón a Cullmann defendiendo la Heilsgeschichte como correspondiendo a la intuición histórica cristiana.



morfía (1) Se trata de una escatología personal.

La manifestación práctica de esta segunda característica de la circularidad temporal se deja ver no solamente en la interpretación <sup>teológica del</sup> ~~del~~ problema escatológico, sino también en la experiencia ~~subjetiva~~ ~~personal~~ personal. Conocidos son los estudios sociológicos contemporáneos sobre la actitud del hombre frente a la muerte y la extrañeza de los eruditos occidentales al encontrar que en la India, por ejemplo, la muerte ni se esconde, ni es asunto privado y en cierta manera ni siquiera negativo y mucho menos vergonzoso. Pero aparte de estas consideraciones generales podemos también mencionar el hecho teológica y filosóficamente importante de la vivencia de la muerte en el hombre que vive en el tiempo cíclico. No solamente la presencia de la muerte deja de ser un trauma, sino que su realidad deja de aparecer angustiosa y amenazadora. Se teme, ciertamente, el dolor, se pueden temer los achaques de la vejez, pero no se espanta uno de la muerte. Solamente cuando yo me he identificado con mis proyectos, y la muerte interrumpe su realización, frustra la muerte mi ser e interrumpe mi verdadera vida (2).

La muerte es el fenómeno más natural de la existencia

---

(1) I Cor. XV, 31. Cf. el contexto decididamente escatológico de todo el pasaje sobre la resurrección.

(2) Cf. el conocido "vita mutatur non tollitur" de la liturgia cristiana de ~~los muertos~~ difuntos y el no menos popular akāla mṛtyu, muerte inoportuna, ~~de origen védico~~ a destiempo.

En cierta manera, la muerte no está al final de mi vida, mi existencia no es una carrera hacia la muerte. ¿Cómo puedo yo creer que cuanto más vivo más cerca estoy de la muerte? Cuanto más vivo, y el más aquí no es ciertamente cuantitativo, más vida tengo y más lejano estoy por lo tanto, de la no-vida, de la muerte. La muerte no está delante mío, sino al lado y su compañía me permite actuar --como aún describiremos-- con el entusiasmo de la primera vez y la madurez de la última. En cierta manera, la muerte está detrás de mí, al inicio de mi existencia, traduciendo esta intuición al esquema lineal.

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como equidistante de un centro nos libra de la obsesión por el futuro y del deseo de colocar en un problemático tiempo por venir el sentido de nuestra vida, de manera que si ella se truncase antes del tal futuro perdería su sentido.

El progreso personal/<sup>no</sup>consiste en una ascendente histórica rectilínea sino en un acercamiento mayor al centro. Pero la metáfora debería corregirse aquí, ya que el ~~centro~~ centro de la circunferencia ~~no es la~~ no es la circunferencia, ni en cierta manera está dentro de ella.

~~En cierta manera, la muerte no está~~  
 al final de mi vida, mi existencia no es una carrera hacia la  
 muerte. ¿Cómo puedo yo creer que cuanto más vivo más cerca estoy  
 de la muerte? Cuanto más vivo, y el más aquí no es ciertamente  
 cuantitativo, más vida tengo y más lejano estoy por lo tanto, de  
 la no-vida, de la muerte. La muerte no está delante mío, sino  
 al lado y su compañía me permite actuar --como aún describiremos--  
 con la frescura de la primera vez y la madurez de la última. En

*esta manera la muerte está detrás de mí, al inicio de mi existencia, traduciendo esta*  
~~intención de espina dorsal.~~

c) En tercer lugar, la imagen de la circularidad  
 del tiempo nos dice que, así como el círculo es limitado, finito,  
 así también el tiempo no es infinito, no es absoluto. El círculo  
 tiene un área determinada. El tiempo circular se convierte así  
 en el símbolo mismo de la finitud y de la contingencia. El tiempo  
 es ciertamente el mismo símbolo del ser, es su apariencia, su  
 vestimenta. Todo el círculo temporal es algo así como la proyec-  
 ción de un punto intemporal que podría ser representado por el  
 centro mismo del círculo. Visualizado de esta manera se comprende  
 que la máxima característica de lo intemporal no sea la trascen-  
 dencia, sino la inmanencia.

~~El centro del círculo o punto intem-  
 poral que da origen al círculo, no es el círculo, pero tampoco  
 está fuera de él.~~

Es instructivo observar el valor de  
 las metáforas (1). La circularidad del tiempo sugiere en la  
 India, precisamente la imagen de su finitud e incluso, como ve-  
 remos, de su no repetibilidad. Lo infinito para ex<sup>s</sup>istir, esto  
 es, para emerger al mundo, necesita cabalmente recubrirse de una

(1) Cf. la esfera de Parménides y el tiempo cíclico de los griegos, por ejemplo.

*sugiere un  
 círculo, es  
 decir,*

vestimenta temporal. El tiempo no es el 'lugar' por donde transitamos hasta llegar a un fin, sino que es la misma envoltura que nos limita, el mismo ropaje que nos hace visibles y en cierta manera nos individualiza.

El tiempo es único, precisamente porque es finito. Es aquí donde el símil ha sido malentendido frecuentemente por interpretarse fuera de su propio contexto. Circularidad no significa repetición. El tiempo <sup>circular es tan</sup> ~~no es~~ <sup>como el lineal</sup> irrepetible. Utilicemos el mismo símil para ilustrar este punto. Sea un punto A de la circunferencia temporal e imaginemos que después de un período determinado, esto es, de un ciclo temporal, se vuelva, por 'segunda vez', al mismo punto, que podemos llamar A'. Ahora bien, la circularidad del tiempo nos dice, precisamente que A es idéntica a A'. En efecto, si el tiempo es la situación en la circunferencia, no hay nada temporal que pueda diferenciar A de A'. No hay segunda vez, ni distinción posible. Los dos momentos son el mismo. No es, pues, que yo vuelva y revuelva, gire y repita el mismo ciclo cósmico un número ilimitado de 'veces', porque todas ellas son <sup>la</sup> idénticas <sup>vez</sup>. No hay repetición; hay sólo continuación. Esto es lo que la visión popular subraya: que nada se pierde en el orden karmático, que todo vuelve y en cierta manera se conserva, pero en un distinto sujeto, en un nuevo y diferente portador; sin <sup>re</sup>petición, por tanto. El haber confundido la circularidad samsárica, esto es, de los elementos temporales, con la repetición del sujeto es lo que ha originado la confusión existente en oriente y occidente sobre la llamada transmigración. Todo transmigra excepto el sujeto transmigrante, que para una

psicología elemental es el ego psicológico, para una antropología filosófica la característica de la unicidad de la personalidad y para una interpretación teológico-vedántica es Īśvara, el mismo Señor del universo, Dios mismo, el sujeto de todo cambio (1).

Este es el verdadero lugar del rito. La apariencia <sup>externa</sup> del acto ritual <sup>Toma la forma</sup> ~~de una repetición~~ y a lo más ~~de una conmemoración~~, pero lo que el rito pretende es mucho más. Y, por eso, dicho sea de paso, el rito excluye los 'mirones', los no iniciados, porque viendo no ven y observando se engañan. Lo que el rito quiere conseguir es precisamente esta victoria sobre el tiempo, reconquistando el núcleo intemporal de la realidad. <sup>Que este último</sup> ~~que~~ venga 'hipostasiado' en un inicio mítico, en tiempo especial, en una escatología peculiar o en una salida de toda temporalidad, poco importa para el caso. *Lo importante es que el*

~~El tiempo es el símbolo de la realidad intemporal, acabamos de decir. Pero el símbolo no es otra realidad ni tampoco la realidad, sino el símbolo de la realidad, la realidad como símbolo, su apariencia, esto es, su aparecer, su manifestación. Para llegar a la realidad no hay, pues que abandonar el símbolo para alcanzar otra cosa, sino que hay que reconocer al símbolo como tal, esto es, como apariencia de la realidad, hay que romperlo como realidad, y será así el símbolo roto el que nos abra a la realidad. No es siguiendo el tiempo hasta el final como llegaremos a lo eterno, como si éste estuviera 'después' de lo temporal, sino rompiendo el círculo como descubriremos la eternidad. El tiempo está ahí precisamente para romperlo, para trascenderlo. No es hacia el futuro hacia el que~~

(1) Cf. el famoso texto del SANKARA-Bhāṣya, I, 1, 5: satyam neśvarad anyah saṁsāri, "no hay, en verdad, otro transmigrante que el Señor." cf. mi comentario en "The Law of Karma and The

el símbolo es el tiempo que termina al tiempo

His "Historical Dimension of Man" in Philosophy East and West, XXII, 1 (1972), pp. 43.

acto primordial se represente, esto es, que se vuelva realmente presente -- que haya 'presencia real'-- en el acto de presencIALIZACIÓN ritual. Sin contemporaneidad, y por tanto presencia de la totalidad del tiempo en el acto presente del culto, no hay ~~XXXXXXXXXX~~ ~~XXXXXX~~ verdaderamente rito.

El tiempo es el símbolo de la realidad in-temporal, acabamos de decir. Pero el símbolo no es otra realidad ni tampoco la realidad, sino el símbolo de la realidad, la realidad como símbolo, su apariencia, esto es, su aparecer su manifestación. Para llegar a la realidad no hay pues, que abandonar el símbolo para alcanzar otra cosa, sino que hay que reconocer al símbolo como tal, es decir, como apariencia de la realidad; hay que romperlo como 'realidad'; y será así el símbolo roto el que nos abra a la realidad. Es el sacrificio en el tiempo el que redime al tiempo (1). No es siguiendo el tiempo hasta el final como llegaremos a lo eterno, como si éste estuviera 'después' de lo temporal, sino rompiendo el círculo como descubriremos la eternidad. El tiempo está ahí precisamente para romperlo, para trascenderlo. No es hacia el futuro hacia el que

---

(1) Cf. Eph. V, 16; Col. IV, 5

tiende el hombre sino hacia su liberación aunque ésta se realice en el tiempo y con él. No es el progreso lo que cuenta sino la perfección, la realización, la ruptura de la envoltura. Esto significa que además del dinamismo meramente cósmico o temporal de seguir el círculo, hay otra fuerza en el hombre que le impele a trascender el tiempo, a romper el círculo, a abandonar la circunferencia. Si se rompe el tiempo lineal, lo que resulta es aún una línea y por tanto es aún tiempo; si se rompe la circunferencia ya no hay más circunferencia y por tanto tiempo. Es en la salida del tiempo donde se encuentra la liberación. Esto es lo que vamos a ver de una manera más concreta examinando la experiencia temporal de la civilización tradicional de la India, viva aún en las generaciones actuales a las que ya hemos hecho alusión.

→ 30,1

~~V. Aproximación fenomenológica~~

2015 →

Aunque el conocimiento por contraste y diferencia no sea la única forma de llegar a una cierta inteligibilidad, utilizaremos este procedimiento por ser la característica dominante de la ciencia moderna. Notaremos así tres ausencias significativas en la vivencia de la temporalidad en la India comparada con la común experiencia del tiempo en un mundo occidental tecnologizado. Acaso este último ha ganado en discriminación o perdido en profundidad, pero nuestro empeño ahora es meramente fenomenológico. En el fondo esta ausencia constituye una sola característica que se deriva de la vivencia del tiempo cíclico, pero la dividimos tripartitamente para mayor claridad.

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como de un círculo cerrado nos libra de la obsesión del presente, como si en un presente meramente temporal se pudiera tener la totalidad de la experiencia humana. Habría que notar aquí que hay dos maneras de vivir el presente: una como un momento escogido y privilegiado en el acontecer temporal y otra como la concentración de todo tiempo (pasado y futuro) a la vez que su perforación en un presente tempiterno (1).

\* \* \*

---

(1) Los dos presentes aparecen muy claramente en el doble sentido del 'Augenblick' de Fausto en su promesa a Mefistófeles:

"Und Schlaga auf Schlag

Werd'ich zum Augenblick sagen:

Verweile doch! Du bist so schön!

Dann magst du mich in Fesseln schlagen,

Dann will ich gern zugrunde gehen!" (Faust II, 1699 - 1703)

y en su última oración antes de su muerte:

"Zum Augenblicke dürfte ich sagen

'Verweile doch, du bist so schön!'

Es kann die Spur von meinen Erdetagen

Nicht in Nonen untergehen. --

Im Vorgefühl von solchem hohen Glück

Geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick." (Faust II, \*\*

11581 - 11586)

En la primera fase el presente es meramente temporal, excluye el pasado y desprecia el futuro. En la segunda fase, el "momento" es transtemporal, tempiterno y abrazando los tres tiempos los transcende sin negarlos.



Quizá sea útil recordar que este estudio no pretende presentar toda la problemática sobre el tiempo, ni tampoco defender a ultranza la concepción circular del tiempo. Quería solamente ofrecer el ejemplo del tiempo cíclico y presentarlo como congruente, aunque acaso no sea satisfactorio como tampoco el linear. En el fondo todas las metáforas son imperfectas. Tanto la circularidad como la linearidad poseen una referencia espacial que no se aviene con la especificidad del tiempo. En rigor, el tiempo es irreducible al espacio y las metáforas espaciales impiden comprender uno de los caracteres más fundamentales de la realidad temporal, a saber, la acumulación temporal, esto es, el carácter de distinta densidad que los seres temporales presentan en función de la 'cantidad' de tiempo que hayan asimilado.

#### V. Aproximación fenomenológica

Aunque el conocimiento por contraste y diferencia no sea la única forma de llegar a una cierta inteligibilidad, utilizaremos este procedimiento por ser la característica dominante de la ciencia moderna. Notaremos así tres ausencias significativas en la vivencia de la temporalidad en la India comparada con la común experiencia del tiempo en un mundo occidental tecnologizado. Acaso este último ha ganado en discriminación o perdido en profundidad, pero nuestro empeño ahora es meramente fenomenológico. En el fondo esta ausencia constituye una sola característica que se deriva de la vivencia del tiempo cíclico, pero la dividimos tripartitamente para mayor claridad.

Unas cuantas pinceladas descriptivas nos van a permitir ser más breves que si ~~hicieramos~~ <sup>emprendiéramos</sup> un estudio abstracto.

a) El tiempo de espera.

En la vida cotidiana se tiene que esperar una visita que no <sup>viene</sup> ~~aparece~~, un autobús que no llega, o ~~una visita que no llega~~. "Quien espera, desespera" reza el refrán castellano, pero el hombre medio indio, ni espera, ni desespera. No se pone impaciente porque no se aboca nerviosamente a <sup>un</sup> ~~un~~ inseguro ~~tiempo~~ tiempo futuro en el que el acontecimiento se 'espera' que se realice. No se espera porque no se elimina, consciente o inconscientemente, el tiempo presente.

No se trata solamente de que a la pregunta de 'a qué hora llega el tren' el maletero, que es quien <sup>te</sup> mejor lo sabe, responda invariablemente que 'por la mañana' o que 'pronto'. Ni tampoco de que el empleado de la compañía de aviación responda de la manera más natural, al poco menos que desesperado turista, que 'descanse y lo pase bien' porque aquel día el avión no sale. No es cuestión de simples anécdotas, sino de algo más profundo. Se trata de una vivencia no funcional del tiempo. En cierta manera se trata de una vivencia señorial del mismo, puesto que el tiempo no se pone al servicio de otra cosa.

No hay, en el fondo, tiempo de espera. No, porque no se desee que el acontecimiento no se produzca, sino porque aquel momento determinado, importante como puede ser para mi vida (me van a dar trabajo, voy a preparar el matrimonio de mi hija, a hacer un negocio...), no es temporalmente independiente y por tanto desgajable, del momento concreto en el que

Y sin necesidad personal de presentar excusas

Como si el tiempo fuese función sólo de lo que yo sé con el esperar.

sucede. El tiempo no es un raíl <sup>por</sup> donde los acontecimientos pueden llegar con retraso. El ~~coeficiente~~ temporal es intrínseco al acontecimiento mismo. Por ésto, incidentalmente, no hay tanto interés en datarlo, esto es, en referirlo a un tiempo <sup>ideal</sup> (irreal) de coordenadas cartesianas. La historia no es una sucesión de fechas, sino conexión entre acontecimientos. Cada cosa lleva consigo su propio tiempo. Se puede desear que el tren llegue antes o que llegue a su hora, pero no se puede esperar el encuentro, el beso, la transacción con la persona que va en el tren, porque aquel acto lleva consigo su propio tiempo y quererlo adelantar es idealizarlo, convertirlo en sueño irreal. Yo puedo desear que el sol salga antes de su tiempo en una noche de insomnio, pero no puedo esperar que amanezca y seguir descansando en las tinieblas de la noche. No se puede esperar que salga el sol en la noche. El encuentro con el sol lleva consigo su tiempo de luz.

No hay momentos intersticiales para llenar huecos. Cada acontecimiento tiene su tiempo. De ahí que por el tiempo de cada cosa se pueda conocer la faz de los acontecimientos. ¿No es ésta la justificación de la astrología en la India? La armonía antropocósmica consiste en que al orden subjetivo de tener un tiempo para cada cosa, le corresponde el principio objetivo de que cada cosa existe en su tiempo.

No hay pasatiempos, porque en rigor el tiempo no pasa. Suceden acontecimientos más o menos importantes y con ellos se escurre su propio tiempo. El juego en la India no es un pasatiempo, sino un tiempo muy especial. En ~~cierta~~ ~~el juego se vive el~~ ~~tiempo, esto es, el pre-~~

sente sin lastre de pasado ni desazón de futuro. El juego no es un pasatiempo, aunque en el juego se 'mate el tiempo' teleológico y vacío.

Puede darse que esta actitud sea posible porque el tiempo 'libre' y el tiempo 'posibilidad' no cuenta, porque el tiempo no se haya (aún) monetizado ni cuantificado, de manera que, 'esperar' unos minutos o unas horas, con tal que uno esté confortablemente instalado, no tiene importancia alguna. Pero puede también ser que, ello se deba a esta otra visión de las cosas como inseparables del tiempo en el que suceden. Igualmente puede darse que una tradición religiosa que no espera ningún Mesías, ni ansía salir de Babilonia para ir a la patria en donde leche y miel fluyen para todos, no haya desarrollado el sentido de temporalidad como el campo formal de posibilidades que la actividad creativa del hombre puede convertir en hechos (históricos). Pero también puede ser que ello se deba a una vivencia tanto del presente como de la realidad en una profundidad trans-temporal que permite descubrir que el tiempo posibilidad es infinitamente inferior al coeficiente de realidad inherente a lo que de hecho sucede. Pero no es de nuestra incumbencia ahora explorar las causas del hecho, a mi parecer inconcuso, de la ausencia de desesperación por el retraso de las cosas y la ausencia del mismo sentido de la espera ①

b) El tiempo perdido

Una gran parte del esfuerzo 'educativo' del sistema escolar más o menos copiado de los esquemas occidentales --y la fenomenología no emite juicios de valor-- consiste en inculcar a los estudiantes un sentido de responsabilidad unido a una conciencia de no perder el tiempo. Ahora bien, quien

① → 32, 2

(1) Cf. Los interesantes puntos de contacto que ofrece el estudio de PEDRO LAIN-ENTRALGO, La espera y la esperanza, Madrid (Revista de Occidente), 1957.

haya vivido en alguna ~~universidad~~ universi<sup>dad</sup> del país, verá con asombro y /o desmayo (según los casos) la dilapidación más generosa del tiempo. Y no digamos nada de la vida cotidiana cuando no está bajo la compulsión del trabajo. Lo que ocurre es que la misma frase carece de sentido. Se puede perder una sortija, se puede estropear un aparato, se puede malbaratar un proyecto, pero el tiempo no se puede perder, así como no se pierde la luna o no se pierde el sufrimiento.

Para que se pueda perder el tiempo, el tiempo tiene que ser algo en sí mismo o capaz de desgajarse de los acontecimientos a los que está adherido. Ahora bien, hemos visto que éste no es el caso. Si tuviésemos que hacer una abstracción para llegar a una cierta inteligibilidad y formular en términos ajenos lo que sucede en la experiencia del tiempo en la India podría hablarse de una cierta ley de la conservación del tiempo, así como hay una ley de la conservación de la energía. En y con este tiempo abstracto pueden hacerse diversas cosas, buenas y malas, productivas y destructivas, pero el tiempo parece estar siempre ahí a nuestra disposición, sin prisas ni ajetreo, como si siempre hubiera tiempo para todo. "No por mucho madrugar amanece más temprano". Yo ~~escandalicé~~ <sup>escandalicé</sup> (una vez <sup>a</sup> un 'discípulo' en la India porque no pudo comprender que yo pusiese una cierta resistencia a consagrarle las veinticuatro horas diarias. ¿Qué tenía yo que perder si él me dejaba hacer lo que yo quisiera con tal de que compartiéramos todo el tiempo? ¿Podía yo decirle que perdía el tiempo estando con él? ¿Tenía sentido convencerle de que él 'aprovecharía más el tiempo' estando solo o alejado de mí? Otro ejemplo: 'Maestro, hace tres años que te sigo y aún no he encontrado

nada. '¿Es que has perdido algo?' fué la desarmante respuesta del maestro.

El haber podido hacer una cosa mejor en vez de la que hicimos, y, por tanto, la convicción de la propia responsabilidad, no tiene que ver con la idea occidental de haber perdido el tiempo al no haberlo aprovechado para hacer lo mejor. No hay un tiempo newtoniano, 'cajón de sastre' (o sensorio divino) en donde los acontecimientos se desenvuelven. Hay acontecimientos y cada uno de ellos lleva su propio afán y su propio tiempo.

~~había~~  
~~la misma~~. '¿Es que has perdido algo?' fue la desarmante  
 respuesta del maestro.

En el fondo, el tiempo, no se pierde porque no puede perderse; como la energía: sólo se transforma. El tiempo se vive de una forma u otra. No hay pues, que temer ni que tener inquietud. Nadie puede robarlo, ni siquiera la muerte, como aún veremos. Hay tiempo para todo, incluso para morir.

### c) El tiempo acelerado

No se puede hacer crecer una flor más aprisa tirando de las hojas. Y si en algún momento se ha conseguido hacer caminar al tiempo más aprisa que al de su ritmo natural, hay algo así como una elasticidad del tiempo que hace que vuelva luego, de rebote, a ir más despacio, como para recuperar su ritmo y restablecer el equilibrio. No pude convencer a mis vecinos que el precio del avión era más caro que el del tren porque aquél iba más aprisa. Por fin me concedieron que, pudiera ser más caro porque era más cómodo; algo así como un asiento de primera y otro de segunda clase, aunque ambos lleguen al mismo tiempo.

Hay, ciertamente, distintas velocidades y cada cual tiene la suya, pero lo que no puede aceptarse es la aceleración. Se podría decir que el paisano indio tiene la intuición relativística de que cuanto más aprisa se va, más disminuye la masa que camina. Que el tiempo pueda acelerarse significa que las cosas pueden empequeñecerse, que lo artificial pueda penetrar hasta las entrañas mismas de lo natural. Se pueden acelerar partículas elementales, pero ¿qué ocurriría si se acelerasen ~~partículas~~



elementos

~~los~~ fundamentales, como el sol, la luna y los demás planetas?  
¿Podríamos hacer girar la tierra alrededor del sol con aceleraciones a nuestro arbitrio?

En otro lugar intenté mostrar cómo la aceleración del tiempo es una característica propia del instrumento de segundo grado y cómo la materia elemental posee un grado de <sup>bilidad</sup> ~~aceleración~~ muy superior a la orgánica y ésta que la vital y ésta que el hombre. ~~Toda aceleración tiene un umbral de aceleración que depende de la entidad acelerada.~~

La máquina de segundo grado acelera el tiempo y, acelerándolo, cambia la misma estructura de las cosas. También aquí un cambio cuantitativo produce una transformación cuantitativa. No es de extrañar que un instinto de conservación de la propia identidad ofrezca resistencia a tales variaciones exógenas. Con otras palabras: hay un umbral de aceleración propio para cada clase de ser, traspasado el cual sobreviene la muerte o una mutación del cuerpo acelerado. La aceleración del tiempo en la civilización tecnológica ha creado ya un híbrido mecánico-humano, muy visible en el 'ciudadano' de las grandes capitales, que representa una mutación con respecto al ser humano, representado por el 'pueblerino', que no ha sufrido esta transformación. No se pueden acelerar los ritmos impunemente. Y la pregunta inescapable es la de saber si la tal aceleración es una necesidad cultural universal o un crecimiento canceroso o, acaso, una fase intermedia. En todo caso, un diagnóstico adecuado <sup>sería</sup> de la mayor importancia (1)

---

(1) Cf. mi contribución al volumen del Coloquio editado por E. CASTELLI, Técnica e casística. Padova (CEDAM), 1964: "Technique et temps: la technochronie", pp. 195-229, publicado luego como libro en castellano: Técnica y tiempo. Buenos Aires (Columba) -Colección "Esquemas" Nr. 72- 1967.

Se podrá decir que estos caracteres son comunes a toda civilización predominantemente agraria y que hasta que la máquina no introdujo la aceleración <sup>caracteres constitutivos</sup> estas ~~caracteres~~ también la mentalidad del occidente pre-técnico. Se podrá observar que el tiempo de las estaciones y el de la experiencia agraria es un tiempo cíclico también. Todo esto no haría sino abundar en (favor: ~~de~~ nuestro) ~~carácter~~ que el tiempo cíclico dista mucho de ser una aberración. ~~una aberración.~~

Una diferencia, sin embargo, convendría notar. Así como una determinada cuerda vibra <sup>con</sup> ~~por~~ una determinada resonancia, pero si la vibración originaria es demasiado grande la cuerda resonante permanecerá en reposo; análogamente, la paulatina transformación de occidente, <sup>a lo largo de</sup> ~~en~~ un par de siglos, ha permitido al alma occidental el vibrar cada vez a un ritmo mayor sin romperse, mientras que si todo se hace de sopetón en escasamente un par de generaciones nada tiene de asombroso que la cuerda resonante se rompa o se paralice. Y la situación actual de la India no parece dejar otra alternativa: <sup>o perder su identidad rompiéndose o paralizarse engan-</sup> ~~chándose a remolque de una tecnología forastera.~~

x x x

¿Qué es, pues el tiempo, que, en un caso parece ser el portador de la esperanza humana y el mismo instrumento de la salvación y en el otro el mismo símbolo de la ni-  
#  
miedad y caducidad de las cosas y el mismo obstáculo para la liberación?

Fieles a nuestro método no vamos a dar una respuesta ~~abstracta~~ abstracta a la pregunta, sino a seguir intentando reproducir la vivencia profunda de la India tradicional, para poder así afrontar el primer e inescapable interrogante que nos hemos planteado: ¿qué ocurre con esas masas hambrientas y

harapientas de nuestra misma especie y de nuestro mismo planeta?  
 ¿Vamos a decirles que se rebelen y se sacrifiquen para un futuro  
 al que ellos, ciertamente, no llegarán? ¿Vamos a predicarles re-  
 signación por incapacidad de encontrar otra solución? ¿Qué sentido  
 tiene el Tao Te Ching cuando dice:

"La miseria descansa sobre la felicidad  
 La felicidad descansa sobre la miseria?"  
 (1)

## VI. La cuestión teo-sociológica

Lo dicho basta como un botón de muestra para darse cuenta de la angustiosa e insoslayable cuestión. Pertenece a la <sup>enc</sup>incumbia del teólogo plantearla con toda su fuerza. Una tercera parte o quizá una mitad de la humanidad, no posee una vivencia del tiempo linear, no es sensible al futuro ni a la historia y si algún deseo tiene de liberación no es el de verse 'libre' para trabajar y para dedicarse a tareas mundanas sino para librarse del peso de la existencia temporal y liberarse de la impronta del tiempo sobre ellos.

Repito que el problema es grave y que el equilibrio es delicado. No afirmo que no sea urgente una liberación social y justicia política, que no haga falta una transformación radical de la sociedad, aún al ~~el~~ precio de tergiversar el status quo existente, pero sí sostengo que la superimposición de simples medidas exógenas no es una solución y que una buena parte de los portavoces de estas masas 'iliteratas' y 'pobres'

---

(1) Tao-Te-Ching, LVIII

no son sus representantes reales, salvando la buena intención y aún la posibilidad de que tengan razón en mucho de lo que dicen. Más aún, defiende que el problema es mucho más hondo que el de una cuestión técnica de mejor reparto de bienes, puesto que se trata de la salvación, liberación, plenitud, felicidad, paz o como <sup>denominase</sup> quiera ~~el~~ el destino final de estas gentes contemporáneas nuestras que no pueden esperar tiempos mejores ni soluciones meramente temporales ~~que~~ porque ni los tales tiempos les llegarán ni las tales soluciones las alcanzarán (1).

El dilema planteado al principio permanece en pie. Tanto la llamada civilización tecnológica moderna como la judío-cristiana-marxista <sup>contemporánea</sup> sea cual fuere el vínculo que las une, ambas a dos <sup>tienen</sup> ~~otra~~ <sup>concepción del</sup> tiempo y en su contacto con ellas que la de otras culturas

(1) Es interesante observar que, aparte de causas inmediatas de alianzas políticas, los países llamados en vías de desarrollo, en la reciente Conferencia Mundial sobre la Población celebrada en Bucarest del 19 al 30 de agosto del 1974, coincidieron en que no se puede aislar el problema de la población y resolverlo por sí solo, con la consiguiente impaciencia de los países del 'primer mundo, cuyas propuestas eran cartesianamente 'efectivas' y 'concretas' porque técnicamente no se iban 'por las ramas' sino que iban directamente 'al grano'. Creo que, políticas aparte, se puede ver, también aquí, la divergencia entre dos mentalidades. La una sigue el método 'científico', ya formulado por Descartes, de aislar un problema para resolverlo, la otra prefiere el enfoque global de una visión de conjunto que sólo tiene visos de éxito si la realidad no está hecha de compartimentos estancos sino de relaciones constitutivas.

O eliminar, de una forma u otra, a los 'parásitos' humanos que sufren cruel e inmitablemente o encontrar una solución real para ellos (y no sólo para sus nietos).

~~introducen~~ introducen, con su potencia desmesurada, material o espiritual, otra concepción de la realidad temporal que una vez penetra en otras regiones <sup>culturales</sup> descoyunta las fibras más profundas del organismo receptor.

En épocas de moniformismo cultural (un rey, un imperio, una religión, una iglesia, una civilización), de una forma más o menos delicada y diferenciada, se decía que la 'otra' concepción era sencillamente errónea y tenía que dar lugar a la 'verdadera' forma de vida, de pensar o de creer. Y acaso sean aún restos de antiguas formas de pensar monopolizantes los que una cierta mentalidad técnica parece ~~conservar~~ <sup>conservar</sup>, a saber, <sup>la creencia</sup> que ella es la forma universal y valedera de convivencia humana. Tengamos en cuenta que un pluralismo controlado, ni que sea sólo intelectualmente

por los 'pluralistas' no es un verdadero pluralismo. El pluralismo, a diferencia de la pluralidad, pertenece al orden del mito. Por eso se le destruye cuando se le quiere justificar racionalmente — con el logos.

x x x

¿Qué hacer? Y <sup>como</sup> evidentemente, la ortopraxis requiere aquí la ortodoxia: ¿Qué pensar? Tres contestaciones negativas son ~~inaceptables~~ inaceptables, porque se niegan a sí mismas.

a) Una primera respuesta parece a todas luces incongruente: no pensar los problemas, no preocuparse por ello y, por tanto, no hacer nada dejando que las cosas se arreglen o desarreglen por ellas mismas. Una tal actitud equivale a un pecado capital en contra del hombre y su dignidad; la inhibición es un crimen de lesa humanidad. No tomar una decisión es ya comprometerse con una decisión determinada. Un supuesto liberal 'laissez faire' no es solución porque contradice las mismas condiciones de la acción libre: no deja hacer.

b) Una segunda respuesta también parece inconvincente: hacer, lanzarse a la acción sin pensar. Ello no sólo puede ser contraproducente, sino que además es imposible. Toda

acción contiene implícitamente un esquema de pensamiento que la sustenta. Una praxis desprovista de teoría no existe en el hombre, y si esta última no se explicita, ello lleva consigo el desbocamiento de las intenciones subyugadas y el desenfreno de los pensamientos reprimidos o simplemente la esclavitud de condicionamientos previos y tradiciones anquilosadas. Ello lleva a la ideología en el sentido peyorativo de la palabra. *La revolución por la revolución sólo nos puede 'revolver' al punto de pistola - y hacemos sufrir en vano.*

c) Una tercera respuesta también parece inadecuada: pensar sin hacer, limitarse al diagnóstico, a la 'fenomenología', a la 'contemplación'. Ello es igualmente nocivo e inaceptable. En primer lugar representaría una ofensa y una burla a la situación humana de emergencia en la que nos encontramos; lo que equivale a decir que un tal pensar sería éticamente reprochable. Pero, en segundo y más importante lugar, porque el tal pensar no sería un pensar verdadero de una situación real. La situación humana no es un caso que pueda estudiarse in vitro, ni ~~comprenderse~~ fuera de ella sin participación o <sup>sin</sup> ~~compromiso~~ <sup>etense</sup> en los afanes de nuestro tiempo. Esto no significa que no se reconozcan grados de participación y de compromiso. Pero quien no sienta en su propia carne ni esté comprometido en su propio espíritu ~~en~~ la situación del hombre contemporáneo, no posee los datos del problema ni el equipo mental para plantearlo. ~~Esto~~ <sup>Esto</sup> no significa desconocimiento de la necesidad de la distancia crítica ni de la dimensión de contemplación, de teoría, que tal empresa requiere. El templum desde donde ver el vuelo de los pájaros augurales, no puede estar en tierra de nadie ~~ni~~ <sup>aislado</sup> ser un castillo de marfil ~~aislado~~ de los ajetreos humanos. Distancia crítica no significa aislamiento, ni serenidad contemplativa, enajenación

o indiferencia. 'Universidades' de puros 'intelectuales' y 'monasterios' de meros 'espirituales' son formas parasitarias cuyos diagnósticos son una simple ofensa a la realidad de la que se sustentan.

Otras alternativas más positivas se presentan con mayor verosimilitud. También aquí la división más amplia me parece ser tripartita: a) tecnificar al mundo; b) desarrollar una coexistencia pluralista; c) buscar una nueva solución.

a) La primera respuesta parece ser la que de hecho ha tomado la iniciativa. Desde que en Europa primero, y en Norteamérica luego, la civilización tecnológica se desarrolló, ésta ha ido paulatinamente invadiendo otros continentes, por lo general con la más sincera bienvenida por parte de las minorías que tenían el poder ~~político~~ política de los pueblos en cuestión.

A estas alturas, esto es, después de una experiencia de por lo menos un par de generaciones, se empiezan a dejar oír voces cada vez más numerosas y fuertes, de uno y otro lado, que disienten de una tal política. La misma experiencia occidental se ha vuelto Por una parte, agudamente crítica de sus mismas soluciones y los representantes de otras culturas por otra parte, han empezado también a darse cuenta de que la civilización tecnológica no era sino una nueva forma, y más sutil, de colonialismo.

La <sup>confianza</sup> ~~en~~ (en la Ciencia y en la Tecnología empieza a bambolearse, tanto en sus productores como en sus consumidores. La resquebrajadura es doble: en su punto de partida y en su término de llegada. <sup>Estudiando su origen</sup> ~~El~~ <sup>se descubre algo</sup> hombre ~~es~~ más que un simple homo mensurans atque faber. Una simple concepción 'científica' <sup>estudiando además</sup> del universo ~~deja~~ incompleto al ser humano. Pero ~~los~~ mismos resultados ~~que~~ <sup>de la 'ciencia' se descubre</sup> una visión tecnológica del mundo no consig<sup>e</sup> los efectos propuestos por no poder ~~computar~~ <sup>incluir ni asimilar</sup> (en sus cálculos datos imponderables e inmensuales que pertenecen también a la condición humana. El fenómeno

La 'ciencia' no  
cubre muchos  
aspectos igualmente  
reales del  
universo

ha sido suficientemente estudiado para que necesitemos insistir sobre él. La tecnología, <sup>en la práctica</sup> ~~de hecho~~, no ha resuelto, y se empieza incluso a dudar que <sup>ni siquiera en teoría</sup> pueda resolver, los problemas humanos más fundamentales.

b) Una segunda respuesta parece adquirir más fuerza debido al poco éxito de la primera tentativa. Africa, Asia sobre todo, y de una manera muy propia también América Latina, y dentro de los países socialistas el movimiento es también detectable, así como en el mismo seno de los países llamados desarrollados por parte de sus regiones menos 'privilegiadas'; todas estas culturas y subculturas están descubriendo que sus propias tradiciones son algo más que un mero folklore de museo o de día de fiesta y han empezado a pensar en la posibilidad de una coexistencia pluralista entre los dos sistemas, la tecnología por una parte y la cultura regional por la otra. Se habla aquí de pluralismo y de tolerancia. En el mejor de los casos la ciencia y la tecnología se pondrían al servicio de otras civilizaciones además de aquella que las ha visto nacer.

Pero también aquí empiezan a oírse caute-  
 las en contra de un optimismo demasiado ingenuo. La coexistencia sólo es posible si los niveles de la existencia son homogéneos. En caso contrario el pez grande se come al pequeño: la civilización más potente, más cómoda, más atractiva, más fácil o si se quiere, superior, domina y suplanta a la otra. El sueño de que los valores de la ciencia y de la técnica <sup>sean</sup> ~~sean~~ universales y por tanto universalmente asimilables y universalmente compatibles, empieza a descubrirse utópico. Un conocimiento más profundo de las culturas humanas demuestra que no hay valores neutrales y que la



llamada era tecnológica moderna es hija directa de una determinada civilización que presupone una <sup>cierta</sup> concepción ~~de~~ de la vida, que con razón o sin ella, dista mucho de ser universal. Para aceptar la tecnología y para ser creador en ella, por ejemplo, se debe tener una idea del hombre, de la materia, del tiempo y del espacio a la par que de la sociedad, que distan mucho de ser las concepciones que otras tradiciones han cultivado hasta ahora. Acaso debamos reformar y perfeccionar la primera solución, una vez ~~hemos~~ <sup>hayamos</sup> aprendido sus fallos, pero la utopía de una posible convivencia de ~~estas~~ visiones de vida sustancialmente diferentes debe descartarse ~~como fórmula viable. Quizá pueda justificarse como transición necesaria para modificar a la técnica y preparar una nueva simbiosis. Hay que estudiar las condiciones de viabilidad para que no nazca un monstruo.~~

Però hay

c) Una nueva solución es una palabra vana si no se vislumbran, por lo menos, las líneas generales en las que buscarla. Es una tarea aventurada, pero tanto la crisis ecológica como las dos crisis sociológicas apuntadas, esto es, el doble desengaño de países 'desarrollados' y 'por desarrollar': de que la técnica moderna va a procurar a la humanidad una etapa de paz y justicia, parecen preparar el terreno para la búsqueda de una nueva solución que integre las distintas experiencias de la humanidad. Puntos positivos van emergiendo en la conciencia mundial: un cierto código ético parece imponerse más y más por sí solo, una serie de procedimientos comunmente aceptables parece también surgir, aunque lentamente, en la conciencia universal. Diálogo, mútua confianza, ecumenismos de todo tipo, encuentro entre religiones, etc., todo está a la orden del día. Y aunque muchas

veces <sup>sean</sup> ~~de~~ sólo <sup>giros</sup> ~~de~~ lenguaje poco menos que a la moda, este mismo hecho es ya suficientemente significativo de que el lenguaje contrario de monopolio de la verdad, de depositario único del bien y de propietario exclusivo de las riquezas materiales no pueda por más tiempo ser sostenido sin una instintiva reacción negativa <sup>por parte</sup> de una inmensa mayoría de los hombres.

Estamos aún muy lejanos de una tal solución. Existe esperanzadoramente una buena voluntad y un deseo genuino de comprensión y de síntesis armónica, pero además de los intereses creados y de las inercias históricas de peso desmesurado, hay también problemas teóricos por explorar. No tenemos aún un lenguaje común (no se trata de una sola lengua, evidentemente), no se ha estudiado <sup>aun</sup> suficientemente una hermeneútica diatópica que permita la interpretación correcta de culturas y formas de vida que hasta ahora han permanecido en topoi por lo general o mutuamente mal comprendidas o relegadas a segundos planos. No se trata de postular una filosofía mundial o una religión única o una cultura homogénea, pero sí de crear un complejo mítico (no encuentro otra formulación más breve) en el que participen todos los hombres de nuestro planeta sin que esto signifique <sup>una</sup> reducción <sup>del ser humano</sup> a un mínimo común denominador de necesidades elementales, importantes y primarias como éstas son.

Ayudar a la emergencia de una nueva solución positiva es la razón misma de este estudio. Y dentro de esta perspectiva podemos ahora abordar el problema concreto que nos planteamos al inicio.

## VII. El problema teológico

Podría presentarse el problema teológico, en toda su crudeza, de la siguiente manera:

En el mundo hay sufrimiento, injusticia, desorden o, si se quiere, pecado. Un gran movimiento se ha producido en occidente que, más o menos velada o explícitamente, pretende aportar una solución: la civilización <sup>tecnocientífica</sup> ~~tecnológica~~. Esta visión del mundo está de hecho <sup>sostenida</sup> ~~basada~~ por dos ideales, que le confieren el dinamismo a todas luces observable: un ideal más o menos espiritualista perteneciente al grupo de las religiones abrahámicas y otro ideal, más o menos materialista o humanista, perteneciente a la mencionada secularización <sup>moderna</sup> ~~moderna~~. De hecho, los principales propagadores de la civilización técnica son creyentes judío-cristianos o humanista-marxistas concediendo un margen de flexibilidad y de interferencia. Ambos <sup>ideales</sup> ~~ideales~~, en última instancia, no son sino manifestaciones de una misma 'alma'. <sup>Es significativo observar que tanto</sup> El 'primero' <sup>como</sup> el 'segundo' mundo coinciden en que ambos exportan y usan la civilización tecno-científica. No creo que el movimiento proveniente del Japón pueda considerarse de momento como una excepción, puesto que la ideología que hasta ahora sus portadores representan no varía de las reglas del juego que acabamos de describir. Con el tiempo las cosas podrían cambiar, pero la mutación (todavía) <sup>p</sup> no se ha producido ①.

Es evidente que, desde otros puntos de vista el judeo-cristianismo y el marxismo-humanismo son distintos entre sí, pero desde la perspectiva que nos ocupa todos ellos poseen una estructura similar. <sup>Entre otras cosas, por ejemplo,</sup> todos ellos poseen una concepción lineal del tiempo. Hasta qué punto esta concepción les sea esencial, es decir, si es posible concebir, por ejemplo,

una concepción similar de la historia.

→ (1) Hace unos años hice un viaje de estudio al Japón  
y luego lo he podido comprobar en siguientes visitas  
para preguntar a los <sup>distintos</sup> representantes de la vida  
japonesa si aconsejarían a la India a seguir  
el camino nipón de la tecnificación. Con  
sorpresa, no sólo recibí ~~una~~ <sup>las</sup> fogosísimas respuestas  
afirmativas, sino que pude comprobar el  
profundo grado de equivocación cultural de  
ese país. ~~comprobado luego en siguientes~~  
~~encuentros y visitas~~

un cristianismo sin una tal concepción, y más aún, si acaso el mismo cristianismo, al principio, no fué así, y, en el fondo, no se encontraría menos violento dentro de otra concepción temporal, son problemas que no nos incumben en este momento. El hecho es que de facto los representantes de estas cosmo-visiones suscriben, por lo general, la tal concepción lineal del tiempo.

¿Dónde puede estar, entonces la liberación, la plenitud, la paz, la justicia, la salvación? Evidentemente en el futuro, aunque la <sup>concepción</sup> ~~visión~~ de este futuro sea muy distinta, según las ortodoxias marxistas y cristianas, por ejemplo. Es aquí donde la tesis sobre el futuro absoluto, identificado con Dios, cobra todo su sentido, pero también adquiere sus límites (1). Como encuentro cristiano-marxista es un modelo de diálogo y un ejemplo de aquella regla que ya Giordano Bruno formuló y pagó con su vida: "la primera lección que se da a uno que quiera aprender a argumentar consiste en no buscar y preguntar según sus propias

---

(1) "Absolute Zukunft ist nur ein anderer Name für das, was mit 'Gott' gemeint ist"; K. RAHNER, op. cit. p. 80 explicitando la problemática introductoria que "die Frage nach der absoluten Zukunft des Menschen die Frage nach Gott in sich schliesst.", p. 77. Si hay en la primera frase de Rahner un eco de la sentencia tomista: "aeternitas non est aliud quam ipse Deus." (Sum. Theol. I, q. 10, a. 2 ad 3) es irrelevante como curiosidad, pero importante como exégesis.

Dios para el absoluto.

principios, sino con aquellos que le son concedidos del adversario" (1). Desde este punto de vista, hablar del cristianismo como de una religión del futuro (2), del futuro absoluto (3) y de tal manera absoluto que no tiene utopías futurísticas intramundanas (4) es entrar en diálogo con todos los que admiten que "el hombre es... aquel ser, que... se constituye en cuanto proyecta su futuro y hacia el futuro proyecta su realidad." (5).

Lo que sucede, y en esto se basa mi crítica ~~que~~ ~~constitución~~, es que este 'hombre' no es el hombre universal puesto que hay otros hombres que se entienden a sí mismos de otra manera y la autocomprensión del hombre pertenece a la constitución misma del hombre. <sup>6</sup> Y este es nuestro caso con la vivencia cíclica del tiempo que posee una buena parte de la humanidad. ¿Hay que 'convertirla' a la concepción del tiempo lineal? ¿Hay que 'temporalizar' los dos tiempos? ¿Hay que empezar a ver el tiempo como una espiral? Estas tres preguntas corresponderían

---

(1) G. BRUNO: Cena de le Ceneri, Diálogo IV (edición G. AQUILECCHIA Torino (Einaudi), 1955, p. 199 (traducción mfa).

(2) K. RAHNER, op. cit. p. 78.

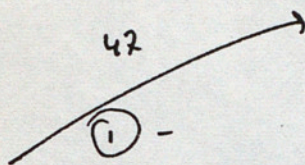
(3) Loc. cit. p. 79.

(4) Loc. cit. p. 82.

(5) A. DARLAP, op. cit., col. 1452. (Traducción mfa).

(6) Una discusión directa de la tesis de Rahner llevaría a preguntarle por qué no puede decirse igualmente que Dios sea el pasado ~~y aun~~ ~~absoluto~~ absoluto. Se le podría preguntar también por qué este favoritismo en pro del futuro, siendo así que el tiempo es siempre pasado-presente-futuro. Recuerdense los conocidos versos de T.S. ELIOT en Four Quartets.

47



symbol:

" Time present and time past  
 Are ~~not~~ both perhaps present in time future,  
 And time future contained in time past.  
 If all time is eternally present  
 All time is unredeemable.

---  
 ---

But to apprehend  
 The point of intersection of the timelines  
 With time, is an occupation for the saint — "

a las tres respuestas apuntadas en el capítulo anterior: tec-  
nificación,<sup>b)</sup> coexistencia,<sup>c)</sup> mutación.

No niego mi simpatía por la tercera al-  
ternativa, pero acaso ~~el tiempo~~ <sup>la situación actual,</sup> no está aún madura para ella.  
Las dos concepciones, la del tiempo lineal y la del tiempo cíclico están tan enraizadas en los dos hemisferios del planeta que una simbiosis positiva requiere respetar los ritmos mismos de una posible fecundación y ser precedida de síntesis provisiona-  
les. Me debo contentar con alusiones y ~~propuestas~~ <sup>sugerencias</sup> con la esperanza que la fecundación vaya gestándose, primero, en las entrañas de quienes crítica y vocacionalmente se encuentran en esta tarea y luego en las conciencias de los pueblos en cuestión.

Es altamente significativo, por ejemplo, el interés por el pasado que se refleja en la literatura y en la historia tal como es cultivada en occidente. Y es igualmente revelador la cuasi obsesión por el futuro que muestran la sociología y, en general ~~la~~ la ciencia, occidentales. Sólo el presente es olvidado. Parece como si el presente no fuera sino el punto de intersección intrascendente entre un pasado cargado de riqueza y un futuro preñado de esperanza. Quizá porque el hombre 'varón de deseos' (1) es un apasionado por la ausencia(2)

---

(1) Dan. IX, 23.

(2) "Il n'y a guère de poésie du présent, car le présent nous ébranle et nous captive, il n'y a pas guère d'épanchement que dans l'absence. Il n'y a de retour sur soi ou de sortie de soi que vers l'avenir ou le passé." dice significativamente J. PUCELLE, en la Introducción de su libro, Le temps. París (Presses Universitaires de France), 1955 (5a. ed. 1972, p.6).



Ahora bien, que (la ausencia se vea) en el pasado o <sup>en</sup> (el futuro y que no se busque en la perforación transtemporal -tempiterna- del presente es lo que parece caracterizar el mito de la historia en el que el occidente actual parece vivir (1).

Podría ahora intentar describir la vivencia central de la temporalidad en la India en contraste con las mencionadas reflexiones teológicas sobre la 'liberación' y sobre la 'historia de la salvación', pero para ser más breve y conciso, sin olvidar totalmente estas elucubraciones modernas, intentaré describir directamente lo que creo <sup>sea</sup> el núcleo de la cuestión. Lo llamaría la vivencia del presente tempiterno. (2).

Acaso la mejor manera de acercarse a esta experiencia sea describiendo lo que podría llamarse la irrepetibilidad del tiempo. En el fondo se trata de un eufemismo para hablar de la irrepetibilidad de cualquier acción auténtica. Yo lo preferiría llamar la irreductibilidad del presente. El pasado fué, esto significa que, en cierta manera, ya no es, sino en el presente. El futuro será, esto significa que, en cierta manera no es, sino en tanto en cuanto es en el presente. Mientras la realidad del pasado dice una cierta referencia a un presente y con el futuro ocurre lo mismo, la experiencia del presente puede vivirse sin una necesaria referencia al pasado o al futuro. Esta es la experiencia del presente tempiterno que quisiera aún describir (3).

No todo presente es irreductible, sino sólo el presente tempiterno, esto es, aquel presente en el que se

---

(1) Cf. un clásico comentario jaina: "En el tiempo real la concepción del tiempo es de capital importancia, mientras que la idea del pasado, presente y futuro, es secundaria. En el tiempo con-

vencional, la idea del pasado, presente y futuro es de capital importancia, mientras que la idea del tiempo es secundaria."

SHRI PUJYAPADA, Sarvarthasiddhi, 22 (comentario al Tattvârthâdhigama Sûtra de UMAŚVAMI) traducción <sup>inglesa</sup> de S.A. JAIN, Reality, Calcutta (Vira Sasana Sangha), 1960, p. 150.

(2) No lo llamo presente absoluto porque mi estudio no es una antítesis de Rahner y porque este presente tempiterno no es ab-soluto, esto es, desconectado del fluir temporal que se condensa en el presente.

(3) "On ne se rapproche pas de l'Absolu par un voyage [dans le temps], mais par un extase". TEILHARD DE CHARDIN, La vision du passé, Paris (Seuil) 1957, p. 184.

realiza una acción verdaderamente tal, esto es, auténtica y por tanto única.

Cualquier acción repetible, por este mismo hecho ya no es única y por lo tanto su valor depende de la cantidad óptima de repeticiones. Su valor es acumulativo. No es una acción definitiva, es intercambiable, se puede volver atrás; en el fondo no es una acción real sino a lo más, solamente una parte de ella. Por eso la acción humana no plenamente auténtica, y en el fondo no querida totalmente, puede ser condenada. Uno puede incluso arrepentirse de ella, porque la acción no fué completa y dejó resquicios por los que el arrepentimiento puede penetrar. *X* Dios perdona los pecados de los hombres, según la tradición abrahámica, pero no el pecado contra el Espíritu Santo ni el pecado angélico. Este no puede ser perdonado, porque no es un acto ~~temporalmente~~ <sup>temporalmente</sup> repetible. El perdón representaría la aniquilación. Y si el acto ~~debe~~ <sup>debe</sup> ser perdonado ~~realmente~~ <sup>real-</sup> ~~mente~~, este pecado requeriría un arrepentimiento, que es imposible cuando el acto es único, irrepetible. Implicaría un suicidio ontológico, que es metafísicamente imposible en cuanto el ser y el no ser no pueden coexistir. Es a este nivel angélico, si se quiere, en donde se coloca la problemática de la vivencia del tiempo irrepetible (1). Es aquel tiempo por el cual vale la pena haber vivido; *son aquellos actos que uno volvería siempre a hacer* (2). Lo real es único y por lo tanto irrepetible y es en esta irrepetibilidad en donde yace su valor. Si

---

(1) La distinción escolástica entre actos humanos y actos del hombre podría ser enriquecida con una ~~nueva~~ <sup>nueva</sup> categoría de actos tempiternos.

(2) → 5'11

51 →

(2) cf. la típica respuesta de Sumah'epa a su padre que lo ha querido sacrificar:

"Quien hace el mal una vez,  
lo volverá a repetir"

AB VII, 17.

~~confusion~~

lo que ~~me~~ hago hoy, lo puedo igualmente hacer mañana y si, en efecto, lo repito mañana, el valor de mi acción de hoy es sólo una fracción de la suma total de las acciones repetibles. ¿No es el signo de la madurez, a distinción de la juventud, la experiencia de la unicidad de nuestras acciones? El joven piensa que aún tendrá amplias oportunidades para aprender, para volver a hacer lo mismo, para repetir el experimento, para volver a experimentar lo que quizá en aquel determinado momento no salió tan bien como deseaba. El joven puede permitirse el lujo de equivocarse y en esto radica su espontaneidad y optimismo. Si la cosa sale mal, aprenderá y la repetirá mejor. La madurez, por lo contrario, no cree en un tiempo vacío de contenido ni calcula ya más con un tiempo 'por delante' para hacer y rehacer las cosas; ha quemado ya las ocasiones y terminado los experimentos; sabe que cada ocasión es única y cada acto irrepetible; ya no es un aprendiz que aprende con la repetición, sino un maestro para el que cada acción es creadora -- o destructora. Hasta qué punto esta madurez sea un ideal asintótico, no hace ahora al caso. "El tiempo es un niño jugando" dijo Heraclito ①.

Otro ejemplo de lo que venimos hablando lo constituye lo que podríamos llamar ~~actos~~ <sup>acciones</sup> sacramentales, esto es, aquellos actos únicos que por trascender el tiempo tienen una validez a lo largo del acontecer temporal. Casi todas las tradiciones de la humanidad reconocen tales actos. La fidelidad a la palabra dada, que tantas repercusiones sociales tiene, pertenece a este orden de actos. Si no hay una dimensión tempiterna, manifestada en algunos momentos, no tiene sentido alguno la pro-

① H. DIELS, W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin (Weidemann) 1934, Fragm. 52.

mesa de fidelidad ni a Dios ni a los hombres (1). ¿Cómo puedo comprometerme yo ahora <sup>con</sup> ~~en~~ lo que voy a hacer en un futuro del que no tengo conocimiento si no hay un algo en este ahora que trasciende todas las variantes del futuro?

Si cuando actúo ya estoy pensando en una posible repetición de dicho acto en un futuro próximo o lejano; si cuando vivo el presente, me acucia el futuro, ~~me~~ me abrumba el pasado<sup>o</sup>, estoy ya perdiendo el instante presente, lo estoy convirtiendo en una simple encrucijada entre pasado y futuro sin realidad en sí mismo, lo instrumentalizo en función de un algo ya pasado o de otro <sup>algo</sup> ~~algo~~ todavía por venir con el agravante de que al pasado <sup>cuando fue</sup> y al futuro cuando ~~será~~ será presente no les ocurrió mejor fortuna: fueron también mediatizados por otros tantos hipotéticos pasados y futuros. Todos los momentos inauténticos de nuestra existencia son aquellos en los que el presente tempiterno está aún como ahogado por las meras encrucijadas temporales de prisas psicológicas o de ensayos epistemológicos.

Una de las condiciones para vivir momentos intemporales es no quererlos (nunca repetir) y, por tanto, ni deseárselos, ni, en cierta manera, planearlos (2). Otra de las

(1) Cf. el ensayo de 1939 de GABRIEL MARCEL, "La fidelité créatrice" reproducido en Essai de philosophie concrète. Paris (Gallimard), 1967, pp. 220-259.

(2) No en vano éste es un leitmotiv de la espiritualidad zen — al que se podía apoyar con numerosas citas evangélicas uq. Math. VI, 3; VI, 28 (Luc. XII, 27); Luc. XXI, 14; etc.

condiciones de la intemporalidad momentánea es su incompatibilidad con cualquier pensamiento utilitario previo o concomitante. Los momentos intemporales, desde el punto de vista de la temporalidad son 'tiempo perdido', no son tiempo aprovechado, La fruición estética conserva mucho (aún) de este carácter, en las culturas en las que la voluntad y el propósito privan. Lo que el poeta llama la primera inspiración no puede ser manipulable, el verdadero amor no es planificable. Cuando marido y mujer, después de veinticinco años de casados, se dicen que lo volverían a hacer; cuando quien ha sido perseguido y sufrido por una causa o quien emprendió un camino un cuarto de siglo antes y afirma que lo volvería a hacer, significa que aquel acto fué único, irrepetible y que no puede por tanto, arrepentirse de él: son actos transformantes irreversiblemente. Cuando el 'shaman' y el místico quieren parar el mundo, ni que sea por un momento, no están pidiendo sino que nuestros actos sean distintos que los del simple movimiento periódico de los astros o del simple metabolismo biológico de plantas y animales; están exigiendo actos tempiternos ①

Estas y análogas consideraciones nos pueden conducir a ~~comprender~~ la vivencia central de la tempiternidad que venimos persiguiendo. Las generaciones llamadas illiteratas de la India y muchas también que han aprendido 'las letras' viven espontáneamente la unicidad de los momentos. Desde costumbres como la dote, que a menudo endeuda a una familia por toda su vida, hasta celebraciones como las peregrinaciones que representan un corte único en el acontecer ordinario de las cosas, hasta los actos de la vida diaria hechos sin conciencia alguna de repetición, son ejemplos de ~~acciones~~ <sup>acciones</sup> en los que el tiempo ha sido roto

conducen a  
ninguna parte  
preparan ningún  
futuro.

no conducir a  
ninguna parte  
ni preparan  
ningún futuro.

---

(1) Cf. en otro plano, pero la misma vivencia: "Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little obli<sup>v</sup>ious as to morals (referencia a los tres modelos de Dios del cristianismo occidental: César, Aristóteles, los profetas hebreos). It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present."  
A.N. WHITEHEAD, Process and Reality. New York (McMillan) 1929, p.520.-



y que por tanto no pueden recomponerse temporalmente, esto es, repetirse.

Más de una vez (uno <sup>tiene</sup>) la impresión como si un encuentro, un <sup>nacimiento, una muerte</sup> ~~momento~~, una palabra o una sonrisa valiesen para pagar una vida entera de fatigas y sudores (1). El presente vale más que todo el pasado vivido y el futuro por vivir. Ahora bien, este presente de tal densidad no es la mera encrucijada amorfa entre un pasado y un presente, ni es tampoco un 'tiempo' mejor que los otros. Son momentos intemporales, acaso porque la memoria es flaca, la esperanza ténue o la espontaneidad muy superior a la reflexión, pero acaso también porque hayan horadado la corteza de la mera temporalidad. Este presente es, en cierta manera, intemporal, es un presente tempiterno, es un presente en el que con inocencia y candor se vive sin saberlo la dimensión intemporal de la existencia, es un presente que ha trascendido el tiempo. De ahí que no sea cualquier instante pasajero el que tiene o presenta esta cualidad de presencialidad eterna. No es que el tiempo se pare, conforme a los deseos de los poetas (2),

---

(1) A la pregunta llena de 'racionalidad' del patrón a su criado que ganando 200 Rs. mensuales no podrá cancelar en toda su vida la deuda de 5.000 Rs. que contrae con la boda de su hija, le contesta éste, escandalizado interiormente de la inhumanidad e incomprensión de su patrón: 'es un acto único en la vida'.

(2) ~~"Verweile doch, Du bist so schön!" decía GOETHE, "Jo que a tanto momento diria: <sup>¡gracia!</sup>" J. M. PAGALL, <sup>el Fomento de</sup> ~~Carta Espiritual~~, por ejemplo.~~

---

(2) Cf. el pasaje citado de Fausto o el no menos bello fragmento del Cant Espiritual de J. MARAGALL:

"Aquell que a cap moment li digué 'Atura't'  
sino al mateix que li dugué la mort,  
jo no l'entenc, Senyor, jo que voldria  
aturar tants moments de cada dia  
per fê'ls eterns a dintre del meu cor!..."

---

sino que es como si se abriese, como si se volviese transparente y dejase ver por un 'momento' el cielo abierto (1), la eternidad (2), el verdadero presente (3).

Hemos hablado de intemporalidad para introducir la experiencia de la tempiternidad, pero en rigor no se trata ni de una atemporalidad dialecticamente opuesta a la temporalidad, ni de una intemporalidad totalmente ajena al tiempo. Se trata de la misma existencia descubierta en su profundidad transtemporal, o más exactamente tempiterna, como aún veremos.

Rasgarse las vestiduras, por ejemplo, porque en la India hay aún posiblemente siete millones de sāṃ us, monjes acósmicos que no contribuyen a la edificación de la ciudad terrestre, significa desconocer la cuestión y desplazar el problema. Si el factor económico es el principal y decisivo, si la misión del hombre sobre la tierra es la de trabajar, entonces estos hombres no tienen derecho a la vida. Si la justificación de la vida humana radica en la producción, en la utilidad y eficacia, entonces todos estos religiosos son meros parásitos que chupan la sangre de las clases trabajadoras. En una palabra, si el fin del hombre se encuentra en la línea temporal y el futuro es la justificación de los actos del presente, evidentemente que, cuanto antes se eliminen estos factores estáticos, tanto más aprisa mejorará la sociedad.

---

(1) Cf. el triple e interesante contexto de los cielos abiertos en Io. I, 51; Marc. I, 10; Act. VII, 55 que no podemos comentar en esta ocasión.

(2) Cf. MaitU VI, 14-16

(3) Cf. SU VI, 1 sq.

Lo que ocurre es, primero: que se puede objetar que las tales premisas sean válidas y verdaderas. Y, segundo: que, independientemente del criterio de ~~validez~~ <sup>validez</sup> ~~objetiva~~, el hecho es que la sociedad en la India ~~no está convencida de la verdad de tales premisas~~ ~~no está convencida de la verdad de tales premisas~~ no está convencida de la verdad de tales premisas y por tanto, aunque estuviera 'objetivamente' equivocada, hay que tener en cuenta las convicciones de la gente para buscar cualquier solución viable y que sea efectivamente una solución. Mi presupuesto aquí es que las medidas dictatoriales impuestas desencadenan a la larga una reacción opuesta y que por tanto, no son soluciones reales. Pero no son los monjes de la India los que nos interesan ahora, sino las gentes del pueblo.

Estas gentes no pueden creer ni siquiera entender un mensaje que les hable de un futuro mejor cuando su misma experiencia multiseccular les prueba que cada vez que/una <sup>se les hace</sup> tal 'predica' es para explotarlos más y hacerles la vida más difícil. Lo único que tienen es el presente y éste no les puede ser quitado (1).

Pero aún hay más. Es posible que en la situación concreta de la India haya que tomar muy en serio el principio cristiano y marxista que quien no trabaja no come (2). Es cierto que la inflación religiosa o espiritualista es de las peores posibles; pero esto sólo es un lado de la medalla. Quizá estos mismos sâdhus 'inútiles' sean el símbolo vivo de una dimensión de la existencia que de otra manera iría poco menos que

---

(1) Cf. el siguiente párrafo de la famosa novela Godan de PREMCHAND: "The village of Samari is no exception. The threats of the money-lenders and the oppressions of the underlings of the Zamindars cannot curb the villagers' zest. It matters little if the peasant starves or has no shirt on his back and no money in his pocket. His innate exuberance to enjoy life is irrepressible." p. 173 de la edición de bolsillo (Jaico)<sup>6</sup>, Bombay, 1972.

(2) Cf. II Thes. III, 10 et etiam Gen. III, 19.

perdida. No debemos minusvalorar el fenómeno general de occidente de sentir la atracción espiritual del oriente, ni la sed que los jóvenes de la India y otros países tienen de la técnica occidental queriendo convencerse de que es un valor universal. Ex oriente lux: en este caso y después que sabemos que la tierra es redonda, significa que la salvación siempre es exógena, que siempre viene del otro, del exterior, del oriente, de donde nace el sol. Y si el oriente de Europa es Asia, el oriente de Asia es América (1).

Otro ejemplo aleccionador y significativo lo puede ofrecer una de las formas de espiritualidad más extendidas en la India: el tan mal comprendido yoga. Su presupuesto más fundamental es la primacía de lo estático sobre lo dinámico, esto es, la consecución del instante intemporal horadando

---

(1) Instructiva es, desde este punto la película Do buñd pani (Dos gotas de agua), que recibió luego el patrocinio del Gobierno de la India y que tuvo un éxito — más significativo aún: La técnica, que permite construir una presa de agua, es aquí el verdadero mesías y la salvadora religiosa y sagrada de aquellos pueblos del Rajastán que ya habían abandonado toda esperanza. Nada hay más sagrado que lo secular, cuando la liberación viene por ahí.

o deteniendo el fluir de los movimientos temporales incluyendo el dinamismo de la mente y el fluir de los pensamientos, pasando, evidentemente por la inmovilidad del cuerpo, sin la cual vanos van a ser todos los demás esfuerzos, si es que puede llamarse esfuerzo a algo que no quiere en manera alguna la violencia del movimiento (1).

Estos hombres comprenderían -- y Gandhi sería aquí un testigo cualificado-- un Sermón de la Montaña no edulcorado con promesas vanas de un futuro inexistente. ¿No se ha minimizado, por no decir desvanecido, todo el poder de las Bienaventuranzas cuando han sido proyectadas a un futuro temporal? En primer lugar porque no se han cumplido y, en segundo lugar, porque han sido explotadas en favor de una resignación que no es ciertamente evangélica.

¿Cual es en rigor el futuro <sup>al que apuntan</sup> las Bienaventuranzas? "Bienaventurados los que ahora padecéis hambre porque sereis saciados; bienaventurados los que ahora llorais porque reireis." (2). O todo es una explosión bucólica, sentimental y totalmente irreal que sólo sirve para engañar a los 'pobres bienaventurados', o la bendición de Cristo se cumple. La interpretación tradicional, la que ha tenido a los pueblos cristianos en la esperanza y los ha mantenido en la alegría <sup>mientras</sup> han creído en ella, es la interpretación temporal de una

---

(1) Cf. YS I, 2: yogaś-citta-vṛtti-nirodhah: "el yoga consiste en la eliminación de las fluctuaciones de la mente".

(2) Luc. VI, 21

eternidad que viene 'luego', 'después' y que por lo tanto en el 'cielo' serán colmados y resarcidos de todas las penas presentes de 'este valle de lágrimas'. Pero lo que resulta espúrio es sustituir la esperanza de una eternidad por un paraíso temporal a recuperar o, de tal manera purificar el concepto de eternidad de su es-coria temporal que se deja luego a las gentes sin esperanza (1). Lo primero porque en el futuro linear los pobres no son saciados **ni los que lloran consolados** (2). Más bien parece que los que tienen

---

(1) "... chi cerca il tempo e il luogo del paradiso perduto, dell'e-denismo, ha perduto il tempo e non ha trovato il luogo" dice E. CASTELLI, loc. cit. p.3. Cf. también el comentario crítico de U.M. VESCI en el mismo volumen anunciado haciendo ver como el rito quiere precisamente remontarse al tiempo original del paraíso.

(2) Según declaraciones oficiales, en noviembre del 1973, hechas por el Presidente de la Banca Mundial, Robert S. McNamara, después de la distinción entre 'pobreza relativa entre las naciones' y 'pobreza absoluta' como condición subhumana de existencia, se afirma que un tercio de los dos billones de hombres actuales sufre hambre o malnutrición; que un 40 % de los habitantes de los países pobres ~~vive en tales condiciones que los origina tener~~ <sup>Tiene</sup> una longevidad de 20 años menos que la normal en otros países; que de un 20% a un 25 % de los niños mueren antes de los cinco años y millones de los supervivientes no son normales. Esto como mentís a la interpretación literal de las Bienaventuranzas.



se enriquecen y los que no tienen se empobrecen más aún (1). Lo segundo porque si no hay una eternidad 'posttemporal', si el cielo no viene 'después', ¿cuándo van a ser saciados, cuándo van a reír los que ahora sufren hambre y sed de pan y de justicia? Y es aquí donde nuestro lema se aplica. Es ahora en el mismo nunc, וְעַתָּה el que vale (2). Y la Buena Nueva consiste en descubrir que los que ahora sufren puedan ahora, en este mismo presente, que es el ahora de la salvación, de la realización, de la fe, ser felices, tener paz, obtener la libertad.

El mensaje de la salvación --si es que tiene que ser tal-- debe estar al alcance de todas las fortunas, debe ser posible en todas las situaciones y debe poder realizarse en todas las circunstancias.

No olvidemos que la historia general de la humanidad no es la de una minoría privilegiada que puede reflexionar sobre el sentido de la vida, sino la historia de una mayoría que ha

---

(1) ¿No será ésta la ironía de la parábola evangélica de Matth. XIII, 12; XXV, 29 y paralelos? "A quien no tiene se le dará más y abundará y a quien no tiene aún aquello que tiene, se le quitará"

(2) Cf. el famoso invitatorio del Breviario latino: "Hodie, si <sup>em</sup> vocem~~is~~ eius audieritis, nolite obdurare corda vestra", Ps. XCIV y relaciones no sólo con el "Nunc dimittis" de Simeón y de Completas (Luc. II, 29) sino también con la espiritualidad upanišádica: yad ahar eva virajet - tad ahar eva pravrajat ("en el mismo momento en que uno se desengaña - en aquel mismo momento uno se vuelve renunciante")

vivido en circunstancias que la mencionada minoría llama anormales y extraordinarias. Los esclavos, los iliteratos, los 'pecadores', los 'no-creyentes', los pobres, los 'otros', en último término, han sido casi siempre los más numerosos en la vida de los hombres. Lo que las élites llaman lo ordinario es, en rigor, lo extraordinario.

"El reino de Dios se acerca" (1) no sólo temporalmente sino también se avecina a cada uno de nosotros sin "discriminación de personas" (2). Esto no es una profecía histórica --que no se ha cumplido-- ni una afirmación de escatología temporal --que no se realiza-- sino la proclamación de la Buena Nueva. Esto es: ricos y pobres lo pueden obtener; creyentes de una forma u otra lo pueden alcanzar; y los que no pueden realizar sus potencialidades pueden también entrar en él. El Reino de Dios está cerca porque no es un arcaico ideal del pasado, ni un utópico sueño del futuro, sino una apertura del presente. Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad, el Reino de Dios aparece.<sup>a</sup> Los que van a morir hoy, los que no van a conseguir ninguna de sus ambiciones, las generaciones que son visitadas por la muerte inoportuna (3); los lisiados, pobres y mendigos están también invitados al banquete (4).

---

(1) Luc. X, 9. Cf. Matth. III,2; X, 7.

(2) Cf. Act. X, 34.

(3) Cf. el concepto de akāla mṛtyu, muerte a destiempo, mencionado anteriormente.

(4) Cf. las múltiples parábolas y consejos del Evangelio en este sentido.

No luego, en un futuro, que en el mejor de los casos llegará para nuestros nietos, cuando nosotros ya nos hayamos muerto de hambre; no luego, en un cielo post-temporal, cuando todo haya ya 'pasado' y sea por tanto sin interés, ni solucione nada; sino ahora. Ahora, hoy, en este momento debe existir la posibilidad de la salvación; ahora puedo realizar que la existencia desnuda vale más que todos sus aditamentos. Ahora puedo vislumbrar que la irrepetibilidad de mi vida me proporciona un placer que no se paga con nada en el mundo; ahora debo poder experimentar que he agujereado el tiempo y llegado a una forma de existencia que, en la mayoría de los casos, no puedo describir, pero que me permite ser feliz y aún morir a tiempo y no con la desesperación que solamente he sufrido y que no he realizado ninguno de los ensueños que había acariciado en mi vida (1). La cualidad de la vida depende también de la cualidad de la muerte (2). Aprender a bien vivir es inseparable de aprender a bien morir (3).

La calidad de la vida no se mejora con un simple retrasar el encuentro con la muerte prolongando la existencia temporal, aunque tampoco se mejora si no se cultivan los valores temporales. La cualidad de la vida pertenece al orden

(1) ¿No es éste el mensaje central de Solzhenitsyn que han entendido muy bien sus detractores?

(2) La frase de Crito al Buen ladrón (Luc. XXIII, 43) no expresa la cancelación de una vida pasada sino la culminación de la existencia por la redención de todo el tiempo.

(3) Cf. la frase de uno de los héroes de La Soif de G. MARCEL:

"Par la mort nous nous ouvrons à ce dont nous avons vécu sur la terre" citada al final del art. cit. por el mismo autor.

de la cualidad y no de la cantidad, aunque haya un mínimo cuantitativo indispensable para que la cualidad crezca. La cualidad de la vida humana requiere una integración armónica entre los valores temporales y su fundamento transtemporal; es lo que hemos llamado la vivencia tempiterna.

Pero aún hay más. El Reino de Dios no llega en localización espacial o temporal, no llega con espectacularidad ni en ningún momento calculable (1). "El Reino de Dios está entre nosotros" (2). Esto es, no está solamente dentro ni tampoco exclusivamente en medio de nosotros. No es ni una realidad eterna y meramente interior "dentro" del ser humano, ni es tampoco una realidad sociológica y temporal 'en medio' de los hombres (3). El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna.

---

(1) Cf. LUCAS XVII, 20: "Interrogado por los fariseos sobre cómo y cuando (πότε) llega el reino de Dios, les respondió y les dijo: El Reino de Dios no llega con observación (μετὰ παρατηρήσεως). "Παρα-  
 τήρησιs tiene aquí toda la riqueza y ambivalencia de un concepto utilizado en polémica. El Reino de Dios no es observable, no es localizable, no se le puede ver y ninguna observancia legal (significado también del vocablo) le puede hacer llegar, así como ningún escrutinio intelectual ni investigación de ningún designio o augurio divino, le puede desvelar

(2) El adverbio ἐντός (intra de la Vg) ha sido diferentemente interpretado como dentro y en medio, según los exégetas se inclinan por una interpretación más interior o más sociológica. Cf. la NxExB i.h.l., tan parca en notas que después de traducir "among you" añade al pie de la página: "within you... within your grasp... will be among you".

---

Nuestra interpretación no es ni el 'within' ni el 'among' sino el 'between', ni el dentro, ni el en medio, sino el entre. La BJ traduce 'parmi' y la de Montserrat 'enmig'.

(3) Cf. las palabras japonesas ki e iki y la profunda intuición de un entre que entraña la interioridad y que desentraña la interioridad de la exterioridad.

~~de la cualidad y no de la cantidad, aunque haya un mínimo  
cuantitativo indispensable para que la cualidad crezca. La cualidad de la vida humana requiere una integración armónica entre los valores temporales y su fundamento transtemporal, es lo que hemos llamado la vivencia tempiterna.~~

Conocido es que la tradición india, y con ella una buena parte de las demás tradiciones religiosas orientales, ha combinado esta vivencia del presente tempiterno con el paliativo de la ley del karma que permite que esta realización se produzca solamente cuando la personalidad está preparada para ello. Mientras tanto, los condicionamientos karmáticos que uno lleva consigo vuelven al ciclo temporal para permitir ser superados cuando las condiciones necesarias se cumplan, de forma que, la esperanza de la salvación se ve fortalecida por la multiplicidad de las ocasiones. Persona única es, en este caso, sólo quien trasciende toda la envoltura cósmica que la persona encarnaba en aquella existencia concreta. Lo demás, por no ser auténtico e irrepetible sigue en el ciclo temporal (1).

Comprendo perfectamente la peligrosidad de un tal discurso si se extrapola de su contexto, peligro de explotación consciente o inconsciente para justificar un status quo a todas luces intolerable. Comprendo igualmente

---

(1) Prescindimos aquí de los demás problemas conexos sobre la persona humana, para no interrumpir el hilo de nuestro discurso. Cf. la cita de Sankarācharya comentada anteriormente.

la unilateralidad de una tal presentación si se reduce a una mística desencarnada y paralizante de los esfuerzos humanos en pro de un orden socio-temporal mejor; pero una cosa no quita la otra.

Además, el discurso no se dirige solamente a los 'jóvenes' enardeciéndoles para un mañana (cada vez más problemático) sino a los hombres que ya han vivido y sufrido bastante para embarcarse en aventuras, que, en el mejor de los casos <sup>sólo</sup> darán frutos en cosechas <sup>futuribles</sup> ~~de~~. Ellos no piden opio para <sup>soportar</sup> ~~soportar~~ sus penas, ni futuro <sup>promesas de</sup> para esconder sus harapos; ellos claman por una fe del presente, por un amor que no espera y por una esperanza que trasciende el tiempo: es la sed del presente tempiterno que está ya ahí, co-extensivo con cualquier situación, <sup>y</sup> que nos da suficiente paz para dejarnos las manos libres <sup>y</sup> trabajar por la mejora también temporal de nuestros hermanos.

Esta liberación del tiempo no significa necesariamente indiferencia para los negocios temporales, pero tampoco idolatría de los mismos.


La salvación que esperan no es una salvación temporal. Podrá ser que ésta venga por y en la historia; podrá incluso ser que sólo colaborando con la historia es como la salvación se nos da. Pero la verdadera salvación a la que el hombre aspira no es la de un paraíso terrenal perdido o recuperable, sino un salto mayor, un salto que se desvirtúa así que se describe, una trascendencia que se contra-dice, así que se pronuncia; pero, no hay dogma alguno que afirme que todo puede ser dicho, ni que todo pueda formularse adecuadamente.

Se nos podrá preguntar, ¿en qué sentido es ésto una nueva solución? Antes de responder, se nos permitirá que reflexionemos sobre los presupuestos de la tal pregunta que son precisamente los que nuestra respuesta niega. La novedad de la solución no es una novedad histórica o intelectual, no es una nueva excogitación de una hipótesis más convincente. Su novedad estriba en su no repetibilidad, en su radical originalidad, aunque al formularla se coincida con la tradición más añeja. Su novedad está en la aplicación personal, en la experiencia intransferible, en la superación de una identificación excesiva entre nuestro ser y nuestro pensar sobre él, en la recuperación de la dimensión mítica de nuestra existencia y en la colocación en su propio sitio del logos, tanto humano como divino.

Estas gentes que no saben esperar son esperanza viva. Y si en algo confían no es en que les venga un Dios convertido en profeta, mesías o liberador sino en un Dios convertido en pan -- en amor del presente, antes de morir.

¿Qué hacer y qué pensar? Nos hemos preguntado. Y hemos respondido que sólo cuando el pensar transforma nuestro hacer y el hacer nuestro pensar en un círculo, no vicioso, sino vital, es cuando nos encontramos en la buena dirección.

en realidad acción; si la contemplación no es activa, no es realmente contemplación.

Si la acción no es contemplativa no es  Más aún, la dicotomía debe ser superada al nivel de la antropología y de la metafísica. Optar por un eternalismo paralizador de las actividades humanas es tan infecundo y erróneo como limitarse a la mera temporalidad de la acción humana. Pero hay más todavía. Querer yuxtaponer los dos reinos, bien en una sucesión temporal: 'primero' la tierra 'aquí' y 'luego' el cielo 'allí', bien en una sucesión personal: de una parte, el terreno de lo temporal, secular



o meramente material o mundano y, por otra parte, el terreno de lo religioso, lo espiritual o lo sagrado, es igualmente no sólo ineficaz --produciendo una esquizofrenia cultural y humana-- sino que es también radicalmente equivocado, puesto que ni el hombre ni la realidad constan de tales compartimientos estancos. Ni la autonomía de ambas esferas, ni la heteronomía de ninguna de ellas puede solventar el problema. Nos hace falta encontrar la relación ontológica entre ellas.

La solución tampoco está en echar la culpa a una u otra actitud y pensar sólo en soluciones antiguas. El pasado es irreversible, precisamente porque en cuanto real, es irrepetible.

Es infecundo, por lo tanto, echar la culpa a la técnica diciendo que ella ahora se esfuerza impotentemente en resolver un problema que ella misma ha creado; así como tampoco sirve para nada atacar la pasividad y resignación de las masas para luego decir que gracias a ellas éstas sobreviven. Se trata de despertar una nueva conciencia en la que las dicotomías aludidas puedan ser superadas.

La dimensión de presencialidad que estamos subrayando no debe interpretarse en el sentido de una fuga mundi, una huida del mundo y negación de él, ni tampoco en la dirección de una individualidad exacerbada como si todo se centrara sobre el individuo. Es una dimensión fundamentalmente personal, lo que significa que atañe tanto al individuo como a la sociedad. No se trata de una tendencia que viene a contrabalancear un excesivo activismo, sino de una dimensión que viene a impregnar la vida entera del hombre sobre la tierra dándole un sentido a la vez temporal y eterno. Ni la eternidad está 'luego' ni la temporalidad se ~~convierte en~~

~~El tiempo principia ni fin~~ basa 'sobre' la eternidad, ~~mejor~~  
~~que es el tiempo~~. En el fondo todo es  
 más simple si se consigue recuperar la vivencia de la tempiter-  
 nidad.

No se trata ahora de dar consejos ~~ni~~  
~~ni~~ ni de proponer 'técnicas' de meditación, concentración  
 o interioridad, útiles como ellas ~~son~~ pueden ser. Se trata  
 solamente de despertar un poco más la conciencia humana, que en  
 ella misma, de hecho, vive la tempiternidad como lo dado. La  
 prueba más elemental consiste en la observación que nada ~~temporal~~  
 meramente <sup>temporal</sup> nos satisface, ni nada <sup>exclusivamente</sup> eterno nos llena. No podemos  
 prescindir de lo uno ni de lo otro. La unidad empieza a res-  
 quebrajarse cuando una de las dos dimensiones domina y se hace  
 venir a la eternidad 'después' del tiempo (y ello es fruto de la  
 dominación de la historicidad), como cuando se englute a la tem-  
 poralidad por lo atemporal (y ello es fruto de la dominación de  
 la atemporalidad).

La experiencia del presente tempiterno  
 acaso nos pueda inspirar en esta nueva búsqueda. La eternidad  
 no existe fuera del tiempo, como tampoco en él, admitiendo el  
 valor metafórico de las dos preposiciones. Pero tampoco existe  
 el tiempo fuera de la eternidad o en ella. ~~El tiempo es~~  
 La temp<sup>itern</sup>eridad es el símbolo, de una realidad que solamente en el  
 ser se manifiesta.

Pero fieles al espíritu concreto y  
 orientado a la acción de este estudio, en lugar de seguir por  
 esta senda especulativa quisiera terminar con algunas conside-  
 raciones que respondiesen al tenor de los interrogantes plantea-  
 dos al principio.

El mismo de la  
 eternidad realidad,  
 así como el ser  
 — que es siempre  
 un ser temporal —  
 es el mismo  
 símbolo

EL PRESENTE TEMPITERNO  
UNA APOSTILLA A LA HISTORIA DE LA SALVACION  
Y A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

por  
RAIMUNDO PANIKKAR

Ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος,  
ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας.<sup>1</sup>  
(2 Cor 6,2).

I. INTRODUCCION

Quisiera ofrecer un ejemplo de reflexión teológica transcultural teniendo en cuenta tres grandes concepciones teológicas contemporáneas, aunque de rancio abolengo: la *Heilsgeschichte*, la *teología de la liberación* y la reflexión teológica sobre la *absolute Zukunft*. Aunque camine por mi cuenta y por vericuetos vírgenes, el lector podrá imaginarse un tácito diálogo con tres admirados amigos: Oscar Cullmann, Gustavo Gutiérrez y Karl Rahner. Y es como sincero homenaje a este último por lo que intento pergeñar estas reflexiones.

Considero la problemática conocida; por lo menos, la estudiada por los tres mencionados amigos<sup>2</sup>. Me baso, además, en mis previos escritos sobre el tiempo<sup>3</sup>. Ello nos permitirá ir directamente al

<sup>1</sup> «He aquí que ahora es el tiempo propicio; he aquí que ahora es el día de la liberación» *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*, traduce la Vulgata este comentario neotestamentario del conocido y citado texto de Is 49,8, reportado por san Pablo. El καιρὸς δεκτῶν traduce el hebreo *b'et rāšōn*, tiempo propicio a los favores, a la gracia.

<sup>2</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (Zürich [EVZ] 1964), especialmente la tercera edición de 1962; *Heil als Geschichte* (Tübingen 1965); *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen 1925-1962 y Zürich 1966); *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, editado por F. CHRIST, *Festschrift O. Cullmann* (Hamburg-Bergstedt 1967); G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca 1973); K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, conferencia dada en la reunión de la «Paulus Gesellschaft», en Salzburgo en 1965, y publicada en *Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965)* 77-88. Un buen resumen y bibliografía lo ofrece A. DARLAP en su artículo *Zukunft*, en *Sacramentum Mundi* (Freiburg 1969).

<sup>3</sup> Cf. R. PANIKKAR, *La Misa como 'consecratio temporis': la tempiterinidad, en Sanctum Sacrificium*, V Congreso Eucarístico Nacional (Zaragoza

grano sin meandros distraerentes. Intentaré describir, sin mayores aditamentos, después de una reflexión socioteológica existencial un tanto autobiográfica, lo que me parece ser un correctivo, por lo menos aditivo, cuando no un complemento fundamental a los tres problemas mencionados. Me baso en la fecundación teológica transcultural que se puede derivar integrando la vivencia central del tiempo de la cultura tradicional de la India con la problemática occidental aludida<sup>4</sup>.

Si tuviera que entrar en diálogo directo con las mencionadas corrientes, diría, por ejemplo, que la *Heilsgeschichte* no es una mera «historia de la salvación» que nos trae la salvación de la historia; es decir, la salvación histórica y la salvación de la misma historia, sino que puntualizaría diciendo que la *Heilsgeschichte* nos describe la salvación *en* la historia; es decir, la salvación trans-histórica y la salvación de las garras mismas de la historia. La salvación, tanto la personal como el acto prototípico de Cristo, ocurre en y a través de la historia, pero no es en sí un acto histórico. Históricamente, el hombre no se salva, sino que muere. El hombre se salva, precisamente, cuando no se deja engullir por la historia. El hombre se salva cuando se «salva de» la historia<sup>5</sup>.

Añadiría que la liberación de que habla la *teología de la liberación* no es solamente la liberación de las estructuras sociales opresivas del hombre, sino la liberación de toda limitación humana y, por tanto, también, e incluso principalmente, su liberación del tiempo y en consecuencia del ensueño de una liberación meramente temporal. Diría inmediatamente que esta liberación del tiempo no está ahí para convertir al hombre en ángel o en ser intemporal, sino para darle la maestría sobre el mismo acontecer temporal<sup>6</sup>.

1961) 75-93; *La loi du karma et la dimension historique de l'homme*, en E. CASTELLI (ed.), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie* (Paris 1971) 205-230; *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, § III: «Le culte et le temps» (Paris 1970) 43-52; *Temps et histoire dans la tradition de l'Inde*, en *Le développement de la philosophie dans le monde contemporain* (Paris), en prensa; *Toward a Typology of Time and Temporality in the Ancient Indian Tradition: «Philosophy East and West»* 24 (1974) 161-164.

<sup>4</sup> La bibliografía sobre el tiempo se está convirtiendo en inconmensurable. Para mi uso particular he coleccionado una lista con más de 1.000 títulos importantes. Constreñido por el espacio y el tiempo, me atrevo, pues, a publicar este ensayo, sin flanquearlo con una armada de notas.

<sup>5</sup> Desde este punto de vista acaso se pudiera construir un puente entre las posiciones de Cullmann y Bultmann, por ejemplo. La participación existencial de cada persona es básica, pero ella es posible gracias a un hecho que sucedió en la historia y que ha revelado una cierta plenitud de la historia (de la salvación).

<sup>6</sup> También aquí se podrían complementar las tesis de Gutiérrez y sobre todo la de J. B. Metz sobre la teología política. La actividad política es

Seguiría aún diciendo que la *alienación* suprema, de la cual el hombre tiene que ser salvado, es la alienación amenazante de un tiempo devorador de toda su existencia y monopolizador de todo su ser. El hombre se aliena y pierde la dignidad de lo humano cuando se sumerge en el mundo temporal como su único ambiente; se ahoga entonces en el océano del tiempo. Puntualizaría, igualmente, que una concepción que permitiese la tiranía de la eternidad y el monopolio de lo intemporal sería aún mayormente enajenante<sup>7</sup>.

Este estudio no quiere perder completamente de vista esta problemática, pero quisiera proceder con una cierta independencia para intentar filosofar teológicamente desde otra perspectiva, que pertenece, ella también, a la experiencia humana<sup>8</sup>.

## II. INTERLUDIO SOCIOTEOLÓGICO

Todo lo que se diga sobre la situación actual de la humanidad, ecológica, económica o socialmente considerada, sólo refleja una pálida imagen de la realidad, porque ello está dicho y oído por una minoría privilegiada que se interesa más o menos por la cuestión. Pero casi las dos terceras partes del género humano, víctimas de la situación, no tienen ocasión, capacidad ni ganas de leer o escuchar todo lo que se pueda decir<sup>9</sup>. Son tan impotentes como los fetos o los no-natos. Discutir sobre lo que pueda pasar a los que pueden o no pueden nacer dentro de nueve meses resulta sarcásticamente triste —y valga como otro ejemplo de preocupación futurística a expensas del presente— cuando se abandona a millones de seres humanos que ciertamente no van a llegar a la plenitud de la vida por hambre, frío, calor, infecciones evitables y condiciones

esencialmente religiosa y teológica, pero ni agota lo religioso ni puede ser interpretada monodimensionalmente.

<sup>7</sup> Es obvio que nos estamos refiriendo a una superación de la posición marxista sin volver a un planteamiento anterior a los análisis marxistas de nuestros días. La explotación del hombre por una economía de privilegio y la alianza de religiosidades tradicionalistas con los factores de alienación no puede olvidarse, pero todo ello no justifica otra alienación aún más grave al desplazar el centro de gravedad del hombre de un «eterno» posttemporal a un «futuro» temporal.

<sup>8</sup> No puedo menos de notar que muchas de las ideas filosóficas y teológicas que he intentado sembrar no han prendido en la tierra intelectual contemporánea porque no se creían responder a la problemática occidental corriente; pero igualmente recuerdo que bienaventurados los que no escarmentan, y empiezo a estar contento de no haber «escarmentado».

<sup>9</sup> La reunión de la F. A. O. sobre el problema del hambre en el mundo, celebrada en Roma en noviembre de 1974, después de escrito este trabajo, confirma trágicamente todo lo que quiero decir.

subanimales de vida. Se trata de situaciones endémicas que van de mal en peor, a pesar de todas las buenas palabras, las buenas intenciones y los muchos esfuerzos. Un genocidio por omisión puede ser mayor y más cruel que «purgas», a todas luces inicuas.

Hay que afrontar la situación real de la humanidad con toda su crudeza. Para la actual generación, para los millones de seres humanos de Asia y África de 1975 no hay esperanza ni solución en el orden de la temporalidad. No podemos continuar dejándonos deslumbrar por utópicas soluciones para el futuro y dejar sucumbir, sin rito de ninguna clase, a las generaciones actuales. O bien sí: tenemos que defender consecuentemente que hubo que sacrificar quince millones de ucranianos, diez o más millones de chinos, seis millones de judíos y que hay que dejar perecer una cantidad aún mayor de víctimas anónimas de nuestros planes futurísticos sin ni siquiera concederles una aureola de mártires para la posteridad ni proporcionarles un rito humano para su muerte prematura.

Si estas consideraciones no entran en una reflexión teológica, será entonces la teología la que se excomulga de los hombres. Si, al mismo tiempo, no es esto un problema filosófico, será entonces la filosofía quien se castre a sí misma.

La consideración tanto teológica como filosófica aquí pertinente me parece sea aquella que se desprende de una experiencia directa, aunque a diversos grados, con la parte de la humanidad doliente. Me voy a concentrar en la experiencia de la India actual, pero no voy a referirme a consideraciones morales o sociales, sino a una reflexión filosófico-teológica fundamental. Una especulación auténtica no versa tanto *sobre* la realidad como críticamente refleja la realidad misma, consciente a la vez de que la imagen de la realidad pertenece también a la realidad misma, con poder, por tanto, para cambiarla. Frecuentemente, las ciencias filosófico-teológicas han huido de la realidad, refugiándose en sus fortalezas conceptuales, en lugar de reflejarla y, reflejándola, poder corregir la imagen y con ello modificar la realidad misma.

Hay en la India por lo menos 250 millones de hombres que viven en condiciones tan precarias que están por debajo del umbral humano y aun animal<sup>10</sup>. Y aunque luego hagamos una cierta apo-

<sup>10</sup> El problema no se refiere solamente a un mejor reparto mundial ni la responsabilidad pertenece sólo a los países «ricos». La proporción entre pudientes y desvalidos aumenta con la pobreza de los mismos países. Si en los países más ricos el 25 por 100 de la población está a nivel inferior del «normal» de asistencia y subsistencia, en el mundo entero la proporción aumenta casi en un 60 por 100, mientras que en la India se remonta hasta el 85 por 100, dejando sólo un margen del 15 por 100 de privilegiados. En los últimos veinticinco años, el crecimiento del nivel de vida material en la India lo ha sido sólo para un 10 o un 15 por 100 de la población, mientras que el resto

logía de estas gentes, ello no aligera, sino que aún agrava la situación. Es un pecado de lesa humanidad —al que el individuo personal de nuestros días accede casi originariamente<sup>11</sup>— dejar marchitar casi dos tercios de la humanidad debido a la organización peculiar del otro tercio<sup>12</sup>.

Estas gentes no aspiran a un futuro mejor, no creen en él ni tienen tan siquiera fuerza para figurárselo como una posibilidad real, fuera de ensueños de evasión y compensación meramente alucinatoria<sup>13</sup>. Tampoco consideran factible ni tan siquiera comprensible una liberación en el sentido dado comúnmente en Occidente a esta palabra. No poseen un sentido de la historia ni un ideal histórico de ningún tipo. Si se salvan esas gentes, no lo son por la historia. Esta les ha dado la espalda cuando no se les ha convertido en su mayor enemiga. Es la historia quien constantemente los ha explotado<sup>14</sup>.

Inocular las tres concepciones teológicas mencionadas al principio a estas poblaciones representaría, ¡quizá sí!, «abrirles los ojos», «educarles», «civilizarles», «convertirles»; pero también aniquilarlas, hacerles perder todo sentido de la vida y ponerles en trance de cometer un suicidio global, como los suicidios particulares ya empiezan a comprobarlo, cuando, en efecto, algunos miembros «privilegiados» entran en contacto con el panorama abierto por

ha permanecido igual o incluso empeorado. Otro ejemplo: el 80 por 100 de la población india vive en áreas rurales, mientras que el número total de camas en los hospitales de tales áreas sólo llega a un 30 por 100 y el de médicos a un 20 por 100. (Datos reportados en una reunión médica en Nueva Delhi y publicada por el «Hindustan Times», New Delhi, del 9 de septiembre de 1974).

<sup>11</sup> Fue en 1950 cuando en la Universidad de Freiburg di una conferencia sobre *Die Kultursünde des Abendlandes*, que tuvo una cierta repercusión en este sentido.

<sup>12</sup> Lo que el mundo moderno empieza a descubrir es que la organización tecnológica contemporánea, tanto del «primer» como del «segundo» mundo, no es, ni siquiera teóricamente, la solución al problema que ella misma ha contribuido a crear. Según datos de las Naciones Unidas, en 1939 el 40 por 100 de los pueblos de la tierra sufría de un régimen alimenticio infranormal; en 1956 era del 60 por 100, y las previsiones catastróficas para el año 2000 parecen trágicamente inevitables.

<sup>13</sup> En la India, mientras el 3 por 100 de las familias agricultoras tienen más de 50 acres de terreno cultivable, el 57,6 por 100 de ellas poseen menos de 2,5 acres (siendo 5 acres el mínimo para sustentar a una familia). Mientras en 1960-61 el porcentaje de habitantes en los pueblos a nivel inferior al de subsistencia era del 38 por 100, en 1967-68 la cifra subió al 57 por 100. Cf. B. BÖRTGER, *Indische Perspektiven*: «Neues Hochland» 66 (1974) 235-245.

<sup>14</sup> Poca diferencia tiene que sean mogoles, ingleses, zamindares, usureros, brahminos, políticos, oficiales del gobierno o representantes de lo divino quienes han explotado a las masas o se han aprovechado de ellas; lo cierto es que la liberación no les ha venido (¿aún?) de la historia.

otra forma de vida, que luego se encuentran en la imposibilidad de realizar.

Tanto la experiencia interna como la convivencia con este mundo «subdesarrollado» muestran otra faceta del problema muy difícil de exponer, porque una mínima exageración en cualquier sentido puede deformar completamente la verdad y tener graves consecuencias prácticas. No se trata de glorificar a los pobres y desvalidos, no se trata de hacer una pintura ideal del «buen salvaje», del «pobre feliz» o de recitar con los labios que «bienaventurados son los pobres». No se trata tampoco de presentarlos como seres degradados y sin dignidad humana. Sufren, ciertamente, y llevan una existencia tan precaria que fuera de ella es tan intolerable como inimaginable; pero reflejan la profundidad de una vida tan escueta como desnudos son sus cuerpos y vacíos sus estómagos; exhuman una libertad que les hace capaces de todo, tanto del bien como del mal, de una cosa como de otra, puesto que no tienen trabas ni lazos de ningún tipo. Entender a estas gentes, a estos hermanos nuestros, es lo que quisiera estudiar aquí. ¿Cómo y por qué sobreviven estas gentes? ¿Por qué no se eliminan a sí mismos o se sublevan contra los demás? <sup>15</sup> Repito que en el fondo hay una experiencia intransferible, como toda experiencia. Pero acaso, a través de la *theoria* de la meditación teológica, pueda ser comunicable.

### III. CONSIDERACION HISTORICO-RELIGIOSA

Cuatro me parecen ser, como las direcciones de la tierra, las grandes hipótesis que la humanidad ha excogitado para responder al misterioso problema del sufrimiento físico y moral, del mal de todas clases. Un cuadro sinóptico, y, por tanto, forzosamente simplista, podría ser el que damos a continuación.

El esquema es meramente indicador, en el sentido que describe cuatro direcciones fundamentales, que pudieran mostrarse con otros ejemplos de la historia humana. El esquema es correlativo; esto es, debe entenderse en relación mutua. No se describe ninguna tradición humana o religiosa, sino sólo se subrayan sendos genios contrastadistintivos.

<sup>15</sup> La *práctica* de la revolución presupone una *teoría* de la revolución, que está vinculada a formas de pensar muy particulares y muy ajenas a las mentalidades de las gentes cuyo portavoz quisiera ser en este estudio. Cf. mi artículo *Philosophy and Revolution*: «Philosophy East and West» 23 (1973) 315-322, en donde se intenta mostrar que para que una revolución sea efectiva e incluso tenga sentido necesita un determinado tipo de filosofía que la haga posible.

No nos interesa hablar tanto del hinduismo, buddhismo, cristianismo y confucianismo como de las cuatro actitudes con respecto a la naturaleza del tiempo: irreal, por un lado, bien sea negativo o positivo, y real, por el otro, bien sea negativo o positivo <sup>16</sup>.

1. *El talante hindú* tendrá la valentía de defender la incompatibilidad radical entre un Brahmán absoluto (un Dios bueno, un orden racional) por un lado y un mundo caótico (situaciones permanentemente injustas y un desorden inevitable) por el otro. No hay compromiso posible. Si este mundo es real, si el dolor, la injusticia y, en una palabra, el mal son reales, Dios es una simple imaginación, una proyección de la impotencia humana, un sueño de prisionero. No hay lugar para los dos en el reino de la realidad. Y si Dios es real, si el ser, la inteligencia y la felicidad son los verdaderos atributos de lo real, si lo absoluto es, el mundo no lo es, el mundo es apariencia, el mal es ficticio. Con otras palabras: el tiempo, como característica fundamental del universo, no es real; más aún, es negativo. Lo único que hay que hacer es descubrir la irrealidad del mundo, la caducidad del tiempo, experimentando la realidad del Absoluto. Se salva y llega a la felicidad quien descubre en su interior al *âtman* eterno e inmutable <sup>17</sup>. El buen hindú echará, cierto, una mano a sus hermanos ignorantes todavía, porque no conocen, no han «realizado»; pero él no puede participar en un dolor que sabe es mera ilusión. Además, su sufrimiento «simpatético» sólo haría empeorar la situación, sin contribución positiva alguna fuera de un sentimentalismo, a la larga, inútil y contraproducente. Sería algo así como cometer el mal para ayudar a salir de él. Para llegar a esta intuición el hindú ha sido preparado por los diversos métodos de espiritualidad, en los que frecuentemente la ascética superación del dolor no está ausente. La fe trasciende las apariencias hasta llegar a lo invisible.

2. *El talante buddhista* coincide con el anterior en admitir que el tiempo no es real, pero le concede un carácter positivo, puesto que es a través de él como uno puede escapársele. La quintaesencia de la espiritualidad buddhista consiste en encontrar el camino que conduce a la eliminación del dolor. Este es real, pero se le puede extinguir. Las cuatro nobles verdades, una vez establecido el hecho, el origen y la cesación del dolor, se concentran en la cuarta, que se reduce a encontrar el óctuplo camino que conduce a la ex-

<sup>16</sup> Cf. mi *Worship and Secular Man* (London-New York 1973) 9-13, en donde se propone este cuádruple esquema del tiempo.

<sup>17</sup> El *âtman* es el puente (con la inmortalidad, etc.). Cf. BU IV, 4, 22; CU VIII, 4, 1-2; MundU II, 2, 5; MaitU VII, 7; SU VI 19.

tinción del dolor. El santo budhista, *arhat* o *boddhisatva*, no ha eliminado el dolor, sino que ha conseguido abandonarlo, dejarlo atrás. También aquí hay lugar para mostrar a los demás hombres el camino hacia la liberación, pero también sin real participación. El Buddha sonrío y muestra el sendero. La fe está en el camino.

3. *El talante semita*, o abrahámico, si se quiere, en el que puede incluirse el judaísmo, el cristianismo y el islam, considera, por el contrario, el mundo, y con él el tiempo, como entidades reales. El dolor es real, pero el tiempo es provisional, no es duradero para siempre, y el mismo sufrimiento puede ser purificador. En el cristianismo, por ejemplo, Cristo carga con los pecados de los hombres, y al sufrimiento, aunque sin negarlo, se le considera vencible, lo mismo que a la muerte. No es negando el dolor ni escapando de él como se consigue la salvación, sino pasando a través de él y aprovechándose de su carácter purificador. El santo de estas tradiciones es el varón de dolores que participa en el sufrimiento de los demás, pero que no es domeñado por el dolor. Sufre, pero está en paz y aun alegre; vive por y para los demás, pero su reino no es de este mundo. Cristo muere abandonado en una cruz; pero resucita. La fe está en la meta, en la vida eterna.

4. *El talante chino*, o meramente humanista, si se prefiere, será, como el anterior, sensible al dolor y afirmará la positividad del tiempo, pero negará que éste pueda trascenderse y se rebelará a sacrificarlo en aras de una realidad transtemporal. El tiempo es lo que cuenta. Por eso es enajenante empeñarse en negarlo, es inútil querer escaparse de él y es pueril esforzarse en trascenderlo para llegar a la meta. El fin del hombre está aún por llegar, porque ciertamente el presente está aún lleno de injusticia y de dolor. El héroe aquí será el profeta, el caudillo, quien guía a los hombres hacia la sociedad perfecta, hacia el paraíso sobre la tierra. La fe no es tanto de lo invisible, del camino o de la vida eterna como de la vida misma.

\* \* \*

Si una perspectiva histórico-religiosa podría presentarnos el esquema que acabamos de esbozar, una consideración filosófico-sociológica nos hablaría a este respecto del fenómeno de la secularización como de una adquisición contemporánea que marca una línea divisoria entre lo tradicional y lo moderno. El humanismo marxista se presentaría aquí como el ejemplo de esta nueva conciencia. Sin entrar ahora en mayores disquisiciones sobre el argumento, se podría fácilmente convenir en que el movimiento de secularización

(que yo interpretaría fundamentalmente como aquella actitud de espíritu que confiere realidad y realidad positiva a las estructuras temporales) es un movimiento inherente a toda tradición humana, subrayado muy especialmente por la tradición china y llevado modernamente a un grado casi exasperado de conciencia en los llamados humanismos ateos y marxistas. No por mera casualidad el marxismo nació en tierra cristiana, fue fecundado por un germen judío y al parecer prospera visiblemente en tierra china.

Esto nos lleva a la situación actual, en la que las grandes hipótesis empiezan a influirse mutuamente a una escala histórico-universal, produciendo a la vez una posibilidad única de síntesis y una confusión también casi inevitable de valores e identidad.

Una de las causas de la actual crisis universal consiste, precisamente, en que ninguna de las cuatro hipótesis parece poseer poder convincente para afrontar este magno problema del dolor y la injusticia. Los antiguos mitos se derrumban. Una simple consideración fenomenológica nos hace ver, en contra de la primera hipótesis, que tanto este mundo como el sufrimiento son a todas luces reales y que no es buen método negar la evidencia en aras de un *a priori* religioso. En contra de la segunda hipótesis, la mentalidad contemporánea se rebela por su elitismo irreal. Aun admitiendo que a algunos les sea posible encontrar la paz de espíritu y la calma personal en medio de la universalidad del dolor, la inmensa mayoría de los hombres es incapaz de ello, y de poco sirve decir que es porque no quieren, porque esto no hace sino desplazar el problema, que entonces consiste en preguntarse por qué son incapaces de querer.

La solución de la tercera hipótesis tampoco parece satisfactoria a la experiencia humana. Aun reconociendo que excepcionalmente el sufrimiento pueda purificar y el mal ser la ocasión de un mayor bien, en la práctica, y para la mayoría de los hombres, éste no es el caso. El dolor embrutece, el sufrimiento endurece, el mal triunfa y la pobreza no es un bien. Por muy provisional que el tiempo sea, para quien no tiene otro no le sirve demasiado la esperanza de otro reino intemporal, en donde, si existe, toda la problemática de la temporalidad queda de tal manera superada que prácticamente desaparece. Tampoco la cuarta hipótesis se ha demostrado demasiado satisfactoria, no sólo porque una fe en el futuro, sin nada en este mismo futuro que de alguna manera atraiga desde él, es una fe demasiado ciega y en contra de la evidencia cotidiana, sino también porque, en el fondo, no hace sino escamotear el problema para las generaciones presentes, que ahora ya empiezan a conocer el estribillo que va a repetirse a las venideras, sin solucionar la verdadera cuestión.

Ni que decir tiene que hemos hablado de talantes congeniales

a las cuatro grandes tradiciones mencionadas, pero en ninguna manera exclusivos de ellas, ni siquiera únicos dentro de las cuatro grandes tradiciones culturales. Más aún, la vitalidad de una tradición se manifiesta precisamente en su capacidad de crecer; esto es, de asimilar nuevas experiencias, de adaptarse a nuevas circunstancias y de crear nuevas soluciones sin pérdida de identidad ni de solución de continuidad. Y, en efecto, las cuatro tradiciones están pasando ahora por un momento de nueva reflexión y de mutua fecundación, que es precisamente una de las características esperanzadoras de nuestra época actual.

Una buena parte de la tradición hindú, por ejemplo, insistirá en una distinción ontológica de planos, pero se avendrá a dar al plano mundano algún tipo de realidad. La tradición budhista desarrollará la compasión como la virtud central y considerará que la salvación individual es una mera aberración. Las tradiciones de origen semita se esforzarán, a su vez, en presentarnos una figura menos antropomórfica de la divinidad, y la tradición humanista querrá vislumbrar en el futuro algo más que la mera prolongación del presente temporal. Estamos presenciando uno de los momentos de fecundación transcultural más interesantes en la historia de la humanidad. Pero no debemos perder el hilo de nuestro discurso.

#### IV. LA CIRCULARIDAD DEL TIEMPO

La fuerza de las metáforas es tal que una vez puestas en circulación se escapan de las manos de sus autores; pero no por eso son independientes del contexto en que han estado creadas<sup>18</sup>.

Un típico ejemplo nos lo ofrece la metáfora de la circularidad del tiempo como carácter distintivo de las religiones orientales, que luego se mal-interpreta en un contexto de coordenadas cartesianas. Si la interpretación de textos pertenece a una morfología comparada cuando los textos son sincrónicos con el intérprete, o a lo más a una hermenéutica diacrónica cuando los textos no lo son, la intelección de contextos pertenece a lo que me he permitido llamar *hermenéutica diatópica*. El no haberla tenido en cuenta ha producido malentendidos de lesa humanidad. Sobre uno de estos malentendidos quisiera decir algo.

<sup>18</sup> No voy a discutir si el tiempo cristiano es lineal o no lo es y es convincente la repetida protesta de Cullmann que su famosa tesis sobre el tiempo lineal no consiste en un estudio sobre el concepto de tiempo, ni siquiera sobre el concepto cristiano de tiempo, sino en una exégesis de la forma como las primeras generaciones cristianas vivieron e interpretaron el hecho temporal de la aparición de Cristo y de sus propias vidas.

Es un hecho que la India tradicional, representada aún hoy día por los millones de hombres aludidos al principio y por muchos otros también, cree en la circularidad del tiempo<sup>19</sup>.

Una palabra de explicación sea quizá apropiada para justificar la interpretación que sigue, que, por ser diatópica, se aparta tanto de una cierta exégesis (diacrónica) indológica erudita como de una determinada interpretación (morfológica) popular. Si la primera está representada por una visión crítica y documentada, pero desde el exterior, bajo la perspectiva de una distancia temporal, la segunda representa una vivencia auténtica y sincera, pero excesivamente superficial, bajo la perspectiva de una situación morfológica distinta. Las dos interpretaciones, tanto la de una buena parte de los indólogos modernos como la corriente en las expresiones populares, no son falsas, sino incompletas. Y, en efecto, aplicando una hermenéutica que tenga en cuenta los géneros literarios de estos dos grupos de interpretación, se descubre que la diferencia con la interpretación que defiende no se debe tanto a que sean opiniones contradictorias cuanto a que se colocan en planos diversos. A muchos indólogos se les podría decir que a veces —no siempre— aplican categorías de inteligibilidad ajenas al fenómeno en cuestión, que sirven para iluminarlo desde un ángulo inédito, pero que lo deforman si su interpretación no se complementa. A los que representan la visión popular se les podría añadir que su visión personal es correcta, pero que cuando quieren explicar el fenómeno, lo transforman hasta el punto de deformarlo; algo así como cuando un cristiano tradicional sin formación teológica se «imagina» el cielo como un jardín de delicias en donde Dios nos entretiene para siempre por habernos portado bien en este mundo. Lo que el oyente entiende no es lo que su interlocutor quiere decir. Como suele suceder también aquí, la verdad, al igual que el error, yace en la interpretación.

Dicho con otras palabras: la interpretación propuesta no quisiera ser polémica y desearía, en cambio, presentar la visión interior, debido a la experiencia y al convencimiento, y ser a la vez crítica por haber superado una cierta fase legendaria en la que generalmente esta vivencia venía expresada. Más aún, creo que la presente interpretación puede ser plausible al hombre moderno y que está, además, en la misma línea de la tradición de la que surge. Sin elaborar ahora los principios de una hermenéutica diatópica, intentemos aplicarla en este nuestro caso concreto. Pero veamos de explicitar la imagen de la circularidad.

<sup>19</sup> Dice agudamente SEHDEV GUPTA: «To hope for fulfilment in future, then, is like expecting the purpose of a symphony to be the finale» (*The Concept of Time: East and West: «The Teilhard Review»* 9 [1974] 40).



a) En primer lugar, la imagen de la circularidad sugiere una circunferencia, es decir, que el tiempo es indefinido, que no tiene temporalmente ni principio ni fin y que no tiene demasiado sentido, por tanto, preocuparse por los comienzos «antes» del tiempo ni que tampoco es útil torturarse por los problemas escatológico-temporales. Todo *antes* y todo *después* pertenece, por definición, al tiempo. El «antes» y el «después» del tiempo pertenecen, por tanto, también al tiempo. La circunferencia que circunscribe al círculo no tiene principio ni fin. Viajando a lo largo del tiempo nunca se podrá encontrar su origen ni dar tampoco con su final. Todo viaje temporal, por el mismo hecho de serlo, no puede salirse del tiempo; no puede, por tanto, encontrarle ningún límite. No hay manera de escaparse del tiempo si nuestro vehículo es temporal. Y no puede negarse que nuestra razón racionante, que incluso para razonar necesita tiempo, sea temporal. Todo pensar racional y, por tanto, predicativo que quiera ser extratemporal o versar sobre lo atemporal comete una extrapolación indebida.

Un corolario importante de este primer punto esclarece una de las mayores dificultades del pensar meramente lineal. Para esta última concepción resulta incomprensible que tanto el origen como el fin de cualquier proceso estén siempre más allá<sup>20</sup>. Tanto la búsqueda del primigenio como la investigación escatológica están abocadas al fracaso. La constante apelación a límites siempre más lejanos solamente cesa cuando uno deja de pensar reflexivamente para admitir misticamente que aquel punto es un origen o un fin. Pero todo pensamiento tiene un número ilimitado de antecedentes y de consecuentes<sup>21</sup>. El *anagkē stēnai* griego es una necesidad natural y pragmática, pero si se impone artificialmente se paraliza la fuerza misma del pensamiento. El mito es necesario, pero no puede ser impuesto. La experiencia de la circularidad del tiempo nos evita esta aporía: es inútil empeñarse en salir del tiempo con los simples instrumentos temporales. La pregunta por los orígenes o por el fin es una falsa pregunta, como el Buddha, negándose a responder a las cuestiones «últimas», puso ya de manifiesto milenios ha<sup>22</sup>, en armonía con la mayoría de las tradiciones de la humanidad:

<sup>20</sup> Recuérdense los clásicos argumentos del *divus Thomas* mostrando que la razón no puede demostrar que el mundo haya tenido un comienzo (temporal) y que prestan un mal servicio apologético aquellos que así lo quieren demostrar. Cf. *Sum. Theol.* I, q. 46.

<sup>21</sup> Cf. A. N. WHITEHEAD, *Essays in Science and Philosophy* (New York 1948) 73, mostrando cómo éste es el caso, incluso en simple afirmaciones como  $1 + 1 = 2$ .

<sup>22</sup> Cf. mi elaboración sobre este tema en *El silencio del Dios* (Madrid 1970) y en mi artículo *Le silence et la parole: Le sourire du Buddha*, en E. CASTELLI (ed.), *L'analyse du langage théologique* (Paris 1969) 121-134.

«Lo que está sobre ti, no lo busques,  
y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures»<sup>23</sup>.

«Abandona la erudición y no conocerás las penas»<sup>24</sup>.

«Es desconocido por los que lo entienden,  
es conocido por los que no lo entienden»<sup>25</sup>.

No haber podido eliminar la cuestión, por presuponer un esquema lineal de pensamiento, está a la base de la doble angustia del hombre moderno occidental: la angustia de no poder nunca termina nada, el miedo del fin y la angustia de no poder remontarse a los orígenes, el miedo del inicio.

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como una circunferencia nos libra de la obsesión por lo nuevo como último criterio de autenticidad y de creatividad. El pasado, por el mero hecho de serlo, no significa que esté superado ni que sea inválido.

b) En segundo lugar, la imagen de la circularidad sugiere un centro, es decir, que el tiempo es indistinto. Todos sus puntos son equidistantes del centro y presentan una misma curvatura en todo lugar. No hay, desde este punto de vista, momentos privilegiados objetiva ni subjetivamente considerados. Objetivamente, cualquier momento de la circunferencia puede tomarse como inicio o como final temporal. La escatología individual tiene sólo valor heurístico. Subjetivamente, mi vida puede interrumpirse en cualquier momento y no por eso se trunca en lo que tiene de verdadera vida. La muerte está tan cercana del recién nacido como del octogenario. La angustia de la muerte no tiene cabida en el plano metafísico. La ley del *karma* tomará a su cargo mis residuos karmáticos para que sigan efectivos en algún otro sujeto o sujetos, pero mi persona, mi unicidad, regresa al centro desnuda y simple, como de allí salió. Los méritos son para mis sucesores en el orden karmático, son mi aportación a la historia. Mi *ātman* no los necesita. Una primera consecuencia notable y rica en lecciones para las discusiones sobre la escatología cristiana y sus múltiples interpretaciones contemporáneas consiste en descubrir el carácter esencialmente personal de toda escatología. Si se desplaza el problema escatológico del plano histórico al plano personal las discusiones de exégesis bíblica se sitúan en su verdadero lugar<sup>26</sup>. Desde el punto de vista

<sup>23</sup> Ecl 3,22. Cf. Sab 9,13,14; Is 29,14; Sal 30,10; 1 Cor 3,19.

<sup>24</sup> *Tao-Te Ching*, XIX, LXVII.

<sup>25</sup> KenU II, 3.

<sup>26</sup> Conocidas son las innumerables y sutiles teorías modernas que, con alarde de imaginación lingüística, han recibido los bellos nombres de escatología «consecuente» (Schweitzer), «realizada» (Dodd), «inaugurada» (Florov-

personal, que no quiere decir individual, sino personalístico, mi muerte coincide con el fin del mundo. Mi muerte, en cuanto la muerte es más que un simple fenómeno físico de una materia y una energía que se transforman, consiste en salir del esquema espacio-temporal de la realidad. Pero fuera del espacio y del tiempo todos coincidimos<sup>27</sup>. Mi muerte es la puerta para la salvación<sup>28</sup>. Por eso ya dijo san Pablo que cotidianamente moría<sup>29</sup>. Se trata de una *escatología personal*.

La manifestación práctica de esta segunda característica de la circularidad temporal se deja ver no solamente en la interpretación teológica del problema escatológico, sino también en la experiencia personal. Conocidos son los estudios sociológicos contemporáneos sobre la actitud del hombre frente a la muerte y la extrañeza de los eruditos occidentales al encontrar que en la India, por ejemplo, la muerte ni se esconde ni es asunto privado, y en cierta manera, ni siquiera negativo y mucho menos vergonzoso. Pero aparte de estas consideraciones generales podemos también mencionar el hecho teológico y filosóficamente importante de la vivencia de la muerte en el hombre que vive en el tiempo cíclico. La muerte es el fenómeno más natural de la existencia. No solamente la presencia de la muerte deja de ser un trauma, sino que su realidad deja de aparecer angustiosa y amenazadora. Se teme, ciertamente, el dolor, se pueden temer los achaques de la vejez, pero no se espanta uno de la muerte. Solamente cuando yo me he identificado con mis proyectos, y la muerte interrumpe su realización, frustra la muerte mi ser e interrumpe mi verdadera vida<sup>30</sup>.

En cierta manera, la muerte no está al final de mi vida, mi existencia no es una carrera hacia la muerte. ¿Cómo puedo yo creer que cuanto más vivo más cerca estoy de la muerte? Cuanto más vivo (y aquí el más no es ciertamente cuantitativo) más vida tengo y más lejano estoy, por tanto, de la no vida, de la muerte. La muer-

sky), «realizándose» (Jeremías), «proléptica» (J. A. T. Robinson), «existencial» (Bultmann), «histórico-salvífica» (Cullmann), etc.

<sup>27</sup> Dentro de la formulación tradicional cristiana esto equivale a decir que el juicio particular y el juicio universal coinciden. No hay tiempo intermedio de espera, a no ser que se siga teniendo una idea temporal de la eternidad.

<sup>28</sup> En este sentido tiene razón Bultmann cuando subraya la importancia de la decisión existencial; pero su interpretación no es históricamente existencial y presupone aún una concepción lineal del tiempo en el que se realiza la muerte de la persona. En este sentido daría la razón a Cullmann, defendiendo la *Heilsgeschichte* como correspondiendo a la intuición histórica cristiana.

<sup>29</sup> 1 Cor 15,31. Cf. el contexto decididamente escatológico de todo el pasaje sobre la resurrección.

<sup>30</sup> Cf. el conocido *vita mutatur non tollitur* de la liturgia cristiana de difuntos y el no menos popular *akāla mṛtyu*, muerte inoportuna, a destiempo.

te no está delante de mí, sino al lado, y su compañía me permite actuar —como aún describiremos— con el entusiasmo de la primera vez y la madurez de la última. En cierta manera, la muerte está detrás de mí, al inicio de mi existencia, traduciendo esta intuición al esquema lineal.

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como equidistante de un centro nos libra de la obsesión por el futuro y del deseo de colocar en un problemático tiempo por venir el sentido de nuestra vida, de manera que si ella se truncase antes del tal futuro perdería su sentido.

El progreso personal no consiste en una ascendente histórica rectilínea, sino en un acercamiento mayor al centro. Pero la metáfora debería corregirse aquí, ya que el centro de la circunferencia no es la circunferencia ni en cierta manera está dentro de ella.

c) En tercer lugar, la imagen de la circularidad del tiempo sugiere un círculo, es decir, nos dice que así como el círculo es limitado, finito, así también el tiempo no es infinito, no es absoluto. El círculo tiene un área determinada. El tiempo circular se convierte así en el símbolo mismo de la finitud y de la contingencia. El tiempo es ciertamente el mismo símbolo del ser, es su apariencia, su vestimenta. Todo el círculo temporal es algo así como la proyección de un punto intemporal que podría ser representado por el centro mismo del círculo. Visualizado de esta manera, se comprende que la máxima característica de lo intemporal no sea la trascendencia, sino la inmanencia.

Es instructivo observar el valor de las metáforas<sup>31</sup>. La circularidad del tiempo sugiere en la India, precisamente, la imagen de su finitud e incluso, como veremos, de su no repetibilidad. Lo infinito para existir, esto es, para emerger al mundo, necesita cabalmente recubrirse de una vestimenta temporal. El tiempo no es el «lugar» por donde transitamos hasta llegar a un fin, sino que es la misma envoltura que nos limita, el mismo ropaje que nos hace visibles y en cierta manera nos individualiza.

El tiempo es único precisamente porque es finito. Es aquí donde el símil ha sido frecuentemente malentendido por interpretarse fuera de su propio contexto. Circularidad no significa repetición. El tiempo circular es tan irrepitable como el lineal. Utilicemos el mismo símil para ilustrar este punto. Sea un punto *A* de la circunferencia temporal e imaginemos que después de un período determinado, esto es, de un ciclo temporal, se vuelva, por «segunda vez», al mismo punto, que podemos llamar *A'*. Ahora bien, la

<sup>31</sup> Cf. la esfera de Parménides y el tiempo cíclico de los griegos, por ejemplo.

circularidad del tiempo nos dice, precisamente, que *A* es idéntica a *A'*. En efecto, si el tiempo es la situación en la circunferencia, no hay nada temporal que pueda diferenciar *A* de *A'*. No hay segunda vez ni distinción posible. Los dos momentos son el mismo. No es, pues, que yo vuelva y revuelva, gire y repita el mismo ciclo cósmico un número ilimitado de «veces», porque todas ellas son la idéntica vez. No hay repetición; hay sólo continuación. Esto es lo que la visión popular subraya: que nada se pierde en el orden karmático, que todo vuelve y en cierta manera se conserva, pero en un distinto sujeto, en un nuevo y diferente portador; sin repetición, por tanto. El haber confundido la circularidad samsárica, esto es, de los elementos temporales, con la repetición del sujeto es lo que ha originado la confusión existente en Oriente y Occidente sobre la llamada transmigración. Todo transmigra excepto el sujeto transmigrante, que para una psicología elemental es el *ego* psicológico; para una antropología filosófica, la característica de la unicidad de la personalidad, y para una interpretación teológico-vedántica es *Īśvara*, el mismo Señor del universo, Dios mismo, el sujeto de todo cambio<sup>32</sup>.

Este es el verdadero lugar del rito. La apariencia externa del acto ritual toma la forma de una repetición y a lo más de una conmemoración, pero lo que el rito pretende es mucho más. Y por eso, dicho sea de paso, el rito excluye los «mirones», los no iniciados, porque viendo no ven y observando se engañan. Lo que el rito quiere conseguir es precisamente esta victoria sobre el tiempo, reconquistando el núcleo intemporal de la realidad. Que este último venga «hipostasiado» en un inicio mítico, en un tiempo especial, en una escatología peculiar o en una salida de toda temporalidad, poco importa para el caso. Lo importante es que el acto primordial se represente, esto es, que se vuelva realmente presente —que haya «presencia real»— en el acto de presenciarización ritual. Sin contemporaneidad y, por tanto, presencia de la totalidad del tiempo en el acto presente del culto no hay verdaderamente rito.

El tiempo es el símbolo de la realidad intemporal, acabamos de decir. Pero el símbolo no es *otra* realidad ni tampoco *la* realidad, sino el símbolo *de* la realidad, la realidad *como* símbolo, su apariencia, esto es, su aparecer, su manifestación. Para llegar a la realidad no hay, pues, que abandonar el símbolo para alcanzar otra cosa, sino que hay que reconocer al símbolo como tal, es decir,

<sup>32</sup> Cf. el famoso texto del *Saṅkara-Bhāṣya* I, 1, 5: *satyam neśvarad anyah samsāri* (no hay, en verdad, otro transmigrante que el Señor). Cf. mi comentario en *The Law of Karma and the Historical Dimension of Man*: «Philosophy East and West» 22 (1972) 25-43.

como apariencia de la realidad; hay que romperlo como «realidad»; y será así el símbolo roto el que nos abra a la realidad. Es el sacrificio en el tiempo el que redime al tiempo<sup>33</sup>. No es siguiendo el tiempo hasta el final como llegaremos a lo eterno, como si éste estuviera «después» de lo temporal, sino rompiendo el círculo como descubriremos la eternidad. El tiempo está ahí precisamente para romperlo, para trascenderlo. No es hacia el futuro hacia el que tiende el hombre, sino hacia su liberación, aunque ésta se realice en el tiempo y con él. No es el progreso lo que cuenta, sino la perfección, la realización, la ruptura de la envoltura. Esto significa que además del dinamismo meramente cósmico o temporal de seguir el círculo hay otra fuerza en el hombre que le impele a trascender el tiempo, a romper el círculo, a abandonar la circunferencia. Si se rompe el tiempo lineal, lo que resulta es aún una línea y, por tanto, es aún tiempo; si se rompe la circunferencia ya no hay más circunferencia y, por tanto, tiempo. Es en la salida del tiempo donde se encuentra la liberación. Esto es lo que vamos a ver de una manera más concreta examinando la experiencia temporal de la civilización tradicional de la India, viva aún en las generaciones actuales, a las que ya hemos hecho alusión.

Dicho de otra manera: la experiencia del tiempo como de un círculo cerrado nos libra de la obsesión del presente, como si en un presente meramente temporal se pudiera tener la totalidad de la experiencia humana. Habría que notar aquí que hay dos maneras de vivir el presente: una como un momento escogido y privilegiado en el acontecer temporal y otra como la concentración de todo tiempo (pasado y futuro) a la vez que su perforación en un presente tempiterno<sup>34</sup>.

\* \* \*

<sup>33</sup> Cf. Ef 5,16; Col 4,5.

<sup>34</sup> Los dos presentes aparecen muy claramente en el doble sentido del *Augenblick* de Fausto en su promesa a Mefistófeles:

*«Und Schlag auf Schlag  
Werd'ich zum Augenblick sagen:  
Verweile doch! Du bist so schön!  
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,  
Dann will ich gern zugrunde geben!»*

(Faust II, 1699-1703).

Y en su última oración antes de su muerte:

*«Zum Augenblicke dürfte ich sagen  
'Verweile doch, du bist so schön!'.  
Es kann die Spur von meinen Erdetagen*

Quizá sea útil recordar que este estudio no pretende presentar toda la problemática sobre el tiempo ni tampoco defender a ultranza la concepción circular del tiempo. Quería solamente ofrecer el ejemplo del tiempo cíclico y presentarlo como congruente, aunque acaso no sea satisfactorio, como tampoco el linear. En el fondo, todas las metáforas son imperfectas. Tanto la circularidad como la linearidad poseen una referencia espacial que no se aviene con la especificidad del tiempo. En rigor, el tiempo es irreducible al espacio, y las metáforas espaciales impiden comprender uno de los caracteres más fundamentales de la realidad temporal, a saber: la acumulación temporal, esto es, el carácter de distinta densidad que los seres temporales presentan en función de la «cantidad» de tiempo que hayan asimilado.

#### V. APROXIMACION FENOMENOLOGICA

Aunque el conocimiento por contraste y diferencia no sea la única forma de llegar a una cierta inteligibilidad, utilizaremos este procedimiento por ser la característica dominante de la ciencia moderna. Notaremos así tres ausencias significativas en la vivencia de la temporalidad en la India comparada con la común experiencia del tiempo en un mundo occidental tecnologizado. Acaso este último ha ganado en discriminación o perdido en profundidad, pero nuestro empeño ahora es meramente fenomenológico. En el fondo, esta ausencia constituye una sola característica que se deriva de la vivencia del tiempo cíclico, pero la dividimos tripartitamente para mayor claridad.

Unas cuantas pinceladas descriptivas nos van a permitir ser más breves que si emprendiéramos un estudio abstracto.

##### a) *El tiempo de espera*

En la vida cotidiana se tiene que esperar una visita que no viene, un autobús que no llega o una idea que no acaba de cristali-

*Nicht in Äonen untergeben.  
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick»*

(Faust II, 11581-11586).

En la primera fase, el presente es meramente temporal, excluye el pasado y desprecia el futuro. En la segunda fase, el «momento» es transtemporal, tempiterno y abrazando los tres tiempos los trasciende sin negarlos.

zar. «Quien espera, desespera» reza el refrán castellano, pero el hombre medio indio ni espera ni desespera. No se pone impaciente porque no se aboca nerviosamente a un inseguro tiempo futuro en el que el acontecimiento se «espera» que se realice. No se espera porque no se elimina, consciente o inconscientemente, el tiempo presente.

No se trata solamente de que a la pregunta de «a qué hora llega el tren» el maletero, que es quien mejor lo sabe, responda invariablemente que «por la mañana» o que «pronto». Ni tampoco de que el empleado de la compañía de aviación responda de la manera más natural, y sin necesidad personal de presentar excusas, al poco menos que desesperado turista, que «descanse y lo pase bien» porque aquel día el avión no sale. No es cuestión de simples anécdotas, sino de algo más profundo. Se trata de una vivencia no funcional del tiempo, como si el tiempo fuese función sólo de lo que yo en y con él espero. En cierta manera se trata de una vivencia señorial del mismo, puesto que el tiempo no se pone al servicio de otra cosa.

No hay, en el fondo, tiempo de espera. No porque no se desee que el acontecimiento no se produzca, sino porque aquel momento determinado, importante como puede ser para mi vida (me van a dar trabajo, voy a preparar el matrimonio de mi hija, a hacer un negocio...), no es *temporalmente* independiente y, por tanto, desajable, del momento concreto en el que sucede. El tiempo no es un raíl por donde los acontecimientos pueden llegar con retraso. El coeficiente temporal es intrínseco al acontecimiento mismo. Por esto, incidentalmente, no hay tanto interés en datarlo, esto es, en referirlo a un tiempo ideal (irreal) de coordenadas cartesianas. La historia no es una sucesión de fechas, sino conexión entre acontecimientos. Cada cosa lleva consigo su propio tiempo. Se puede desear que el tren llegue antes o que llegue a su hora, pero no se puede esperar el encuentro, el beso, la transacción con la persona que va en el tren, porque aquel acto lleva consigo su propio tiempo y quererlo adelantar es idealizarlo, convertirlo en sueño irreal. Yo puedo desear que el sol salga antes de su tiempo en una noche de insomnio, pero no puedo esperar que amanezca y seguir descansando en las tinieblas de la noche. No se puede esperar que salga el sol en la noche: El encuentro con el sol lleva consigo su tiempo de luz.

No hay momentos intersticiales para llenar huecos. Cada acontecimiento tiene su tiempo. De ahí que por el tiempo de cada cosa se pueda conocer la faz de los acontecimientos. ¿No es ésta la justificación de la astrología en la India? La armonía antropocósmica consiste en que al orden subjetivo de tener un tiempo para cada

cosa le corresponde el principio objetivo de que cada cosa existe en su tiempo.

No hay pasatiempos, porque en rigor el tiempo no *passa*. Suceden acontecimientos más o menos importantes y con ellos se escurre su propio tiempo. El juego en la India no es un pasatiempo, sino un tiempo muy especial. En el juego se vive el presente sin lastre de pasado ni desazón de futuro. El juego no es un pasatiempo, aunque en el juego se «mate el tiempo» teleológico y vacío.

Puede darse que esta actitud sea posible porque el tiempo «libre» y el tiempo «posibilidad» no cuente, porque el tiempo no se haya (aún) monetizado ni cuantificado, de manera que «esperar» unos minutos o unas horas, con tal que uno esté confortablemente instalado, no tiene importancia alguna. Pero puede también ser que ello se deba a esta otra visión de las cosas como inseparables del tiempo en el que suceden. Igualmente puede darse que una tradición religiosa que no espera ningún Mesías ni ansía salir de Babilonia para ir a la patria en donde leche y miel fluyen para todos no haya desarrollado el sentido de temporalidad como el campo formal de posibilidades que la actividad creativa del hombre puede convertir en hechos (históricos). Pero también puede ser que ello se deba a una vivencia tanto del presente como de la realidad en una profundidad transtemporal que permite descubrir que el tiempo posibilidad es infinitamente inferior al coeficiente de realidad inherente a lo que de hecho sucede. Pero no es de nuestra incumbencia ahora explorar las causas del hecho, a mí parecer inconcuso, de la ausencia de desesperación por el retraso de las cosas y la ausencia del mismo sentido de la espera<sup>35</sup>.

#### b) *El tiempo perdido*

Una gran parte del esfuerzo «educativo» del sistema escolar más o menos copiado de los esquemas occidentales —y la fenomenología no emite juicios de valor— consiste en inculcar a los estudiantes un sentido de responsabilidad unido a una conciencia de no perder el tiempo. Ahora bien, quien haya vivido en alguna Universidad del país verá con asombro y/o desmayo (según los casos) la dilapidación más generosa del tiempo. Y no digamos nada de la vida cotidiana cuando no está bajo la compulsión del trabajo. Lo que ocurre es que la misma frase carece de sentido. Se puede perder una sortija, se puede estropear un aparato, se puede malbaratar

<sup>35</sup> Cf. los interesantes puntos de contacto que ofrece el estudio de PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957).

un proyecto, pero el tiempo no se puede perder, así como no se pierde la luna o no se pierde el sufrimiento.

Para que se pueda perder el tiempo, el tiempo tiene que ser algo en sí mismo o capaz de desgajarse de los acontecimientos a los que está adherido. Ahora bien, hemos visto que éste no es el caso. Si tuviésemos que hacer una abstracción para llegar a una cierta inteligibilidad y formular en términos ajenos lo que sucede en la experiencia del tiempo en la India, podría hablarse de una cierta ley de la conservación del tiempo así como hay una ley de la conservación de la energía. En y con este tiempo abstracto pueden hacerse diversas cosas, buenas y malas, productivas y destructivas, pero el tiempo parece estar siempre ahí a nuestra disposición, sin prisas ni ajetreo, como si siempre hubiera tiempo para todo. «No por mucho madrugar amanece más temprano». Yo escandalicé una vez a un «discípulo» en la India porque no pudo comprender que yo pusiese una cierta resistencia a consagrarle las veinticuatro horas diarias. ¿Qué tenía yo que perder si él me dejaba hacer lo que yo quisiera con tal de que compartiéramos todo el tiempo? ¿Podía yo decirle que perdía el tiempo estando con él? ¿Tenía sentido convencerle de que él «aprovecharía más el tiempo» estando solo o alejado de mí? Otro ejemplo: «Maestro, hace tres años que te sigo y aún no he encontrado nada». «¿Es que has perdido algo?», fue la desarmante respuesta del maestro.

El haber podido hacer una cosa mejor en vez de la que hicimos y, por tanto, la convicción de la propia responsabilidad no tiene que ver con la idea occidental de haber perdido el tiempo al no haberlo aprovechado para hacer lo mejor. No hay un tiempo newtoniano, «cajón de sastre» (o sensorio divino) en donde los acontecimientos se desenvuelven. Hay acontecimientos, y cada uno de ellos lleva su propio afán y su propio tiempo.

En el fondo, el tiempo no se pierde porque no puede perderse; como la energía, sólo se transforma. El tiempo se vive de una forma u otra. No hay, pues, que temer ni que tener inquietud. Nadie puede robarlo, ni siquiera la muerte, como aún veremos. Hay tiempo para todo, incluso para morir.

#### c) *El tiempo acelerado*

No se puede hacer crecer una flor más aprisa tirando de las hojas. Y si en algún momento se ha conseguido hacer caminar al tiempo más aprisa que al de su ritmo natural, hay algo así como una elasticidad del tiempo que hace que vuelva luego, de rebote, a ir más despacio, como para recuperar su ritmo y restablecer el equilibrio. No pude convencer a mis vecinos que el precio del

avión era más caro que el del tren porque aquél iba más aprisa. Por fin me concedieron que pudiera ser más caro porque era más cómodo; algo así como un asiento de primera y otro de segunda clase, aunque ambos lleguen al mismo tiempo.

Hay, ciertamente, distintas velocidades y cada cual tiene la suya, pero lo que no puede aceptarse es la aceleración. Se podría decir que el paisano indio tiene la intuición relativística de que cuanto más aprisa se va, más disminuye la masa que camina. Que el tiempo puede acelerarse significa que las cosas pueden empuñarse, que lo artificial pueda penetrar hasta las entrañas mismas de lo natural. Se pueden acelerar partículas elementales, pero ¿qué ocurriría si se acelerasen elementos fundamentales como el sol, la luna y los demás planetas? ¿Podríamos hacer girar la tierra alrededor del sol con aceleraciones a nuestro arbitrio?

En otro lugar intenté mostrar cómo la aceleración del tiempo es una característica propia del instrumento de segundo grado y cómo la materia elemental posee un grado de acelerabilidad muy superior a la orgánica, y ésta que la vital, y ésta que el hombre.

La máquina de segundo grado acelera el tiempo y, acelerándolo, cambia la misma estructura de las cosas. También aquí un cambio cuantitativo produce una transformación cualitativa. No es de extrañar que un instinto de conservación de la propia identidad ofrezca resistencia a tales variaciones exógenas. Con otras palabras: hay un umbral de aceleración propio para cada clase de ser, tras pasarlo el cual sobreviene la muerte o una mutación del cuerpo acelerado. La aceleración del tiempo en la civilización tecnológica ha creado ya un híbrido mecánico-humano, muy visible en el «ciudadano» de las grandes capitales, que representa una mutación con respecto al ser humano, representado por el «pueblerino», que no ha sufrido esta transformación. No se pueden acelerar los ritmos impunemente. Y la pregunta inescapable es la de saber si la tal aceleración es una necesidad cultural universal o un crecimiento canceroso o, acaso, una fase intermedia. En todo caso, un diagnóstico adecuado sería de la mayor importancia<sup>36</sup>.

Se podrá decir que estos caracteres son comunes a toda civilización predominantemente agraria y que hasta que la máquina introdujo la aceleración estos caracteres constituían también la mentalidad del Occidente pretécnico. Se podrá observar que el tiempo de las estaciones y el de la experiencia agraria es un tiempo

<sup>36</sup> Cf. mi contribución al volumen del coloquio *Technique et temps: la technochronie*, en E. CASTELLI (ed.), *Técnica e casística* (Padova 1964) 195-229, publicado luego como libro en castellano: *Técnica y tiempo* (Buenos Aires 1967).

cíclico también. Todo esto no haría sino abundar en nuestro favor: que el tiempo cíclico dista mucho de ser una aberración. Una diferencia, sin embargo, convendría notar. Así como una determinada cuerda vibra con una determinada resonancia, pero si la vibración originaria es demasiado grande la cuerda resonante permanecerá en reposo, análogamente la paulatina transformación de Occidente, a lo largo de un par de siglos, ha permitido al alma occidental el vibrar cada vez a un ritmo mayor sin romperse, mientras que si todo se hace de sopetón, en escasamente un par de generaciones, nada tiene de asombroso que la cuerda resonante se rompa o se paralice. Y la situación actual de la India no parece dejar otra alternativa: o perder su identidad rompiéndose, o paralizarse enganchándose a remolque de una tecnología forastera.

\* \* \*

¿Qué es, pues, el tiempo, que en un caso parece ser el portador de la esperanza humana y el mismo instrumento de la salvación y en el otro el mismo símbolo de la nimiedad y caducidad de las cosas y el mismo obstáculo para la liberación?

Fieles a nuestro método, no vamos a dar una respuesta abstracta a la pregunta, sino a seguir intentando reproducir la vivencia profunda de la India tradicional, para poder así afrontar el primer e inesquivable interrogante que nos hemos planteado: ¿qué ocurre con estas masas hambrientas y harapientas de nuestra misma especie y de nuestro mismo planeta? ¿Vamos a decirles que se rebelen y se sacrifiquen para un futuro al que ellos, ciertamente, no llegarán? ¿Vamos a predicarles resignación por incapacidad de encontrar otra solución? ¿Qué sentido tiene el *Tao-Te-Ching* cuando dice:

«La miseria descansa sobre la felicidad.  
La felicidad descansa sobre la miseria»<sup>37</sup>.

## VI. LA CUESTION TEOSOCIOLOGICA

Lo dicho basta como un botón de muestra para darse cuenta de la angustiada e insoslayable cuestión. Pertenece a la incumbencia del teólogo plantearla con toda su fuerza. Una tercera parte o quizá una mitad de la humanidad no posee una vivencia del tiempo lineal, no es sensible al futuro ni a la historia, y si algún deseo

<sup>37</sup> *Tao-Te-Ching*, LVIII.

tiene de liberación no es el de verse «libre» para trabajar y para dedicarse a tareas mundanas, sino para librarse del peso de la existencia temporal y liberarse de la impronta del tiempo sobre ellos.

Repito que el problema es grave y que el equilibrio es delicado. No afirmo que no sea urgente una liberación social y justicia política, que no haga falta una transformación radical de la sociedad, aun al precio de tergiversar el *status quo* existente, pero sí sostengo que la superimposición de simples medidas exógenas no es una solución y que una buena parte de los portavoces de estas masas «iliteratas» y «pobres» no son sus representantes reales, salvando la buena intención y aun la posibilidad de que tengan razón en mucho de lo que dicen. Más aún, defiendo que el problema es mucho más hondo que el de una cuestión técnica de mejor reparto de bienes, puesto que se trata de la salvación, liberación, plenitud, felicidad, paz o como quiera denominarse el destino final de estas gentes contemporáneas nuestras, que no pueden esperar tiempos mejores ni soluciones meramente temporales porque ni los tiempos les llegarán ni las tales soluciones les alcanzarán<sup>38</sup>.

El dilema planteado al principio permanece en pie: O eliminar de una forma u otra a los «parásitos» humanos, que sufren cruel e inútilmente, o encontrar una solución real para ellos (y no —sólo— para sus nietos). Tanto la llamada civilización tecnológica moderna como la judeo-cristiana-marxista contemporánea, sea cual fuere el vínculo que las une, ambas a dos tienen otra concepción del tiempo que la de otras culturas, y en su contacto con ellas introducen, con su potencia desmesurada, material o espiritual, otra concepción de la realidad temporal que, una vez penetra en otras regiones culturales, descoyunta las fibras más profundas del organismo receptor.

En épocas de monoformismo cultural (un rey, un imperio, una religión, una Iglesia, una civilización), de una forma más o menos delicada y diferenciada, se decía que la «otra» concepción era sencillamente errónea y tenía que dar lugar a la «verdadera» forma de

<sup>38</sup> Es interesante observar que, aparte de causas inmediatas de alianzas políticas, los países llamados en vías de desarrollo en la reciente Conferencia Mundial sobre la Población, celebrada en Bucarest del 19 al 30 de agosto de 1974, coincidieron en que no se puede aislar el problema de la población y resolverlo por sí solo, con la consiguiente impaciencia de los países del «primer» mundo, cuyas propuestas eran cartesianamente «efectivas» y «concretas» porque técnicamente no se iban «por las ramas», sino que iban directamente «al grano». Creo que, políticas aparte, se puede ver, también aquí, la divergencia entre dos mentalidades. La una sigue el método «científico», ya formulado por Descartes, de aislar un problema para resolverlo; la otra prefiere el enfoque global de una visión de conjunto que sólo tiene visos de éxito si la realidad no está hecha de compartimientos estancos, sino de relaciones constitutivas.

vida, de pensar o de crear. Y acaso sean aún restos de antiguas formas de pensar monopolizantes los que una cierta mentalidad técnica parece conservar, a saber: la creencia que ella es la forma universal y valedera de convivencia humana. Tengamos en cuenta que un pluralismo controlado ni que lo sea sólo intelectualmente por los «pluralistas», no es un verdadero pluralismo. El pluralismo, a diferencia de la pluralidad, pertenece al orden del mito. Por eso se le destruye cuando se le quiere justificar racionalmente: con el *logos*.

\* \* \*

¿Qué hacer? Y como, evidentemente, la ortopraxis requiere aquí la ortodoxia, ¿qué pensar? Tres contestaciones negativas son inaceptables, porque se niegan a sí mismas.

a) Una primera respuesta parece a todas luces incongruente: no pensar los problemas, no preocuparse por ello y, por tanto, no hacer nada dejando que las cosas se arreglen o desarreglen por ellas mismas. Una tal actitud equivale a un pecado capital en contra del hombre y su dignidad; la inhibición es un crimen de lesa humanidad. No tomar una decisión es ya comprometerse con una decisión determinada. Un supuesto liberal *laissez-faire* no es solución porque contradice las mismas condiciones de la acción libre: no deja hacer.

b) Una segunda respuesta también parece inconvincente: hacer, lanzarse a la acción sin pensar. Ello no sólo puede ser contra-productivo, sino que además es imposible. Toda acción contiene implícitamente un esquema de pensamiento que la sustenta. Una praxis desprovista de teoría no existe en el hombre, y si esta última no se explicita, ello lleva consigo el desbocamiento de las intenciones subyugadas y el desenfreno de los pensamientos reprimidos o simplemente la esclavitud de condicionamientos previos y tradiciones anquilosadas. Ello lleva a la ideología en el sentido peyorativo de la palabra. La revolución por la revolución sólo nos puede «revolver» al punto de partida y hacernos sufrir en vano.

c) Una tercera respuesta también parece inadecuada: pensar sin hacer, limitarse al diagnóstico, a la «fenomenología», a la «contemplación». Ello es igualmente nocivo e inaceptable. En primer lugar representaría una ofensa y una burla a la situación humana de emergencia en la que nos encontramos; lo que equivale a decir que un tal pensar sería éticamente reprochable. Pero, en segundo y más importante lugar, porque el tal pensar no sería un pensar verdadero de una situación real. La situación humana no es un caso que pueda estudiarse *in vitro* ni comprenderse fuera de ella

sin participación o sin comprometerse en los afanes de nuestro tiempo. Esto no significa que no se reconozcan grados de participación y de compromiso. Pero quien no sienta en su propia carne ni esté comprometido en su propio espíritu en la situación del hombre contemporáneo no posee los datos del problema ni el equipo mental para plantearlo. Esto no significa desconocimiento de la necesidad de la distancia crítica ni de la dimensión de contemplación, de teoría, que tal empresa requiere. El *templum* desde donde ver el vuelo de los pájaros augurales no puede estar en tierra de nadie ni ser un castillo de marfil aislado de los ajetreos humanos. Distancia crítica no significa aislamiento, ni serenidad contemplativa, enajenación o indiferencia. «Universidades» de puros «intelectuales» y «monasterios» de meros «espirituales» son formas parasitarias, cuyos diagnósticos son una simple afrenta a la realidad de la que se sustentan.

Otras alternativas más positivas se presentan con mayor verosimilitud. También aquí la división más amplia me parece ser tripartita: a) tecnificar al mundo; b) desarrollar una coexistencia pluralista, y c) buscar una nueva solución.

a) La primera respuesta parece ser la que de hecho ha tomado la iniciativa. Desde que en Europa primero y en Norteamérica luego la civilización tecnológica se desarrolló, ésta a ido paulatinamente invadiendo otros continentes, por lo general con la más sincera bienvenida por parte de las minorías que tenían el poder político de los pueblos en cuestión.

A estas alturas, esto es, después de una experiencia de por lo menos un par de generaciones, se empiezan a dejar oír voces, cada vez más numerosas y fuertes, de uno y otro lado, que disienten de una tal política. Por una parte, la misma experiencia occidental se ha vuelto agudamente crítica de sus mismas soluciones, y por otra, los representantes de otras culturas han empezado también a darse cuenta de que la civilización tecnológica no era sino una nueva y más sutil forma de colonialismo.

La confianza en la ciencia y en la tecnología empieza a bambolearse, tanto en sus productores como en sus consumidores. La resquebrajadura es doble: en su punto de partida y en su término de llegada. Estudiando su origen, el hombre se descubre algo más que un simple *homo mensurans atque faber*. Una simple concepción «científica» del universo deja incompleto al ser humano. La «ciencia» no capta muchos aspectos igualmente reales del universo. Pero estudiando además los mismos resultados de la «ciencia», se descubre que una visión tecnocientífica del mundo no consigue los efectos propuestos por no poder incluir ni asimilar en sus cálculos datos imponderables e inmensurables que pertenecen también a la

condición humana. El fenómeno ha sido suficientemente estudiado para que necesitemos insistir sobre él. La tecnología, en la práctica, no ha resuelto, y se empieza incluso a dudar que ni siquiera en teoría pueda resolver, los problemas humanos más fundamentales.

b) Una segunda respuesta parece adquirir más fuerza debido al poco éxito de la primera tentativa. África, Asia sobre todo y de una manera muy propia también América Latina, y dentro de los países socialistas el movimiento es también detectable, así como en el mismo seno de los países llamados desarrollados por parte de sus regiones menos «privilegiadas»; todas estas culturas y subculturas están descubriendo que sus propias tradiciones son algo más que un mero folklore de museo o de día de fiesta y han empezado a pensar en la posibilidad de una coexistencia pluralista entre los dos sistemas: la tecnología por una parte y la cultura regional por la otra. Se habla aquí de pluralismo y de tolerancia. En el mejor de los casos, la ciencia y la tecnología se pondrían al servicio de otras civilizaciones además de aquella que las ha visto nacer.

Pero también aquí empiezan a oírse cautelas en contra de un optimismo demasiado ingenuo. La coexistencia sólo es posible si los niveles de la existencia son homogéneos. En caso contrario, el pez grande se come al pequeño: la civilización más potente, más cómoda, más atractiva, más fácil o, si se quiere, superior, domina y suplanta a la otra. El sueño de que los valores de la ciencia y de la técnica sean universales y, por tanto, universalmente asimilables y universalmente compatibles, empieza a descubrirse utópico. Un conocimiento más profundo de las culturas humanas demuestra que no hay valores neutrales y que la llamada era tecnológica moderna es hija directa de una determinada civilización que presupone una cierta concepción de la vida, que, con razón o sin ella, dista mucho de ser universal. Para aceptar la tecnología y para ser creador en ella, por ejemplo, se debe tener una idea del hombre, de la materia, del tiempo y del espacio a la par que de la sociedad, que distan mucho de ser las concepciones que otras tradiciones han cultivado hasta ahora. Acaso debamos reformar y perfeccionar la primera solución una vez hayamos aprendido sus fallos, pero la utopía de una posible convivencia de visiones de vida sustancialmente diferentes debe descartarse como fórmula viable. Quizá pueda justificarse como transición necesaria para modificar a la técnica y preparar una nueva simbiosis. Pero hay que estudiar las condiciones de viabilidad para que no nazca un monstruo.

c) Una nueva solución es una palabra vana si no se vislumbra, por lo menos, las líneas generales en las que buscarla. Es una tarea aventurada, pero tanto la crisis ecológica como las dos crisis sociológicas apuntadas, esto es, el doble desengaño de países «des-



arrollados» y «por desarrollar»: de que la técnica moderna va a procurar a la humanidad una etapa de paz y justicia, parecen preparar el terreno para la búsqueda de una nueva solución que integre las distintas experiencias de la humanidad. Puntos positivos van emergiendo en la conciencia mundial: un cierto código ético parece imponerse más y más por sí solo, una serie de procedimientos comúnmente aceptables parece también surgir, aunque lentamente, en la conciencia universal. Diálogo, mutua confianza, ecumenismos de todo tipo, encuentro entre religiones, etc., todo está a la orden del día. Y aunque muchas veces sean sólo giros de lenguaje poco menos que a la moda, este mismo hecho es ya suficientemente significativo de que el lenguaje contrario de monopolio de la verdad, de depositario único del bien y de propietario exclusivo de las riquezas materiales no pueda por más tiempo ser sostenido sin una instintiva reacción negativa por parte de una inmensa mayoría de los hombres.

Estamos aún muy lejanos de una tal solución. Existe esperanzadoramente una buena voluntad y un deseo genuino de comprensión y de síntesis armónica, pero además de los intereses creados y de las inercias históricas de peso desmesurado hay también problemas teóricos por explorar. No tenemos aún un lenguaje común (no se trata de una sola lengua, evidentemente), no se ha estudiado aún suficientemente una *hermenéutica diatópica* que permita la interpretación correcta de culturas y formas de vida que hasta ahora han permanecido en *topoi* por lo general o mutuamente mal comprendidos o relegados a segundos planos. No se trata de postular una filosofía mundial o una religión única o una cultura uniforme, pero sí de crear un complejo mítico (no encuentro otra formulación más breve) en el que participen todos los hombres de nuestro planeta, sin que esto signifique una reducción del ser humano a un mínimo común denominador de necesidades elementales, importantes y primarias como éstas son.

Ayudar a la emergencia de una nueva solución positiva es la razón misma de este estudio. Y dentro de esta perspectiva podemos ahora abordar el problema concreto que nos planteamos al inicio.

## VII. EL PROBLEMA TEOLOGICO

Podría presentarse el problema teológico, en toda su crudeza, de la siguiente manera: En el mundo hay sufrimiento, injusticia, desorden o, si se quiere, pecado. Un gran movimiento se ha producido en Occidente que, más o menos velada o explícitamente, pretende aportar una solución: la civilización técnico-científica. Esta

visión del mundo está de hecho sostenida por dos ideales, que le confieren el dinamismo a todas luces observable: un ideal, más o menos espiritualista, perteneciente al grupo de las religiones abrahámicas, y otro ideal, más o menos materialista o humanista, perteneciente a la mencionada secularización moderna. De hecho, los principales propagadores de la civilización técnica son creyentes judeo-cristianos o humanista-marxistas, concediéndoles un margen de flexibilidad y de interferencia. Ambos ideales, en última instancia, no son sino manifestaciones de una misma «alma». Es significativo observar que tanto el «primero» como el «segundo» mundo coinciden en que ambos exportan y usan la civilización tecnocientífica. No creo que el movimiento proveniente del Japón pueda considerarse de momento como una excepción, puesto que la ideología que hasta ahora sus portadores representan no varía de las reglas del juego que acabamos de describir. Con el tiempo, las cosas podrían cambiar, pero la mutación (¿todavía?) no se ha producido<sup>39</sup>.

Es evidente que, desde otros puntos de vista, el judeo-cristianismo y el marxismo-humanismo son distintos entre sí, pero desde la perspectiva que nos ocupa todos ellos poseen una estructura similar. Entre otras cosas, por ejemplo, todos ellos poseen una concepción lineal del tiempo y una concepción similar de la historia. Hasta que punto esta concepción les sea esencial, es decir, si es posible concebir, por ejemplo, un cristianismo sin una tal concepción, y más aún, si acaso el mismo cristianismo, al principio, no fue así y, en el fondo, no se encontraría menos violento dentro de otra concepción temporal, son problemas que no nos incumben en este momento. El hecho es que *de facto* los representantes de estas cosmovisiones suscriben, por lo general, la tal concepción lineal del tiempo.

¿Dónde puede estar, entonces, la liberación, la plenitud, la paz, la justicia, la salvación? Evidentemente, en el futuro, aunque la concepción de este futuro sea muy distinta, según las ortodoxias marxistas y cristianas, por ejemplo. Es aquí donde las tesis sobre el futuro absoluto, identificado con Dios, cobra todo su sentido, pero también adquiere sus límites<sup>40</sup>. Como encuentro cristiano-

<sup>39</sup> Hace unos años hice un viaje de estudios al Japón para preguntar a distintos representantes de la vida japonesa si aconsejarían a la India a seguir el camino nipón de la tecnificación. Con sorpresa, no sólo recibí poquísimas respuestas afirmativas, sino que pude comprobar el profundo grado de esquizofrenia cultural de aquel país.

<sup>40</sup> «Absolute Zukunft ist nur ein anderer Name für das, was mit 'Gott' gemeint ist» (K. RAHNER, *op. cit.*, p. 80, explicitando la problemática introductoria que «die Frage nach der absoluten Zukunft des Menschen die Frage nach Gott in sich schliesst», p. 77). Si hay en la primera frase de Rahner un



bilidad del presente. El pasado *fue* esto significa que, en cierta manera, ya no *es* sino en el presente. El futuro *será*; esto significa que, en cierta manera, no *es* sino en tanto en cuanto *es* en el presente. Mientras la realidad del pasado dice una cierta referencia a un presente y con el futuro ocurre lo mismo, la experiencia del presente puede vivirse sin una necesaria referencia al pasado o al futuro. Esta es la experiencia del presente tempiterno que quisiera aún describir<sup>51</sup>.

No todo presente es irreducible, sino sólo el presente tempiterno, esto es, aquel presente en el que se realiza una acción verdaderamente tal, esto es, auténtica y, por tanto, única.

Cualquier acción repetible, por este mismo hecho ya no es única, y, por tanto, su valor depende de la cantidad óptima de repeticiones. Su valor es acumulativo. No es una acción definitiva, es intercambiable, se puede volver atrás; en el fondo no es una acción real, sino, a lo más, solamente una parte de ella. Por eso la acción humana no plenamente auténtica, y en el fondo no querida totalmente, puede ser condonada. Uno puede arrepentirse de ella, porque la acción no fue completa y dejó resquicios por los que el arrepentimiento puede penetrar. Dios perdona los pecados de los hombres, según la tradición abrahámica, pero no el pecado contra el Espíritu Santo ni el pecado angélico. Este no puede ser perdonado, porque no es un acto temporalmente repetible. El perdón representaría la aniquilación. Y si el acto debe ser perdonado realmente, este pecado requeriría un arrepentimiento, que es imposible cuando el acto es único, irrepetible. Implicaría un suicidio ontológico, que es metafísicamente imposible en cuanto el ser y el no ser no pueden coexistir. Es a este nivel angélico, si se quiere, en donde se coloca la problemática de la vivencia del tiempo irrepetible<sup>52</sup>. Es aquel tiempo por el cual vale la pena haber vivido; son aquellos actos que uno volvería siempre a hacer<sup>53</sup>.

Lo real es único y, por tanto, irrepetible, y es en esta irrepetibilidad en donde yace su valor. Si lo que hago hoy lo puedo igualmente hacer mañana y si, en efecto, lo repito mañana, el valor de

<sup>51</sup> «On ne se rapproche pas de l'Absolu par un voyage [dans le temps], mais par un extase» (TEILHARD DE CHARDIN, *La vision du passé* [Paris 1957] 184).

<sup>52</sup> La distinción escolástica entre actos humanos y actos del hombre podría ser enriquecida con una nueva categoría de actos tempiternos.

<sup>53</sup> Cf. la típica respuesta de Sunahšepa a su padre que lo ha querido sacrificar:

«Quien hace el mal una vez,  
lo volverá a repetir»

(AB VII, 17).

mi acción de hoy es sólo una fracción de la suma total de las acciones repetibles. ¿No es el signo de la madurez, a distinción de la juventud, la experiencia de la unicidad de nuestras acciones? El joven piensa que aún tendrá amplias oportunidades para aprender, para volver a hacer lo mismo, para repetir el experimento, para volver a experimentar lo que quizá en aquel determinado momento no salió tan bien como deseaba. El joven puede permitirse el lujo de equivocarse, y en esto radica su espontaneidad y optimismo. Si la cosa sale mal, aprenderá y la repetirá mejor. La madurez, por el contrario, no cree en un tiempo vacío de contenido ni calcula ya más con un tiempo «por delante» para hacer y rehacer las cosas; ha quemado ya las ocasiones y terminado los experimentos; sabe que cada ocasión es única y cada acto irrepetible; ya no es un aprendiz que aprende con la repetición, sino un maestro para el que cada acción es creadora —o destructora—. Hasta qué punto esta madurez sea un ideal asintótico no hace ahora al caso. «El tiempo es un niño jugando», dijo Heráclito<sup>54</sup>.

Otro ejemplo de lo que venimos hablando lo constituye lo que podríamos llamar *acciones sacramentales*, esto es, aquellos actos únicos que, por trascender el tiempo, tienen una validez a lo largo del acontecer temporal. Casi todas las tradiciones de la humanidad reconocen tales actos. La fidelidad a la palabra dada, que tantas repercusiones sociales tiene, pertenece a este orden de actos. Si no hay una dimensión tempiterna, manifestada en algunos momentos, no tiene sentido alguno la promesa de fidelidad ni a Dios ni a los hombres<sup>55</sup>. ¿Cómo puedo comprometerme yo ahora con lo que voy a hacer en un futuro, del que no tengo conocimiento, si no hay un algo en este ahora que trasciende todas las variantes del futuro?

Si cuando actúo ya estoy pensando en una posible repetición de dicho acto en un futuro próximo o lejano; si cuando vivo el presente me abruma el pasado o me acucia el futuro, estoy ya perdiendo el instante presente, lo estoy convirtiendo en una simple encrucijada entre pasado y futuro sin realidad en sí mismo, lo instrumentalizo en función de un algo ya pasado o de otro algo todavía por venir, con el agravante de que al pasado cuando fue y al futuro cuando será presente no les ocurrirá mejor fortuna: fueron también mediatizados por otros tantos hipotéticos pasados y futuros. Todos los momentos inauténticos de nuestra existencia son aquellos en los que el presente tempiterno está aún como aho-

<sup>54</sup> H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1934), fragm. 52.

<sup>55</sup> Cf. el ensayo de 1939 de GABRIEL MARCEL, *La fidélité créatrice*, reproducido en *Essai de philosophie concrète* (Paris 1967) 220-259.

gado por las meras encrucijadas temporales de prisas psicológicas o de ensayos epistemológicos.

Una de las condiciones para vivir momentos intemporales es no quererlos repetir nunca y, por tanto, ni desearlos, ni, en cierta manera, planearlos<sup>56</sup>. Otra de las condiciones de la intemporalidad momentánea es su incompatibilidad con cualquier pensamiento utilitario previo o concomitante. Los momentos intemporales, desde el punto de vista de la temporalidad, son «tiempo perdido», no son tiempo aprovechado, no conducen a ninguna parte ni preparan ningún futuro. La fruición estética conserva mucho de este carácter, aun en las culturas en las que la voluntad y el propósito privan. Lo que el poeta llama la primera inspiración no puede ser manipulable; el verdadero amor no es planificable. Cuando marido y mujer, después de veinticinco años de casados, se dicen que lo volverían a hacer; cuando quien ha sido perseguido y ha sufrido por una causa o quien emprendió un camino un cuarto de siglo antes y afirma que lo volvería a hacer, significa que aquel acto fue único, irrepetible y que no puede, por tanto, arrepentirse de él: son actos transformantes irreversiblemente. Cuando el *shaman* y el místico quieren parar el mundo, aunque sea por un momento, no están pidiendo sino que nuestros actos sean distintos que los del simple movimiento periódico de los astros o del simple metabolismo biológico de plantas y animales; están exigiendo actos tempiternos<sup>57</sup>.

Estas y análogas consideraciones nos pueden conducir a la vivencia central de la tempiternidad que venimos persiguiendo. Las generaciones llamadas iliteratas de la India y muchas también que han aprendido «las letras» viven espontáneamente la unicidad de los momentos. Desde costumbres como la dote, que a menudo endeuda a una familia por toda su vida, hasta celebraciones como las peregrinaciones, que representan un corte único en el acontecer ordinario de las cosas, hasta los actos de la vida diaria hechos sin conciencia alguna de repetición, son ejemplos de acciones en las que el tiempo ha sido roto y que, por tanto, no pueden recomponerse temporalmente; esto es, repetirse.

Más de una vez tiene uno la impresión como si un encuentro,

<sup>56</sup> No en vano éste es un *leitmotiv* de la espiritualidad *zen*, al que se podría apoyar con numerosas citas evangélicas; v. gr., Mt 6,3; 6,28 (Lc 12,27); Lc 21,14, etc.

<sup>57</sup> Cf. en otro plano, pero la misma vivencia: «Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals [referencia a los tres modelos de Dios del cristianismo occidental: César, Aristóteles, los profetas hebreos]. It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present» (A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality* [New York 1929] 520).

un nacimiento, una muerte, una palabra o una sonrisa valiesen para pagar una vida entera de fatigas y sudores<sup>58</sup>. El presente vale más que todo el pasado vivido y el futuro por vivir. Ahora bien, este presente de tal densidad no es la mera encrucijada amorfa entre un pasado y un presente ni es tampoco un «tiempo» mejor que los otros. Son momentos intemporales, acaso porque la memoria es flaca, la esperanza tenue o la espontaneidad muy superior a la reflexión, pero acaso también porque hayan horadado la corteza de la mera temporalidad. Este presente es, en cierta manera, intemporal, es un presente tempiterno, es un presente en el que, con inocencia y candor, se vive sin saberlo la dimensión intemporal de la existencia; es un presente que ha trascendido el tiempo. De ahí que no sea cualquier instante pasajero el que tiene o presenta esta cualidad de presencialidad eterna. No es que el tiempo se pare, conforme a los deseos de los poetas<sup>59</sup>, sino que es como si se abriese, como si se volviese transparente y dejase ver por un «momento» el cielo abierto<sup>60</sup>, la eternidad<sup>61</sup> y el verdadero presente<sup>62</sup>.

Hemos hablado de intemporalidad para introducir la experiencia de la tempiternidad, pero, en rigor, no se trata ni de una atemporalidad dialécticamente opuesta a la temporalidad ni de una intemporalidad totalmente ajena al tiempo. Se trata de la misma existencia descubierta en su profundidad transtemporal o, más exactamente, tempiterna, como aún veremos.

Rasgarse las vestiduras, por ejemplo, porque en la India hay aún posiblemente siete millones de *sādhus*, monjes acósmicos que no contribuyen a la edificación de la ciudad terrestre, significa desconocer la cuestión y desplazar el problema. Si el factor económico es el principal y decisivo; si la misión del hombre sobre la tierra

<sup>58</sup> A la pregunta llena de «racionalidad» del patrón a su criado, que ganando 200 rupias mensuales no podrá cancelar en toda su vida la deuda de 5.000 rupias que contrae con la boda de su hija, le contesta éste escandalizado interiormente de la inhumanidad e incompreensión de su patrón: «Es un acto único en la vida».

<sup>59</sup> Cf. el pasaje citado de *Fausto* o el no menos bello fragmento del *Cant Espiritual* de J. MARAGALL:

«Aquell que a cap moment li digué 'Atura't'  
sino al mateix que li dugué la mort,  
jo no l'entenc, Senyor, jo que voldria  
aturar tants moments de cada dia  
per fè'ls eterns a dintre del meu cor!...»

<sup>60</sup> Cf. el triple e interesante contexto de los cielos abiertos en Jn 1,51; Mc 1,10; Hch 7,55, que no podemos comentar en esta ocasión.

<sup>61</sup> Cf. MaitU VI, 14-16.

<sup>62</sup> Cf. SU VI, 1ss.

es la de trabajar, entonces estos hombres no tienen derecho a la vida. Si la justificación de la vida humana radica en la producción, en la utilidad y eficacia, entonces todos estos religiosos son meros parásitos que chupan la sangre de las clases trabajadoras. En una palabra: si el fin del hombre se encuentra en la línea temporal y el futuro es la justificación de los actos del presente, evidentemente que, cuanto antes se eliminen estos factores estáticos, tanto más aprisa mejorará la sociedad.

Lo que ocurre es, primero, que se puede objetar que las tales premisas sean válidas y verdaderas, y segundo, que, independientemente del criterio de validez, el hecho es que la sociedad en la India no está convencida de la verdad de tales premisas y, por tanto, aunque estuviera «objetivamente» equivocada, hay que tener en cuenta las convicciones de la gente para buscar cualquier solución viable y que sea efectivamente una solución. Mi presupuesto aquí es que las medidas dictatoriales impuestas desencadenan a la larga una reacción opuesta y que, por tanto, no son soluciones reales. Pero no son los monjes de la India los que nos interesan ahora, sino las gentes del pueblo.

Estas gentes no pueden creer ni siquiera entender un mensaje que les hable de un futuro mejor cuando su misma experiencia multiseular les prueba que cada vez que se les hace una tal «predica» es para explotarlos más y hacerles la vida más difícil. Lo único que tienen es el presente, y éste no les puede ser quitado<sup>63</sup>.

Pero aún hay más. Es posible que en la situación concreta de la India haya que tomar muy en serio el principio cristiano y marxista de que quien no trabaja no coma<sup>64</sup>. Es cierto que la inflación religiosa o espiritualista es de las peores posibles; pero esto sólo es un lado de la medalla. Quizá estos mismos *sādhus* «inútiles» sean el símbolo vivo de una dimensión de la existencia, que de otra manera iría poco menos que perdida. No debemos minusvalorar el fenómeno general de Occidente de sentir la atracción espiritual del Oriente ni la sed que los jóvenes de la India y otros países tienen de la técnica occidental, queriendo convencerse de que es un valor universal. *Ex oriente lux*: en este caso, y después que sabemos que la tierra es redonda, significa que la salvación siempre es exógena, que siempre viene del otro, del exterior, del Oriente, de donde nace

<sup>63</sup> Cf. el siguiente párrafo de la famosa novela *Godan*, de PREMCHAND: «The village of Samari is no exception. The threats of the money-lenders and the oppressions of the underlings of the *Zamindars* cannot curb the villagers' zest. It matters little if the peasant starves or has no shirt on his back and no money in his pocket. His innate exuberance to enjoy life is irrepressible», p. 173, de la edición de bolsillo (Jaico) (Bombay 1972).

<sup>64</sup> Cf. 2 Tes 3,10 y Gn 3,19.

el sol. Y si el oriente de Europa es Asia, el oriente de Asia es América<sup>65</sup>.

Otro ejemplo aleccionador y significativo lo puede ofrecer una de las formas de espiritualidad más extendidas en la India: el tan mal comprendido *yoga*. Su presupuesto más fundamental es la primacía de lo estático sobre lo dinámico, esto es, la consecución del instante intemporal horadando o deteniendo el fluir de los movimientos temporales, incluyendo el dinamismo de la mente y el fluir de los pensamientos, pasando, evidentemente por la inmovilidad del cuerpo, sin la cual vanos van a ser todos los demás esfuerzos, si es que puede llamarse esfuerzo a algo que no quiere en manera alguna la violencia del movimiento<sup>66</sup>.

Estos hombres comprenderían —y Gandhi sería aquí un testigo cualificado— un Sermón de la Montaña no edulcorado con promesas vanas de un futuro inexistente. ¿No se ha minimizado, por no decir desvanecido, todo el poder de las Bienaventuranzas cuando han sido proyectadas a un futuro temporal? En primer lugar, porque no se han cumplido, y en segundo, porque han sido explotadas en favor de una resignación que no es ciertamente evangélica.

¿Cuál es en rigor el futuro al que apuntan las Bienaventuranzas? «Bienaventurados los que ahora padecéis hambre porque seréis saciados; bienaventurados los que ahora lloráis porque reiréis»<sup>67</sup>. O todo es una explosión bucólica, sentimental y totalmente irreal que sólo sirve para engañar a los «pobres bienaventurados», o la bendición de Cristo se cumple. La interpretación tradicional, la que ha tenido a los pueblos cristianos en la esperanza y los ha mantenido en la alegría mientras han creído en ella, es la interpretación temporal de una eternidad que viene «luego», «después» y que, por tanto, en el «cielo» serán colmados y resarcidos de todas las penas presentes de «este valle de lágrimas». Pero lo que resulta espurio es sustituir la esperanza de una eternidad por un paraíso temporal a recuperar, o de tal manera purificar el concepto de eternidad de su escoria temporal, que se deja luego a las gentes sin esperanza. Lo primero porque en el futuro linear los pobres no son

<sup>65</sup> Instructiva es, desde este punto, la película *Do buri pani* (Dos gotas de agua), que recibió luego el patrocinio del gobierno de la India y que tuvo un éxito más significativo aún. La técnica, que permite construir una presa de agua, es aquí el verdadero mesías y la salvadora religiosa y sagrada de aquellos pueblos del Rajastán que ya habían abandonado toda esperanza. Nada hay más sagrado que lo secular, cuando la liberación viene por ahí.

<sup>66</sup> Cf. YS I, 2: *yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ* (el yoga consiste en la eliminación de las fluctuaciones de la mente).

<sup>67</sup> Lc 6,21.

saciados ni los que lloran consolados<sup>68</sup>. Más bien parece que los que tienen se enriquecen y los que no tienen se empobrecen más aún<sup>69</sup>. Lo segundo, porque si no hay una eternidad «posttemporal», si el cielo no viene «después», ¿cuándo van a ser saciados, cuándo van a reír los que ahora sufren hambre y sed de pan y de justicia? Y es aquí donde nuestro lema se aplica. Es ahora en el mismo *nunc*, *vũv*, el que vale<sup>70</sup>. Y la Buena Nueva consiste en descubrir que los que *ahora* sufren puedan *ahora*, en este mismo presente, que es el ahora de la salvación, de la realización, de la fe, ser felices, tener paz, obtener la libertad.

El mensaje de la salvación —si es que tiene que ser tal— debe estar al alcance de todas las fortunas, debe ser posible en todas las situaciones y debe poder realizarse en todas las circunstancias.

No olvidemos que la verdadera historia universal de la humanidad no es la de una minoría privilegiada que puede reflexionar sobre el sentido de la vida, sino la historia de una mayoría que ha vivido en circunstancias que la mencionada minoría llama anormales y extraordinarias. Los esclavos, los iliteratos, los «pecadores», los «no creyentes», los pobres, los «otros», en último término, han sido casi siempre los más numerosos en la vida de los hombres. Lo que las *élites* llaman lo ordinario es, en rigor, lo extraordinario.

«El Reino de Dios se acerca»<sup>71</sup> no sólo temporalmente, sino también se acerca a cada uno de nosotros sin «discriminación de personas»<sup>72</sup>. Esto no es una profecía histórica —que no se ha cumplido— ni una afirmación de escatología temporal —que no se realiza—, sino la proclamación de la Buena Nueva. Esto es: ricos y pobres lo pueden obtener; creyentes de una forma u otra

<sup>68</sup> Según declaraciones oficiales, en noviembre de 1973, hechas por el presidente de la Banca Mundial, Robert S. McNamara, después de la distinción entre «pobreza relativa entre las naciones» y «pobreza absoluta» como condición subhumana de existencia, se afirma que un tercio de los dos billones de hombres actuales sufre hambre o malnutrición; que un 40 por 100 de los habitantes de los países pobres tiene una longevidad de veinte años menos que la normal en otros países; que de un 20 a un 25 por 100 de los niños muere antes de los cinco años, y millones de los supervivientes no son normales. Esto como mentís a la interpretación literal de las Bienaventuranzas.

<sup>69</sup> ¿No será ésta la ironía de la parábola evangélica de Mt 13,12; 25,29 y paralelos? «A quien tiene se le dará más y abundará, y a quien no tiene, aun aquello que tiene se le quitará».

<sup>70</sup> Cf. el famoso invitatorio del Breviario latino: «Hodie, si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra» (Sal 94), y relaciónese no sólo con el «Nunc dimittis» de Simeón y de Completas (Lc 2,29), sino también con la espiritualidad upanishádica: *yad abar eva virajet — tad abar eva pravrajjet* (en el mismo momento en que uno se desengaña — en aquel mismo momento uno se vuelve renunciante) (JabU 4).

<sup>71</sup> Lc 10,9. Cf. Mt 3,2; 10,7.

<sup>72</sup> Cf. Hch 10,34.

lo pueden alcanzar, y los que no pueden realizar sus potencialidades pueden también entrar en él. El Reino de Dios está cerca porque no es un arcaico ideal del pasado ni un utópico sueño del futuro, sino una apertura del presente. Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad, el Reino de Dios aparece. Los que van a morir hoy, los que no van a conseguir ninguna de sus ambiciones, las generaciones que son visitadas por la muerte inoportuna<sup>73</sup>, los lisiados, pobres y mendigos están también invitados al banquete<sup>74</sup>.

No luego, en un futuro, que en el mejor de los casos llegará para nuestros nietos, cuando nosotros ya nos hayamos muerto de hambre; no luego, en un cielo posttemporal, cuando todo haya ya «pasado» y sea, por tanto, sin interés ni solución nada, sino ahora. Ahora, hoy, en este momento debe existir la posibilidad de la salvación; ahora puedo realizar que la existencia desnuda vale más que todos sus aditamentos. Ahora puedo vislumbrar que la irrepetibilidad de mi vida me proporciona una bienaventuranza que no se paga con nada en el mundo; ahora debo poder experimentar que he agujereado el tiempo y llegado a una forma de existencia que, en la mayoría de los casos, no puedo describir, pero que me permite ser feliz y aun morir a tiempo y no con la desesperación que solamente he sufrido y que no he realizado ninguno de los ensueños que había acariciado en mi vida<sup>75</sup>. La cualidad de la vida depende también de la cualidad de la muerte<sup>76</sup>. Aprender a bien vivir es inseparable de aprender a bien morir<sup>77</sup>.

La calidad de la vida no se mejora con un simple retrasar el encuentro con la muerte, prolongando la existencia temporal, aunque tampoco se mejora si no se cultivan los valores temporales. La cualidad de la vida pertenece al orden de la cualidad y no de la cantidad, aunque haya un mínimo cuantitativo indispensable para que la cualidad crezca. La cualidad de la vida humana requiere una integración armónica entre los valores temporales y su fundamento transtemporal; es lo que hemos llamado la vivencia tempiterna.

Pero aún hay más. El Reino de Dios no llega en localización

<sup>73</sup> Cf. el concepto de *akāla mṛtyu* (muerte a destiempo), mencionado anteriormente.

<sup>74</sup> Cf. las múltiples parábolas y consejos del Evangelio en este sentido.

<sup>75</sup> ¿No es éste el mensaje central de Solzhenitsyn que han entendido muy bien sus detractores?

<sup>76</sup> La frase de Cristo al Buen Ladrón (Lc 23,43) no expresa la cancelación de una vida pasada, sino la culminación de la existencia por la redención de todo el tiempo.

<sup>77</sup> Cf. la frase de uno de los héroes de *La Soif* de G. MARCEL: «Par la mort nous nous ouvrons à ce dont nous avons vécu sur la terre», citada al final del artículo citado por el mismo autor.

espacial o temporal, no llega con espectacularidad ni en ningún momento calculable<sup>78</sup>. «El Reino de Dios está entre vosotros»<sup>79</sup>. Esto es, no está solamente dentro ni tampoco exclusivamente en medio de «vosotros». No es ni una realidad eterna y meramente interior «dentro» del ser humano ni es tampoco una realidad sociológica y temporal «en medio» de los hombres<sup>80</sup>. El Reino de Dios está en la misma relación constitutiva entre los hombres; está entre los hombres; en sus entrañas y en sus relaciones; en la solidaridad interna de toda la creación, en la relación tempiterna.

Conocido es que la tradición india, y con ella una buena parte de las demás tradiciones religiosas orientales, ha combinado esta vivencia del presente tempiterno con el paliativo de la ley del karma, que permite que esta realización se produzca solamente cuando la personalidad está preparada para ello. Mientras tanto, los condicionamientos karmáticos que uno lleva consigo vuelven al ciclo temporal para permitir ser superados cuando las condiciones necesarias se cumplan, de forma que la esperanza de la salvación se ve fortalecida por la multiplicidad de las ocasiones. Persona única es, en este caso, sólo quien trasciende toda la envoltura cósmica que el individuo encarnaba en aquella existencia concreta. Lo demás, por no ser auténtico e irreplicable, sigue en el ciclo temporal<sup>81</sup>.

Comprendo perfectamente la peligrosidad de un tal discurso si se extrapola de su contexto, peligro de explotación consciente o inconsciente para justificar un *statu quo* a todas luces intolerable. Comprendo igualmente la unilateralidad de una tal presentación si se reduce a una mística desencarnada y paralizante de los esfuer-

<sup>78</sup> Cf. Lc 17,20: «Interrogado por los fariseos sobre cómo y cuándo (πότε) llega el Reino de Dios, les respondió y les dijo: 'El Reino de Dios no llega con observación' (μετὰ παρατήρησεως). Παρατήρησις tiene aquí toda la riqueza y ambivalencia de un concepto utilizado en polémica. El Reino de Dios no es observable, no es localizable, no se le puede ver y ninguna observancia legal (significado también del vocablo) le puede hacer llegar, así como ningún escrutinio intelectual ni investigación de ningún designio o augurio divino le puede desvelar.

<sup>79</sup> El adverbio ἐντός (*intra* de la Vg) ha sido diferentemente interpretado como *dentro* y *en medio*, según los exegetas se inclinan por una interpretación más interior o más sociológica. Cf. la NEB *i. b. l.*, tan parca en notas, que después de traducir *among you* añade al pie de la página: «within you... within your grasp... will be among you». Nuestra interpretación no es ni el *within* ni el *among*, sino el *between*; ni el *dentro* ni el *en medio*, sino el *entre*. La BJ traduce *parmi*, y la de Montserrat, *enmig*.

<sup>80</sup> Cf. las palabras japonesas *ki* e *iki* y la profunda intuición de un *entre* que entraña la interioridad y que desentraña la interioridad de la exterioridad.

<sup>81</sup> Prescindimos aquí de los demás problemas conexos sobre la persona humana para no interrumpir el hilo de nuestro discurso. Cf. la cita de San-karācharya comentada anteriormente.

zos humanos en pro de un orden sociotemporal mejor; pero una cosa no quita la otra.

Además, el discurso no se dirige solamente a los «jóvenes», enardecidos para un mañana (cada vez más problemático), sino a los hombres que ya han vivido y sufrido bastante para embarcarse en aventuras, que, en el mejor de los casos, sólo darían frutos en cosechas futuribles. Ellos no piden opio para soportar sus penas ni promesas de futuro para esconder sus harapos; ellos claman por una fe del presente, por un amor que no espera y por una esperanza que trasciende el tiempo: es la sed del presente tempiterno que está ya ahí, co-extensivo con cualquier situación, y que nos da suficiente paz para dejarnos las manos libres y trabajar por la mejora también temporal de nuestros hermanos.

Esta liberación del tiempo no significa necesariamente indiferencia para los negocios temporales, pero tampoco idolatría de los mismos.

La salvación que esperan no es una salvación temporal. Podrá ser que ésta venga por y en la historia; podrá incluso ser que sólo colaborando con la historia es como la salvación se nos dé. Pero la verdadera salvación a la que el hombre aspira no es la de un paraíso terrenal perdido o recuperable, sino un salto mayor, un salto que se desvirtúa así que se describe, una trascendencia que se contra-dice así que se pronuncia; pero no hay dogma alguno que afirme que todo puede ser dicho ni que todo pueda formularse adecuadamente.

Se nos podrá preguntar: ¿En qué sentido es esto una nueva solución? Antes de responder se nos permitirá que reflexionemos sobre los presupuestos de la tal pregunta, que son precisamente los que nuestra respuesta niega. La novedad de la solución no es una novedad histórica o intelectual, no es una nueva excogitación de una hipótesis más convincente. Su novedad estriba en su no repetibilidad, en su radical originalidad, aunque al formularla se coincida con la tradición más añeja. Su novedad está en la aplicación personal, en la experiencia intransferible, en la superación de una identificación excesiva entre nuestro ser y nuestro pensar sobre él, en la recuperación de la dimensión mítica de nuestra existencia y en la colocación en su propio sitio del *logos*, tanto humano como divino.

Estas gentes que no saben esperar son esperanza viva. Y si en algo confían no es en que les venga un Dios convertido en profeta, mesías o liberador, sino en un Dios convertido en pan —en amor del presente, antes de morir.

¿Qué hacer y qué pensar?, nos hemos preguntado. Y hemos respondido que sólo cuando el pensar transforma nuestro hacer y el hacer nuestro pensar en un círculo, no vicioso, sino vital, es

cuando nos encontramos en la buena dirección. Si la acción no es contemplativa, no es en realidad acción; si la contemplación no es activa, no es realmente contemplación. Más aún: la dicotomía debe ser superada al nivel de la antropología y de la metafísica. Optar por un eternalismo paralizador de las actividades humanas es tan infecundo y erróneo como limitarse a la mera temporalidad de la acción humana. Pero hay más todavía. Querer yuxtaponer los dos reinos, bien en una sucesión temporal: «primero» la tierra «aquí» y «luego» el cielo «allí», bien en una sucesión personal: de una parte, el terreno de lo temporal, secular o meramente material o mundano, y por otra, el terreno de lo religioso, lo espiritual o lo sagrado, es igualmente no sólo ineficaz —produciendo una esquizofrenia cultural y humana—, sino que es también radicalmente equivocado, puesto que ni el hombre ni la realidad constan de tales compartimientos estancos. Ni la autonomía de ambas esferas ni la heteronomía de ninguna de ellas puede solventar el problema. Nos hace falta encontrar la relación *ontológica* entre ellas.

La solución tampoco está en echar la culpa a una u otra actitud y pensar sólo en soluciones antiguas. El pasado es irreversible, precisamente porque en cuanto real es irrepentible.

Es infecundo, por tanto, echar la culpa a la técnica diciendo que ella ahora se esfuerza impotentemente en resolver un problema que ella misma ha creado; así como tampoco sirve para nada atacar la pasividad y resignación de las masas para luego decir que gracias a ellas éstas sobreviven. Se trata de despertar una nueva conciencia en la que las dicotomías aludidas puedan ser superadas.

La dimensión de presencialidad que estamos subrayando no deben interpretarse en el sentido de una *fuga mundi*, una huida del mundo y negación de él, ni tampoco en la dirección de una individualidad exacerbada, como si todo se centrara sobre el individuo. Es una dimensión fundamentalmente personal; lo que significa que atañe tanto al individuo como a la sociedad. No se trata de una tendencia que viene a contrabalancear un excesivo activismo, sino de una dimensión que viene a impregnar la vida entera del hombre sobre la tierra, dándole un sentido *a la vez* temporal y eterno. Ni la eternidad está «luego» ni la temporalidad se basa «sobre» la eternidad. En el fondo, todo es más simple si se consigue recuperar la vivencia de la tempiternidad.

No se trata ahora de dar consejos ni de proponer «técnicas» de meditación, concentración o interioridad, útiles como ellas pueden ser. Se trata solamente de despertar un poco más la conciencia humana, que en ella misma, de hecho, vive la tempiternidad como un don. La prueba más elemental consiste en la observación que nada meramente temporal nos satisface ni nada exclusivamente

eterno nos llena. No podemos prescindir de lo uno ni de lo otro. La unidad empieza a resquebrajarse cuando una de las dos dimensiones domina y se hace venir a la eternidad «después» del tiempo (y ello es fruto de la dominación de la historicidad), como cuando se englute a la temporalidad por lo atemporal (y ello es fruto de la dominación de la atemporalidad).

La experiencia del presente tempiterno acaso nos pueda inspirar en esta nueva búsqueda. La eternidad no existe *fuera* del tiempo, como tampoco *en* él, admitiendo el valor metafórico de las dos preposiciones. Pero tampoco existe el tiempo *fuera* de la eternidad o *en* ella. La tempiternidad es el símbolo mismo de la realidad, así como el ser —que es siempre un ser temporal— es el mismo símbolo de una realidad que solamente en el ser se manifiesta.

Pero fieles al espíritu concreto, y orientado a la acción de este estudio, en lugar de seguir por esta senda especulativa quisiera terminar con algunas consideraciones que respondiesen al tenor de los interrogantes planteados al principio.

¿Qué hacer y qué pensar? En primer lugar, hacer que nuestro pensamiento surja de nuestra experiencia activa y que nuestra acción sea inspirada por nuestro pensar. Pero veamos, en segundo lugar, qué es lo que esto puede significar.

Significa, me parece, que no debemos buscar la plenitud del hombre ni en un futuro extratemporal, esperando «otro» mundo que venga luego, ni tampoco en un futuro temporal, abocados a «otro» mundo distinto del presente y sacrificándolo en aras de la utopía, del ideal o del reino del futuro. Significa, positivamente, que la vida humana no debe ser paralizada ni mediatizada por la tendencia a un futuro lineal o vertical, sino que debe concentrarse en la vivencia plena del presente tempiterno, esto es, de aquel presente que contiene en su seno no sólo los frutos del pasado y las semillas del futuro, sino también un núcleo tempiterno que abarca todo el intervalo temporal de nuestra existencia.

O, diciéndolo más positivamente, la experiencia del presente sempiterno significa la vivencia de la liberación del tiempo, pero no para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad: la liberación del tiempo para el tiempo. Significa afanarse en la construcción de la ciudad terrestre, porque no hay otra que construir, pero sabiendo que no está en la ciudad, sino en la misma construcción sincera y afanosa en la que los hombres encuentran su gozo.

Hay, ciertamente, que liberar todas las potencialidades enmohecidas del hombre para la construcción de un mundo mejor, pero hay que estar suficientemente despierto para ver la realidad, sabiendo, al mismo tiempo, que la peregrinación no está terminada, como tampoco este estudio...