

# LA CONSTRUCCIÓN. NOTAS SOBRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO CUALITATIVOS

J. A. ANTÓN PACHECO  
Universidad de Sevilla

RESUMEN: La definición conceptual del tiempo y del espacio ha producido dificultades en la filosofía clásica. Estas dificultades se agrandan cuando se trata del tiempo, que es presentado como una «noción oscura». La raíz de esta problemática se halla en que tiempo y espacio no sólo son realidades mensurables, sino también cualitativas. Este acontecimiento repercute en amplios segmentos de la existencia. PALABRAS CLAVE: tiempo cualitativo, espacio cualitativo, instante, símbolos de construcción.

## *Construction: Notes on Qualitative Time and Space*

ABSTRACT: The conceptual definition of time and space has given rise to some difficulties in classical philosophy. These difficulties worsen with reference to time, which is presented as an «obscure idea». The root of the problem lies in considering time and space exclusively as measurable realities. Time and space are not only quantitative, but are also qualitative, and this fact has repercussions in various areas of life. KEY WORDS: time, space, instant, constructive symbolism.

## I

Un problema intrínseco al intento de definir la esencia del tiempo consiste en que el tiempo parece que es, precisamente, aquello que no tiene esencia; pues el tiempo es lo que constantemente está dejando de ser, aquello cuyo ser es dejar de ser. Todos tenemos experiencia del tiempo, y sin embargo encontramos una gran dificultad en conceptualizar el tiempo. Esta dificultad no ha pasado desde luego desapercibida para la historia del pensamiento y, en efecto, en la antigüedad ha habido tres lugares clásicos desde donde se ha intentado resolver la dificultad del tiempo. Me refiero a Aristóteles (*Física IV,10*), Plotino (*Enéada III,7*) y San Agustín (*Confesiones XI*). A todo ello habría que añadir Platón y *Timeo* 37-38, que en cierta manera es el desencadenante de las especulaciones sobre el tiempo. Vamos a hacer una somera aproximación a lo planteado en estas obras en relación con la definición de la temporalidad<sup>1</sup>.

Aristóteles dice que el tiempo es el número del movimiento según un antes y un después. Con ello Aristóteles pretende contrarrestar la opinión de Platón según la cual el tiempo era el movimiento de la esfera externa que sobre ella imprimía el Alma del mundo al imitar la eternidad. Para Aristóteles con esta definición no se daba razón del tiempo, sino del movimiento, esto es, en última instancia del espacio. Y es que precisamente una de los problemas para captar

<sup>1</sup> En todas estas reflexiones soy deudor de INCIARTE ARMIÑÁN, FERNANDO, *Espacio, tiempo y arte: Concepciones y narrativas del yo*, Thémata (1999) 151-161.

conceptualmente el tiempo estriba en que cuando hablamos de tiempo realmente estamos hablando de espacio: el tiempo se convierte en el espacio que recorren las agujas del reloj, o en el espacio que recorre el Sol alrededor de la Tierra o en el espacio que recorre la Tierra alrededor del Sol, o en el transcurrir de la Luna desde su apogeo hasta el siguiente, etc. Es el problema de la mensurabilidad del tiempo: al dar una medida del tiempo lo ligamos indisolublemente al espacio. Y es que lo más intrínseco del tiempo es lo que le pasa a uno, pero resuelta que necesitamos objetivar para entendernos en la vida cotidiana lo que le pasa a uno y por eso recurrimos a medidas espaciales. Pero el tiempo no se identifica con el movimiento, pues las cosas cambian, pero el tiempo es igual en todas partes y el movimiento es rápido o lento, pero no el tiempo. Para Aristóteles, el tiempo no es el movimiento, pero tampoco es sin el movimiento, por lo que podemos seguir preguntándonos: ¿qué es el tiempo en sí mismo? En el análisis que hace Aristóteles del tiempo éste se presenta como ahora (*nun*), como presente, ya que el pasado ha dejado de ser y el futuro no es (y el presente está dejando de ser). Esto plantea los siguientes problemas: el ahora en cuanto instante en un sentido es siempre el mismo, dado que el instante es indivisible y, por tanto, no es acumulativo; pero en otro sentido el instante no es único, sino un continuo, pues no es lo mismo el pasado que el futuro. El instante es uno, pero extático, abriéndose y teniendo su ser fuera de sí, extendiéndose pues. Pero Aristóteles es por excelencia el filósofo de la unidad, y aquí nos tendríamos que hacer la pregunta: ¿cuál es la unidad del tiempo que parece que es continuo *fluir*? A esto Aristóteles contestaría que la unidad de la accidentalidad del tiempo es el movimiento de la esfera externa. En efecto, la esfera externa es la unidad que configura el espacio en su delimitación esencial; y es la unidad del tiempo en la medida en que unifica el continuo de instantes a través del número del movimiento de la esfera que es circular, siempre igual y constante en su retorno, siempre lo mismo llegando a ser lo mismo: el tiempo circular como medida del movimiento de la esfera salva aquella cierta aporía que veíamos al hablar de que los instantes sólo pueden ser un solo instante y sin embargo los instantes forman un continuo de instantes. El tiempo es el número del movimiento de la esfera y como el movimiento de la esfera es en realidad un solo movimiento, o un movimiento unificado y no disperso (pues es siempre lo mismo), resulta que el tiempo es un solo tiempo. Por tanto, el tiempo y el movimiento sustanciales serían un solo tiempo y un solo movimiento. La unidad del tiempo es lo circular que transcurre y vuelve sobre sí (el Gran Año, algo ya visto por los Vedas). Se trata de encontrar un movimiento regular que pueda servir de unidad de medida: el tiempo define una determinada magnitud de movimiento que llega a ser medida por el movimiento entero, es decir, el movimiento circular, determinado y regular, el movimiento del cielo en definitiva.

Se puede establecer una legítima analogía entre el punto como constitución del espacio y el instante como constitución del tiempo (de hecho, así lo hace Aristóteles). En ambos casos se trata de cómo lo inextenso puede componer una extensión. Pero, sin embargo, el punto y el instante no son componentes de nin-

gún continuo, pues el punto y el instante son discontinuos. Y no obstante, la multiplicidad indefinida del continuo temporal y del continuo espacial exige la determinación del punto y del instante como instancias unificadoras de la magnitud: punto e instante en cuanto discrecionalidad o límite. Pero entonces no estamos hablando ya de una realidad cuantitativa sino de una realidad cualitativa. En última instancia la cuestión estriba en que la mensurabilidad es esencialmente indefinición cuantitativa y el punto y el instante hablan de lo cualitativo. El punto y el instante constituyen el espacio y el tiempo, pero no son el espacio y el tiempo<sup>2</sup>.

El problema que se plantea con esta consideración aristotélica consiste en que el tiempo sigue ligado al movimiento, es decir, en última instancia sigue ligado al espacio. Pero además sucede otra cosa. Dado que el tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después, Aristóteles se pregunta: ¿quién es el que numera? Y la respuesta es: el alma. ¿Quiere decir esto que el tiempo como magnitud es una posición del alma o que el tiempo se resuelve en la sustancia del alma? Realmente no podemos conjeturar que Aristóteles pensara en una solución como esa. Pero Aristóteles dice lo que dice de manera indefectible: es el alma quien numera; además el alma individual, no un Alma del mundo o una especie de sujeto trascendental. No va más allá Aristóteles, pero dos cosas podemos deducir de su reflexión: el tiempo está asociado al espacio en cuanto medida del movimiento (esto es: hay una dimensión exterior del tiempo); y el tiempo tiene algo que ver con el alma (esto es: hay una dimensión interior del tiempo). Habría no obstante una respuesta aristotélica dentro de la órbita del sistema: el tiempo en cuanto medida es potencialidad y el alma lleva a acto ese sustrato potencial en el hecho mismo de la numeración, de la misma manera que el espacio es potencialmente magnitud indefinida, pero justamente en cuanto potencialidad, es decir, no-ser, pues en cuanto ser siempre está discrecionalmente medido. Pero claro, esto no haría sino retrotraer el problema: ¿qué es el tiempo en sí y no en cuanto medida?

Plotino critica la concepción del tiempo como medida del movimiento, porque considera que esa concepción no da cuenta satisfactoriamente del tiempo, sino que por el contrario supeita el tiempo al movimiento, cuando no se identifica con él. El tiempo se nos sustrae en la definición aristotélica, piensa Plotino. La solución de Plotino a este problema en cierta manera depende de Platón, pero introduce también interesantes y decisivas novedades: para Plotino el tiempo es la vida del Alma universal o Alma del mundo. Según el neoplatónico, al Alma le es absolutamente extrínseco el hecho de numerar, pues el número numerador no se identifica con el número numerado (un número puede numerar una gran cantidad de cosas, pero el número en sí mismo no es ninguna de esas cosas y en cierto modo le son indiferentes). Además, el tiempo no puede identificarse con el movimiento de la esfera o de los astros, pues aunque no se movieran éstos habría otros movimientos a los que remitir el tiempo (este argumento lo

<sup>2</sup> Cf. GUÉNON, RENÉ, *Les principes du calcul infinitésimal*, París, Gallimard, 1981.

volverá a repetir San Agustín). También resulta problemática para Plotino la concepción aristotélica porque parece un razonamiento circular: el tiempo mide el movimiento y el movimiento entra en la definición del tiempo. Precisamente la búsqueda de una unidad de medida totalizadora (el movimiento de la esfera) trata de evitar ese razonamiento circular.

Para Plotino el tiempo es el acto del Alma que desarrolla la unidad de lo eterno en la sucesión: esta es la dependencia de la *Enéada* III,7 con respecto al *Timeo*, aunque lo que viene a recalcar Plotino es que el movimiento del cielo es el que está en el tiempo y no al revés. Existe, pues, una primacía lógica y ontológica del tiempo sobre el movimiento. El Alma tiene un pensamiento discursivo (la esquematización de los inteligibles puros) que significa distensión, sucesión, desplegadura, consecución, desarrollo. En una palabra, *diástasis*: el tiempo es la vida vivida del Alma, y en ese movimiento interno de despliegue, el Alma se convierte en la unidad del tiempo, en la realidad que unifica esa dispersión en que consiste la temporalidad cronológica. Entonces de alguna forma el tiempo es una caída, pues se aleja de la unidad para acceder a la multiplicidad, aunque sea una multiplicidad unificada. Ciertamente sí. Pero también el Alma se des-temporaliza en la medida en que retorna sobre sí ascendiendo hasta el Nus: es el instante privilegiado, *exaifnes*. Pero el Alma no permanece en lo alto y cae en la temporalidad sensible, revelándose así la necesidad de la deficiencia sensible. Ahora bien, en la medida en que las almas individuales pertenecen al Alma universal les cabe la posibilidad de sustraerse a la deficiencia de la temporalidad cuantitativa (a la conciencia de esa pertenencia la llamamos la experiencia del instante). Aunque también hay que afirmar entonces que el alma individual no permanece en el ámbito trascendental: es la contradicción que veremos repetirse entre la necesaria postulación del instante como temporalidad del alma y la comprobación existencial de la temporalidad como magnitud (los árabes dirán: el instante de la angustia). No obstante, se podría decir que la forma que tienen las almas de vivir los tiempos parciales y sensibles es una forma de participar de la vida del Alma (que es intrínsecamente tiempo), y cabe la posibilidad de rehuir los tiempos parciales y sensibles para vivir la pura temporalidad del Alma. Aquí se podría encontrar un punto de conexión con Aristóteles, pues si para éste las almas numeran el movimiento externo (y eso es el tiempo), la numeración de movimiento de la esfera externa podría equivaler a la vida del tiempo total y uno (el *aion*, el Gran Año)<sup>3</sup>. Y es que la remisión a la esfera en los pitagóricos, en Platón y en Aristóteles como una forma de definir el tiempo no es sino, de una u otra manera, encontrar un concepto unitario para el tiempo, de igual forma que el movimiento mismo de la esfera es el concepto unitario de todos los movimientos. No estamos intentando identificar pura y llanamente las concepciones del tiempo de los pitagóricos, de Platón en cierto sentido, de Aristóteles o de los mismos estoicos (para quienes el tiempo es extensión o intervalo del movimiento); sino afirmar que todos ellos tienen algo en común: vincu-

<sup>3</sup> Cf. PIGLER, AGNÈS, «La théorie aristotélienne du temps nombre du mouvement et sa critique plotinienne», en *Revue philosophique de Louvain*, n.º 2 (2003) 282-305.

lar el tiempo a la magnitud. Por el contrario, Plotino deja claro en su crítica que el tiempo es intrínsecamente vida del Alma y la magnitud del movimiento un accidente del tiempo vivido por el Alma. El tiempo como transcurrir interior del Alma se convierte en Plotino y en todos los neoplatonismos en esquema dianoético de todo transcurrir. Pero creo que el mismo Aristóteles ya intuyó esto cuando define el tiempo como número antes que como medida, queriendo con ello librar a la definición del tiempo de la pura mensurabilidad espacial, pues la esencia del número es el transcurrir y la consecución, y no todo transcurrir tiene por qué ser medida espacial<sup>4</sup>. En definitiva, con esa definición Aristóteles estaría postulando el tiempo interior y adelantándose con ello a los neoplatónicos.

Es conocida la frase de San Agustín sobre el tiempo: «Cuando no me preguntan sobre él sé lo que es, pero cuando me preguntan no sé lo que es». Estas palabras recogen de una manera muy fiel las dificultades que existen a la hora de conceptualizar la experiencia de la temporalidad. Desde luego, San Agustín es perfectamente consciente de ello como revela su análisis de la cuestión en el libro XI de las *Confesiones*<sup>5</sup>.

Para San Agustín el tiempo es el instante presente: el pasado ha dejado de ser, el futuro todavía no es, luego lo único que realmente es es el momento presente. Pero el momento presente está continuamente dejando de ser. Según esto, el tiempo es y no es. El tiempo es un instante, que por definición debe ser uno y único (por los mismos argumentos que veíamos en el caso de Aristóteles), y sin embargo tenemos experiencia de que no vivimos en un único instante, pues entonces viviríamos en la eternidad. Por otro lado, el tiempo en cuanto instante inextenso no es mensurable; pero podemos medir el pasado (que ya no es) y podemos prever (medir de alguna manera) el futuro, que todavía no es. Todos estos análisis parece que nos conducen a paralogismos de la razón: el tiempo que es no puede ser medido, pues en cuanto instante es puntual y no tiene extensión; pero el pasado y el futuro, que no son, pueden ser medidos y controlados. Es decir, el pasado y el futuro, que no son, son; y el presente, que es, no es ya que está continuamente dejando de ser<sup>6</sup>. No se trata de hacer ningún juego de

<sup>4</sup> *Acerca del cielo* I, 15. Cf. la nota 128 de la edición de Miguel Candel en la Biblioteca Clásicos Gredos, Madrid, 1996.

<sup>5</sup> Pero no sólo en las *Confesiones*. San Agustín aborda en varias ocasiones el problema de la conceptualización de tiempo, como en *De libero arbitrio*, *Enarrationes in Psalmos*, *In Ioannis Evangelium tractatus*. Cf. COLOMER, EUSEBIO, *Tiempo e Historia en San Agustín: Pensamiento* 60 (1959) 569-587. San Agustín no es el único que ha visto la dificultad a la hora de reducir a concepto la experiencia del tiempo. Werner Beierwaltes nos indica una reflexión de Husserl sobre el tiempo en términos muy parecidos a la de San Agustín, según la cuál Husserl habría mostrado el problema de «reconducir la comprensión ingenua a la comprensión trascendental del tiempo», cf. *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*, p. 157, Milán, 1995. Pero ya mucho antes Maimónides había dicho en la *Guía de perplejos* que «el tiempo resulta un concepto oscuro». Y el Pseudo Arquitas que «...en verdad el tiempo como totalidad es algo muy dificultoso». Y Kierkegaard más expresivamente ha definido el problema diciendo que «el tiempo se escinde de sí mismo».

<sup>6</sup> Pascal ha utilizado este mismo argumento, dándole un sesgo existencial muy particular, en el fragmento 172 de *Pensamientos* (edición Brunschvicg).

palabras, sino de mostrar las dificultades que entraña llevar a concepto el tiempo. San Agustín afirmará que el pasado es en cuanto que es memoria y el futuro es en cuanto que es expectación. Nos queda el presente, lo que verdaderamente es. Ya hemos visto que no es extensión. ¿Cómo conceptuarlo entonces? San Agustín dirá que el tiempo, esto es, el presente, es distensión y atención. Como en Plotino, en San Agustín el tiempo es dilatación, interioridad, intensidad. Como en Aristóteles, el tiempo es instante, experiencia de la conciencia individual. No podemos olvidar que en la atención o unidad del instante, es decir, en la constancia de que a pesar del perpetuo pasar que es nuestra vividura del tiempo, hay que postular un punto que unifica la disolución del puro fluir, cifra San Agustín la inmortalidad del alma: el alma está inserta en un continuo fluir temporal, pero de alguna forma el alma también toca un estado de permanencia<sup>7</sup>. Cuando hablamos de nuestro tiempo cabría preguntarse qué significa realmente «nuestro tiempo», dado que no hay nada de nuestro, pues todo es pasado inaprensible, futuro inexistente, presente constantemente fluyendo; y, sin embargo, mido el tiempo: es decir, soy puro dejar de ser y estoy sobre ese puro dejar de ser.

De estas breves aproximaciones podemos deducir lo siguiente: el tiempo dice algo que podría compararse a la *conciencia testigo* de la metafísica budista. El tiempo dice siempre relación con el movimiento y con el espacio; el tiempo es fundamentalmente interioridad, experiencia del alma; el tiempo se presenta como instante o momento cualitativo antes que cuantitativo, como intensidad antes que extensión. En este sentido el tiempo se presenta como éxtasis, como aquello que tiene algo de su ser fuera sí (esto lo vio muy bien Aristóteles). Todas estas reflexiones nos conducen a una intrínseca dificultad para conceptuar la temporalidad, lo que va a posibilitar la presencia de lenguajes metafóricos y figurativos de ese tiempo cualitativo que es el instante.

Así pues, una dimensión esencial del tiempo es el instante. De hecho, la experiencia fundamental del tiempo se revela como instante: es el momento privilegiado en el que se da la irrupción de lo cualitativo. Toda experiencia trascendental acaece en el instante puntual que se substrahe a la multiplicidad de lo cuantitativo por virtud de la instauración misma. Por eso, las formas de manifestación del instante revelan la riqueza y profundidad de aquella vivencia, consistente en la afirmación de la temporalidad interior e intensiva frente a la dispersión de la temporalidad cronológica. De esta forma encontramos en las culturas tradicionales los términos de *cairós*, *exaifnes*, *acmé*, *het*, *punctum saliens*, *zamanak*, *waqt*, designando todos ellos la experiencia cualitativa del instante. Esta experiencia nos muestra la riqueza de las determinaciones del instante. Así, el momento privilegiado puede significar la dimensión vertical de la temporalidad frente a la dimensión horizontal del tiempo continuo (el instante, el *cairós*, es una inserción o ruptura en el tiempo como magnitud); lo cualitativo del

<sup>7</sup> Cf. LAROCK, ERIC, «Tiempo, mente e identidad personal según Agustín» (trad. de José Anoz), en *Agustinus XLVI*, 182-83 (2001) 251-270.



tiempo interior frente al tiempo de la naturaleza; lo heterogéneo frente a lo homogéneo. Todo esto implica para el momento privilegiado una serie de características con las que se suele identificar. Por ejemplo: el instante privilegiado es el día de fiesta, el momento no fijado de antemano, el momento de la conversión, el momento irrepetible, el momento místico (y también filosófico). Como puede verse, todas estas determinaciones coinciden en que se presentan como experiencias interiores y personalizadas; todas, pues, hacen referencia a una temporalidad personal: es el tiempo que le pasa a uno, no en cuanto magnitud, sino en cuanto vivencia. Pero las dimensiones de esta temporalidad cualitativa son muchas, como decíamos antes<sup>8</sup>.

Una de ellas es la consideración del *cairós* como *anápausis* o reposo<sup>9</sup>. En efecto, la *anápausis* equivale a la plenitud del alma entre los gnósticos y su campo semántico (profundamente arraigado en el Antiguo Testamento) es muy amplio, pudiendo significar: perfección espiritual, interpretación mística del sábado, estado de oración y humildad, reposo en la eternidad, situación de los ángeles, finalidad del cristianismo, etc. Alcanzar la *anápausis* significa para el gnosticismo alcanzar la máxima realización espiritual: el descanso en el seno del Padre, la superación definitiva de la deficiencia ontológica que aprisiona y esclaviza al hombre espiritual. Al tratarse la *anápausis* de una experiencia trascendental y liberadora, el tiempo en el que acaece no puede ser otro que el instante privilegiado y cualitativo por el que se sale del tiempo cronológico y múltiple, es decir, no puede ser otro tiempo que el *cairós*. Todo esto nos lleva a la idea de tiempo escatológico. En pocos sitios veremos sintetizada tan magistralmente la relación *anápausis*-tiempo privilegiado como en el *Evangelio de María*: «Desde ahora en más lograré el reposo (*anápausis*) del tiempo (*ironos*), siendo el momento conveniente (*cairós*) del Eón (*aion*) en silencio»<sup>10</sup>. En efecto, en este breve frag-

<sup>8</sup> Para todo esto me remito a KERKHOFF, MANFRED, *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan de Puerto Rico, 1997. También del mismo autor, auténtico especialista en «cairología», «San Alberto Magno: comentario sobre los Nombres Divinos de Dionisio», en *Diálogos* 71 (1998) 153-176; «El momento de la liberación instantánea. Observaciones kairósóficas sobre la noción budista de eka ksana abhi sambodhi», en *La Torre*, n.º 27, 75-84; «Tolma. Sobre la audacia (en el caso del tiempo)», en *Diálogos* 80 (2002) 205-223. Asimismo, véase mi libro *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid, 2003, y COOMARASWAMY, A. K., *El tiempo y la eternidad (versión española de Esteve Serra)*, Madrid, 1980; RICOEUR, PAUL (ed.), *Las culturas y el tiempo* (trad. de A. Sánchez-Bravo), Salamanca, 1979.

<sup>9</sup> El término *anápausis* proviene de la traducción del hebreo *nuah* (*nioho* en siríaco) al griego (con clara referencia al descanso sabático); y en copto la traducción da *MTÓN-MTAN*. Sería interminable la relación de citas de la Septuaginta y del Nuevo Testamento donde aparece *anápausis* o cualquiera de sus derivados: *Gen* 8,4; *1Re* 5,4; *Ex* 16,23; *Num* 11,25; *Is* 11,12; *Dan* 12,13; *Mt* 12,43; *Mc* 6,31; *Lc* 11,24; *Ap* 4,8; *1Cor* 16,18; *Flm* 20; *1Pe* 4,14... En la literatura gnóstica se encontrarán referencias, entre otros, en *Zostrianos, Tratado de la resurrección*, *Eugnostos el bienaventurado* y sobre todo en *El evangelio de Tomás*. También en las *Odas de Salomón* ocupa esta noción un lugar muy importante, cf. 3, 11, 16, 20, 25, 26, 28, 30, 35, 36, 37. Maimónides en la *Guía de perplejos* hace interesantes consideraciones sobre el *nuah* bíblico.

<sup>10</sup> Sigo la traducción de GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, en *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos, griegos, latinos y coptos I*, Madrid, 2003.

mento la adquisición suprema del reposo se ve calificada como una superación del tiempo cronológico y cuantitativo, lo cual se efectúa en un instante privilegiado que a la par que nos sustrae de la multiplicidad, nos introduce en la plenitud espiritual. Así pues, aparece aquí claramente la secuencia *anápausis-aion-cairós* como una sola realidad en diferentes determinaciones modales.

El tiempo escatológico designa como ningún otro la irrupción de lo eterno en lo temporal y, por tanto, la negación misma de lo temporal en cuanto magnitud: el tiempo escatológico es la plenitud del instante como preeminencia de lo cualitativo frente a la dispersión cuantitativa. El tiempo escatológico es el instante en el que se hace presente la Presencia fundamental, por eso ese instante puede ser repetido: es un solo instante que no depende de ninguna secuencia cronológica sino de la experiencia de la Presencia que se hace presente en el instante mismo (Kierkegaard diría: todos podemos ser testigos de primera mano, no hay testigos históricamente privilegiados). El problema se presenta cuando hay que describir la vividura del instante (algo puramente cualitativo) con categorías de la magnitud temporal (algo puramente cuantitativo). Llegados a este punto creo que es conveniente una breve reflexión sobre San Pablo y la escatología.

San Pablo es un ejemplo claro de la experiencia del instante escatológico y de la imposibilidad de expresarlo como no sea a través de la magnitud. San Pablo dice que hay que estar en el mundo como si no se estuviera, porque se está (cuantitativamente) en el mundo, pero no se está (cualitativamente) en el mundo. O dicho de otra manera: la Parusía es algo ya presente, algo ya hecho realidad en la medida en que es acontecimiento fundamental (y no depende pues de un más o un menos, de un antes o un después); la Parusía es el instante mismo y, por tanto, no es un cuándo cuantitativo, pero nosotros sólo la percibimos en un cuándo cuantitativo, de ahí la necesidad de los signos, de las metáforas, de las figuras (por hablar en lenguaje paulino) para expresar la intensidad del instante. Todo esto se traduce en el *hos me*, como si no, porque de alguna manera la continuidad temporal es no (según el instante escatológico), aunque de alguna manera sea sí (según la magnitud cronológica). Brevedad, apremio, urgencia, relámpago, turbación, temor y temblor indican la oposición entre el tiempo cairológico y el tiempo cronológico, entre la intensidad del instante escatológico y la extensión de la magnitud temporal. La Parusía (el momento escatológico) no es un cuándo cuantitativo, es un ya presente, pero nosotros lo percibimos en el ámbito de la magnitud y por eso es necesario el mundo de los figurativos, de los signos y de las metáforas. El momento escatológico es el día en que acaece la Presencia (que no tiene antes ni después), todo día que acaece la Presencia; por eso *héméra* y *cairós* coinciden en cuanto que son designaciones de la experiencia cualitativa del tiempo. Hay que convenir entonces en que la temporalidad cristiana según San Pablo no es una línea continua, sino precisamente la ruptura e interrupción de la línea continua del acontecer cronológico. El tiempo cronológico o histórico se nos presenta, así, como el tiempo profano y meramente cuantitativo; y el *cairós*, el momento escatológico, se nos presenta como el tiempo cualitativo que termina con *toda* historia, con el sentido mismo de la historia.



Todo esto demuestra que la experiencia escatológica consiste en una temporalidad cualitativa, en un modo de ser y existir. La inminencia o apremio de la espera escatológica no designa mensurabilidad cronológica, sino intensidad y vivencia<sup>11</sup>.

Esta estructura ontológica en San Pablo condiciona su teología. San Pablo no puede tener conciencia histórica de Jesús ni vuelca su interés prioritario sobre el Jesús histórico porque eso sería dar la razón a los testigos oculares (que supeditan la fe a la experiencia histórica). San Pablo demuestra entonces con su denominación de apóstol que Jesús no es un hecho histórico, sino suprahistórico, válido para cualquier hombre y cualquier época, para cualquier raza, etnia o cultura. San Pablo es, pues, también un testigo de primera mano, porque no es la historia (la experiencia sensible, el tiempo cronológico) la categoría determinante, sino la repetición del acontecimiento esencial (la Parusía), en sí mismo suprahistórico. ¿Qué papel desempeña entonces la cruz? Es el signo supremo que muestra y hace palpable la realidad misma del acontecimiento no histórico ni sensible (porque vale para todos, independientemente de su situación histórica). San Pablo recurre a signos y figuras para hacer ver y mostrar su experiencia de la esencia del fundamento. San Pablo no da una sola prueba de los hechos históricos de Jesús (cuando debía conocerlos sin duda) porque él siente que no es esa la prueba fundamental de la verdad que Jesús representa. La cruz en San Pablo es el signo que representa todo abajamiento, y no sólo el abajamiento históricamente circunscribible en el Calvario. Por eso se entiende la estaurología gnóstica: el primer abajamiento ocurrió en el Pleroma y es de carácter metafísico. Significa el desgajamiento a partir del Ser originario, representado simbólicamente por la caída de Sofía y su posterior enderezamiento por el Cristo pleromático.

El análisis del himno de *Fil 2* revela, en relación con lo que estamos viendo, que la *quenosis* es la inserción de la sustancia divina en la pura contingencia y delicuescencia ontológicas, esto es, en la temporalidad histórica que de esta manera se presenta como caída. La estructura ontológica de *Fil 2* mostraría de qué manera el instante funda la continuidad, pero también de qué manera la continuidad significa la consecución y dispersión cronológicas. En definitiva, el tiempo escatológico es ruptura de la secuencia lineal del tiempo cronológico y, por tanto, no es extensión ni magnitud, sino intensidad vivida de la existencia.

Lo que hemos estado diciendo de San Pablo podría decirse también del *Apo-calipsis* de San Juan. El suceder *en tájei* (en breve) no señala una inminencia en el tiempo, sino un modo cualitativo de entender el tiempo. En realidad no hay ni demora ni inminencia escatológicas: la demora y la inminencia son formas de narrar la inconmensurabilidad del momento escatológico. De la misma manera, las catástrofes nos vienen a indicar narrativamente la ruptura con la secuencia cronológica que instaura el *cairós*. Aquí podríamos aplicar lo que dice Louis

---

<sup>11</sup> Cf. FADINI, GABRIELE, *Necessità del tempo: note sull'interpretazione heideggeriana di San Paolo*, Padova, 2003; BARTH, KART, *Carta a los Romanos* (trad. de Abelardo Martínez de la Pera), Madrid, 2002.

Massignon respecto al instante en el Islam: «El surgimiento del tiempo escatológico acelera el proceso de descomposición del mundo en corrupción»<sup>12</sup>.

*Las cosas son nuevas*<sup>13</sup>, esa es otra forma de indicar la diferencia entre el presente siempre presente de lo cualitativo y el tiempo cronológico (que va pasando continuamente). *Las cosas son nuevas* quiere decir que lo último es ya, o bien que lo último es ya pero no con la misma medida que lo cronológico, pues lo cronológico por definición se está convirtiendo incesantemente en lo viejo. *Las cosas son nuevas* es lo mismo que *en breve*. O lo mismo que *en un instante*<sup>14</sup>. Se trata de buscar expresiones temporales para designar lo que en esencia no pertenece a la mensurabilidad temporal.

De otra dimensión cualitativa del tiempo podemos hablar también. Nos referimos al tiempo de la mediación, es decir, al tiempo que no siendo puro transcurrir cronológico y cuantitativo (*jronos*), tampoco es la eternidad (*cairós* o *aidios*): se trataría de la duración como temporalidad propia de la dilatación y expansión de los contenidos del Alma o ámbito mediador de lo que no es ni puramente idéntico a sí mismo ni puramente sensible. Según esto, el *aion* sería entonces la consecución o apertura de la vida del Alma, la que a su vez producirá el tiempo cosmológico. Pues el problema sigue siendo básicamente el mismo: ¿cómo pensar el tiempo como unidad y totalidad si el tiempo se nos manifiesta como puro dejar de ser?, ¿cómo medir el tiempo si la medida misma está sujeta a la mensurabilidad?, ¿no parece necesario postular una instancia metatemporal como esencia del tiempo cronológico? Estamos de lleno dentro de la lógica interna del neoplatonismo y no podemos detenernos en este tema. Señalemos tan sólo que estamos ante una nueva, y coherente, complicación que suscita el conceptuar el tiempo; y que además estas especulaciones del neoplatonismo tardío están implícitas en las aporías que el problema presenta en Platón y Aristóteles. A tenor de esta lógica neoplatónica de la que hablábamos, estamos ante una estructura triádica: el ahora puntual que se identifica con la eternidad; la duración en cuanto expansión de la pura unidad, esto es, el *aion* o evo; el tiempo cronológico o sensible. Ya en Plotino (incluso en Filón) podemos intuir o deducir la existencia del *aion* como tiempo mediador, pero será en la escuela neoplatónica donde se desarrolle fructíferamente esta especulación, sobre todo en Jámblico, Damascio, Proclo y el Pseudo Dionisio. Así, este último hablará de un *énjronos aion* o de un *aionos jronos*, es decir, de una temporalidad intermedia y medianera que es la temporalidad propia de los ángeles (vale decir: del mundo eidético), una temporalidad que evidentemente no es la eternidad (sólo a Dios le corresponde con propiedad la eternidad) ni tampoco es la disgregación del tiempo cuantitativo. Desde este punto de vista, *aion* (traducido a partir del Corpus Dionisiaco por *aevum*) no es eternidad, sino tiempo inteligible, mediación entre la Unidad y la multiplicidad del tiempo cronológico o sensible. Jámblico, insistiendo en la realidad del tiempo en sí, uno y total, como algo

<sup>12</sup> *Le temps dans la pensée islamique*, p. 608, en *Opera minora*, t. 2, París, 1969.

<sup>13</sup> 2Cor 15,52.

<sup>14</sup> 1Cor, 5,17.

mediador entre lo eterno y el devenir, habla del *aion* como tiempo intelectual, tiempo separado, mónada del tiempo, tiempo indivisible, etc. En latín se elimina la ambigüedad que podía tener el concepto mediador de *aion* y aparece claramente la tripartición *aeternitas*, *aevum*, *tempus*, como reflejan las traducciones del Corpus Dionisiaco. El *aion* es, pues, duración en cuanto secuencia, expansión y consecución inteligibles y vitales<sup>15</sup> (pues como ya dijo Aristóteles, toda inteligencia plena es también vida plena).

## II

Hemos hablado sobre la inseparabilidad del tiempo y del espacio que el análisis nos muestra. También hemos visto que hay una dimensión irreducible del tiempo en cuanto instante, interioridad y experiencia cualitativa. Esto es, nos encontramos con un tiempo espiritualizado. Ahora bien, dada la confluencia entre tiempo y espacio, si hay una temporalidad interior y cualitativa, tendrá que haber asimismo un espacio interior y cualitativo. De la misma manera, si hay una temporalidad personal, también tendrá que haber un espacio personal. Si hay una experiencia intensiva del tiempo, habrá una experiencia intensiva del espacio y cada tiempo privilegiado tendrá que tener un espacio privilegiado donde se dé, pues de la misma manera que no existe un tiempo sin contenido vivido, tampoco acaece un espacio sin contenido vivido<sup>16</sup>. En resumen, lo espacial se concentra en el lugar, como la temporalidad se concentra en el instante. Y en efecto así nos lo muestra la fenomenología de los símbolos e imágenes de religiones y filosofías tradicionales. Pasaremos ahora a analizar algunos ejemplos de la figuración cualitativa de lo espacial.

El análisis de términos como *aion*, *olam-alam*, *saeculum*, *Zurvan akanara* y otros nos muestra esa proximidad entre espacio y tiempo de la que hablábamos anteriormente. La palabra griega *aion* significa tiempo en general, gran cantidad de tiempo, eternidad; pero siempre se trata de un tiempo vivido, es decir, de un tiempo con contenido. Por eso *aion* pasa a significar estado, situación, modo de ser, realidad personal, espacio (claro está, un espacio vivido, con contenido, nunca un espacio vacío o abstracto). Por tanto, se podrá hablar de un eón antiguo y de un nuevo eón, queriéndose significar con ello dos modos de ser distintos desde un punto de vista cualitativo y espiritual, no desde un punto de vista cuantitativo y cronológico. Los eones de los gnósticos designan temporalidades vividas, es decir, personales. Los eones de los gnósticos equivalen, pues, tanto a ideas platónicas como a los Amesha Espentas zoroastrianos: son

<sup>15</sup> Me remito de nuevo a Manfred Kerkhoff. Asimismo, cf. SAMBURSKY, S. - PINES, S., *The concept of time in late neoplatonism (Pseudo Arquitas, Jámblico, Proclo, Damascio Simplicio, apéndice de Plutarco y Taciano)*, Jerusalén, 1987; *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, edición de Teodoro H. Martín-Lunas, Madrid, 1955; ROQUES, RENÉ, *L'universo dionisiaco*, Milán, 1996.

<sup>16</sup> Esa es la idea clave que nos aparece en todas las concepciones espacio-temporales tradicionales.

realidades inteligibles y al mismo tiempo personalizadas. La secuencia de términos semíticos *olam-alma-alam* revela un sentido muy similar. Pueden significar tiempo, mucho tiempo, eternidad; y al igual que *aion*, todas esas palabras implican un tiempo vivido, por eso también ellas denotan forma de ser o de estar, mundo o espacio. Así, las ideas de eón antiguo y nuevo eón traducen las expresiones hebreas de *olan haze* (literalmente: este mundo) y *olam haba* (literalmente: el mundo que va a venir). Como es natural, en el sentido de la palabra árabe *alam*, tenemos implícito todo el desarrollo filosófico del concepto medieval de *alam al-mizal*, traducido por Henry Corbin por *mundus imaginalis*.

También la palabra latina *saeculum* (que traduce *aion*) nos indica tanto tiempo vivido como mundo en el que se vive ese tiempo. Esta connotación está presente en español cuando hablamos de secularización, entendiendo por ello una determinada forma de ser, una *mundanización* (está implicado, pues, un matiz personal); o cuando en la literatura clásica española se decía vivir en el siglo frente a vivir en religión: es evidente que aquí el siglo se refiere a un modo de vivir, a una manera de estar en el mundo, al mundo mismo. Podemos ir apreciando cómo temporalidad, espacio y vivencia personal van siempre unidos. La palabra *aevum* asimismo tiene significados similares, pero en ello resalta más la idea de vida. De igual forma, el pahleví *avam* tiene el sentido tanto de tiempo vivido como mundo donde acaece el tiempo vivido.

Un caso especial es el de Zurván, el dios iranio del tiempo. Zurván posee dos acepciones: *Zurván daregho-chvadhata*, que es el dios en su manifestación temporal determinada, cronológica; y *Zurván akanara*, que es el dios más allá del tiempo cuantitativo y de cualquiera de sus determinaciones, esto es, Zurván como eternidad y *coincidencia oppositorum*, por tanto Zurván como instante cualitativo o *cairós*. *Zurván akanara* (Tiempo ilimitado), para el zurvanismo, era la solución de la oposición fundamental entre Ormuz (el bien, la luz) y Arimán (el mal, las tinieblas); por tanto, todas las diferencias de la multiplicidad temporal quedaban asimismo resueltas en la figura ontológicamente superadora de *Zurván akanara*<sup>17</sup>.

En época helenística el dios griego Aion es asimilado a *Zurván akanara*, con lo que asistimos a una transmisión de sentidos mutuos. Por tanto, si el Aion griego significaba también cosmos, este mismo contenido se trasvasa a *Zurván akanara*. Y como además cosmos se identifica con *cairós*, por eso de que el instante privilegiado es el ordenamiento fundamental de nuestra experiencia y de todas sus determinaciones, resulta que se puede establecer una secuencia transitiva en la que se insertan *Aion-Zurván akanara-cosmos-cairós*. Comprobamos una vez más el carácter intercambiable de las ideas de tiempo cualitativo, espacio o mundo, modo de existir, vida, y por tanto el paso de una noción a otra: se

<sup>17</sup> La distinción entre *Zurván daregho-chvadhata* y *Zurván akanara* (Zurván ilimitado) es desde un punto de vista fenomenológico similar a la distinción entre *Brahma saguna* y *Brahma nirguna*, es decir, el primero sería Zurván manifestado y el segundo, Zurván absolutamente trascendente; no dos Zurván, evidentemente, sino dos modos de ser. Estaríamos, pues, ante un modalismo determinado por la apreciación de la temporalidad.

podría afirmar que hay una comunicación de idiomas entre todas ellas. Quiere decir todo esto entonces que puede haber una sustancia cairótica en el espacio: es la experiencia intensiva del espacio a la que nos referíamos antes y que recoger de manera fidedigna las nociones de *aion-olam-Zurván*.

Pero nos encontramos con más términos que revelan una fenomenología del espacio como realidad espiritual y cualitativa. Uno de ellos es la palabra hebrea *macón*, que precisamente significa lugar. Ahora bien, *macón* designa también un atributo de Yavé o la presencia misma de Yavé: el lugar por antonomasia es aquel en el que la Presencia se hace presente y, por tanto, adquiere ese espacio el estatuto de lugar epifánico. Es muy significativo que esta palabra vaya siempre asociada a la morada de Yavé, al lugar en que acaece su presencia. De hecho esa morada es el templo, entendido tanto como la casa del propio Yavé como la casa donde moran los hombres. Ni que decir tiene que *macón* se trata de un lugar que se vive de manera espiritual y cualitativa, pues es una morada fundamentada sólidamente. Esta es la esencia del espacio en cuanto lugar cualitativo: es siempre una morada, allí donde se habita y se reside, allí donde la mera referencia física del espacio se transforma en referencia espiritual<sup>18</sup>. En definitiva, el lugar es fundamento, y funda la posibilidad de sostenerse, de crear una morada, de hacerse presente. La raíz de *macón* es *cun*, que quiere decir mantener firme, establecer, levantar, fundar. A tenor de esto, el lugar es donde metafísicamente se levanta la morada.

Estrechamente unido a la fenomenología de *macón* hallamos el término *topos*. Es sobre todo en el gnosticismo donde *topos* adquiere toda su plena significación de espacio cualitativo. No podemos descartar, pues, que haya una dependencia de *topos* con respecto a *macón*, dado que el gnosticismo se encuentra profundamente enraizado en motivos y argumentos bíblicos. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es la experiencia que nos pone de relieve el análisis fenomenológico de ambos términos; y ésta, en efecto, nos habla de un espacio que se vive y que se interioriza (de alguna forma: de un espacio que se hace tiempo). En el gnosticismo el *topos* como categoría filosófica y teológica hace referencia a realidades trascendentales y fundamentalmente personalizadas: el Padre, Cristo, el Pleroma, etc. El *topos* es el lugar donde se efectúa la *anápausis*. En el gnosticismo el concepto de *topos* sufre un proceso de total descolocación material para convertirse en una idea y en una experiencia espiritual, pues *topos* y *macón* son lugares de la plenitud de vida. El espacio cualitativo consti-

---

<sup>18</sup> Sin duda no es ajeno a todo esto la constitución del paisaje como tal. Heidegger ha abordado estas cuestiones muy satisfactoriamente en «Construir, habitar, pensar» (traducción de Eustaquio Barjau), en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994. También en *Observaciones relativas al arte, la plástica, el espacio. El arte y el espacio* (introducción y notas de Félix Duque; traducción de Mercedes Sarabia), Pamplona, 2003. Incluso *Camino de campo* (trad. de Carlota Rubies), Barcelona, 2003. En todos estos trabajos Heidegger se encuentra muy próximo al pensamiento tradicional, como, por ejemplo, a René Guénon. Para todas estas cuestiones puede verse también el claro y lúcido artículo de VERSTRAETE, MIGUEL, *Reflexiones sobre el espacio-tiempo*, *Philosophia*, Anuario 2004 de la Universidad de Cuyo, pp. 118-157.

tuye, en definitiva, una geografía sagrada en la que todo tipo de lugar (ciudad, cementerio, pozo, *waqf*) puede significar la inserción vertical de lo trascendente en la topografía horizontal<sup>19</sup>.

Estas reflexiones sobre el espacio cualitativo nos llevan al planteamiento del límite y de la piedra de fundamento; son determinaciones esenciales de la cuestión. Efectivamente, el espacio cualitativo es límite y regulación del espacio homogéneo. Así, *témenos* y *templum* significan lugar recortado (el verbo *temno* es cortar) y delimitado. La noción de delimitación es muy importante en todo esto, pues el lugar sagrado es el espacio ontológicamente fundado que se diferencia y se recorta con respecto al espacio homogéneo y cuantitativo. El lugar sagrado es el cosmos frente al caos. Aquí entra en juego el simbolismo especialmente relevante de la ciudad como determinación y delimitación de lo conocido y reconocido ante lo caótico y profano. De la misma manera que hay un tiempo heterogéneo (cualitativo) que se distingue del tiempo homogéneo (cuantitativo), hay un espacio heterogéneo que se recorta de entre la espesura de lo homogéneo. Y ese es el papel metafísico que desempeña la ciudad. Por eso la fundación de una ciudad (análogamente, la fundación de un templo o una casa) es un acto litúrgico y sacramental, pues se trata de instaurar un fundamento que sostenga sólidamente un lugar que va a servir de morada y de enraizarlo al fundamento; se trata, pues, de delimitar lo conocido y reconocible de entre lo desconocido, el mundo frente a lo inmundo. El acto de construir la ciudad es una operación estrictamente sagrada y ontológica. Sagrada porque la ciudad imita al mismo cosmos en su totalidad así como a su fundación: una ciudad es un microcosmos y en ella habita lo sagrado; ontológica porque la fundación significa la instauración de la determinación frente a la oscuridad de lo indeterminado e indiferenciado: la presencia de lo sagrado equivale a la apertura y presencia del ser mismo<sup>20</sup>.

Precisamente la muralla o el foso, antes que función defensiva, desempeñan la función ontológica que delimita el terreno sagrado y fundado frente al terreno profano y caótico (sin fundamento). La leyenda de la fundación de Roma, por ejemplo, ejemplifica muy bien esto que estamos diciendo: Rómulo circunscribe con un arado el límite que recorta el mundo, es decir, la ciudad de Roma; y esa circunscripción es la que marca la delimitación del fundamento de la morada. Por eso la noción de límite es otra determinación esencial del espacio cualitativo. Lo demuestra la rica variedad de nociones que especifican esta deter-

<sup>19</sup> Una vez más Louis Massignon ha hecho aportaciones decisivas sobre este tema en el ámbito islámico. Cf. GRIL, DENIS, *Espace sacré et spiritualité, trois approches: Massignon, Corbin, Guénon*, en *D'un Orient l'autre*, vol. II, *Identifications*, Éditions du CRNS, París, 1991; LAUDE, PATRICK, *Massignon interieur*, L'Age D'Homme, Lausana, 2001.

<sup>20</sup> Una síntesis excelente de estos temas la encontramos en KERÉNYI, KARL, *Del origen y del fundamento de la mitología*, en JUNG, C. G. - KERÉNYI, KARL, *Introducción a la esencia de la mitología* (trad. de Brigitte Kiemann - Carmen Gauger), Madrid, 2004. Considero a Kerényi uno de los autores más decisivos sobre las cuestiones que estamos tratando. Su idea básica consiste en analizar la mitología ya como una forma de metafísica; es más, como la intuición originaria que da lugar a la metafísica.



minación, así: *peras*, *limen*, *hérmax*. Este último término reúne además el sentido de piedra que señala los cruces de caminos, lo cual puede asociarse fácilmente a la piedra de fundamento; de hecho, uno de los posibles significados de *hérmax* es el de piedra que sostiene los barcos para ser almarbatarados o careneados. Dentro de este orden de cosas reciben un especial relieve los términos árabes *bárzaj* y *hadd*. Según nos explica Henry Corbin, en la filosofía ismaelita el término *hadd* designa los límites de las realidades del mundo pleromático, es decir, los grados o etapas de las jerarquías inteligibles<sup>21</sup>. Como se sabe, *bárzaj* va a adquirir una extraordinaria importancia en la filosofía musulmana de corte místico-especulativo: *bárzaj* designa el límite que diferencia y determina cada estadio ontológico; más en concreto y por antonomasia el *bárzaj* es el lugar específico que le corresponde en el plano espiritual al ser humano, en la medida en que el estatuto metafísico de éste reside en la mediación, es decir, en la región ontológica que está entre lo puramente inteligible y lo puramente sensible. En este *bárzaj* se ubicarán las experiencias simbólicas de las categorías trascendentales del ser humano, que se expresan a través de figuras como *Malacut* (el reino), *Hurcalya*, *Yabarca*, *Yabalsa*, ciudades místicas todas ellas. Podemos ir comprobando cómo el espacio cualitativo e interiorizado se va trasformando a tenor del dinamismo de la propia alma. Eso quiere decir que la topografía de esas ciudades pertenece al *zaman anfosi* (tiempo espiritual, interior, sutil) y no al *zaman afaqui* (tiempo exterior, cuantitativo y homogéneo). Pero volveremos sobre el tema de las ciudades espirituales.

Vamos ahora a referirnos a otra determinación del espacio cualitativo, deducible de las consideraciones que estamos haciendo. Se trata de la idea de centro. En efecto, la centralidad del lugar vivido intensamente es algo que percibimos en las descripciones fenomenológicas de esa experiencia. El *macón*, el *topos*, la morada, el terreno delimitado, la piedra divisoria y de fundamento, la ciudad, son siempre el centro del mundo. Claro está, no desde un punto de vista físico, geográfico, cuantitativo sino desde una perspectiva ontológica y espiritual, en definitiva ese centro es el ordenamiento que supone residir sostenido por el fundamento ontológico: un árbol, una roca, un monte, un templo, una ciudad<sup>22</sup>, se convierten en el centro del mundo porque en ellos acaece el acontecimiento originario y fundamental, la apertura del mundo y su ordenación. Debido a ello estos centros cualitativos son los que orientan, esto es, lo que ordenan, los que sirven de orientación, por eso los símbolos espaciales son también símbolos axiales, esto es, ejes sobre los que gira y se determina la realidad. El

<sup>21</sup> Estos límites u horizontes son por antonomasia entes personales, tal como dice Corbin: «Todos los actos del ritual, las horas, los días, los meses del ciclo litúrgico tipifican cada uno de los *hodud* celestes, reproduciendo cada *hadd* terrestre correspondiente el acto. La plegaria, el ayuno, el peregrinaje son respectivamente personas humanas. Todo pensamiento, toda palabra, toda acción, es una persona. El paraíso es una persona. El infierno es una persona. Esos conceptos, esos actos, esos lugares, son los modos de ser de una persona humana que les concede realidad a ellos». *Trilogie ismaélienne*, p. 398, Lagrase, 1994.

<sup>22</sup> Las encinas de Dodona y Mambré, las piedras de Betel y la Caaba, los montes Horeb, Sinaí, Caf, Meru, la ciudad de Jerusalén...

centro como referencia a un eje o espíritu del medio que rige la vida interior es un tema corriente en Plotino, San Juan de la Cruz, Jacob Böhme o Swedenborg. En todos ellos la experiencia del centro va ligada a la adquisición de la realidad transformadora que nos sitúa a nosotros mismos en el espacio interior. El paso del centro espacial al centro del alma o al centro metafísico se realiza por la analogía que posibilita el significado que yace bajo todas esas realidades y experiencias<sup>23</sup>. En René Guénon encontramos todo un desarrollo metafísico a partir de las diversas imágenes del *centro del mundo*<sup>24</sup>. Sin embargo, Louis Massignon habla de un *descentramiento* como consecuencia de la misma experiencia mística. Se refiere a la necesidad de desposeerse de todas las referencias que conforman un suelo falsamente sólido. El *descentramiento* de Massignon tiene algo del *desasimiento* y del *s'abêtir* de Pascal<sup>25</sup>.

Como puede verse, la experiencia del espacio cualitativo y de su habitar es al mismo tiempo la experiencia del origen, del desvelamiento y del acontecer de la presencia. Debido a eso hay veces en que la vivencia del origen se experimenta como vacío, hueco o abismo: es el *jaos* hesiódico, el *jasma* parmenídeo, el *ja* upanisádico, el *abissos* gnóstico, la profundidad insondable del surgimiento, el prístino arrancamiento del espacio propiciador para que en él se instalen hombres y mundos. Se trata, pues, del lugar como espacio vacío. Este arrancamiento originario motiva que su descripción vaya acompañada de expresiones que denotan lucha, dimensión agónica, oposición de contrarios, ya que se intenta explicar el desgarramiento que se produce en lo originado a partir del origen. El lugar sagrado también puede ser lo terrible, así como su experiencia. Esta lucha la apreciamos en la dualidad gracia-pecado: la gracia es la donación pura de la apertura prístina, el aparecer en su espontánea muestra; el pecado es el alejamiento del origen, la necesaria determinación de lo presente en cuanto presen-

<sup>23</sup> El lugar clásico para San Juan de la Cruz es *Llama de amor viva*: ¡Oh llama de amor viva, / qué tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo centro. En Jacob Böhme el *centrum* es plural: significa el núcleo emergente de la naturaleza, del alma y del propio Dios. Cf. REGUERA, ISIDRO, *Jacob Böhme*, Madrid, 2003. En el caso de Emanuel Swedenborg, encontramos el término *centrum* en el *Diario de sueños* para describir una visión mística: «(...) vi de manera inefable cómo todo se abría, de manera semejante a un vuelo y se ocultaba en algo infinito, como un *centrum* donde se encuentra *amor ipse*, extendiéndose por alrededor para volver a descender, *per incomprehensibilem circulum, a centro*, que era *amor*». Lars Bergquist ha señalado que este *centrum* místico es un trasunto de la imagen de lo concéntrico que había aparecido ya, en otros contextos, en *El Reino del alma* y en *De cultu et amore Dei* y que volverá a aparecer en los *Arcanos Celestes*, la obra cumbre de Swedenborg. Cf. SWEDENBORG, E., *Drömbk. Gläjen och stora kvalet* (edición a cargo de Lars Bergquist), Estocolmo, 1988. En cuanto a Plotino, de los muchos lugares donde encontramos referencias al *quentron* reseñemos éste: «Efectivamente, hay una especie de foco central y, bordeando a éste, un círculo que refulge con luz venida de aquél (...)», IV, 3,17 (trad. de Jesús Igal).

<sup>24</sup> Cf. *Le Roi du monde*, París, 1927. Podemos comparar la noción de *Rey del mundo* con los símbolos axiales tratados por Mircea Eliade.

<sup>25</sup> No obstante, Massignon también habla de su experiencia *como una quemadura del corazón, en el centro*. Cf. DESTREMAU, CHRISTIAN - MONCELON, JEAN, *Louis Massignon, le cheikh admirable*, Editions de Capucin, 2005.

te. La temporalidad y espacialidad sagradas están en el arrancamiento mismo mientras que la temporalidad y espacialidad profanas son la secularización de la caída cronológica.

Como dijimos anteriormente, la piedra fundacional es una de las derivaciones simbólicas más feraces de la noción de espacio cualitativo por cuanto se nos presenta con una gran amplitud de determinaciones. El simbolismo de la piedra tiene dos proyecciones esenciales, ambas de carácter constructivo: la piedra de fundamento y la piedra de bóveda. La piedra de fundamento pertenece a la dimensión más prístina y originaria que nos muestra la fenomenología de lo sagrado. En efecto la piedra de fundamento supone el cimiento sólido sobre el que construir y la inserción de lo construido en el espacio abierto: allí donde hay una piedra sólidamente establecida puede erigirse la construcción, de tal manera que la piedra misma se identifica con el espacio cualitativo mismo. Toda una secuencia simbólica se puede establecer en función del simbolismo de la piedra. Así, la piedra de Jacob en *Gen 6,11* es con la que se construye Betel (casa de Dios y lugar terrible a la vez)<sup>26</sup>, la que sirve de puerta o escala del cielo (símbolo axial), aquella sobre la que será elevado el templo de Salomón, la piedra angular de los Evangelios, las doce piedras de la ciudad del *Apocalipsis*. Donde aparezca una morada, sea templo, torre o casa, encontraremos la piedra como fundamento, es decir, donde aparezca un mundo o espacio vivido, encontraremos la piedra sustentando y enraizando, sea la Jerusalén celeste, sea la torre del *Pastor de Hermas*, sea el torreón de Bollingen de Jung. Del mismo modo, el trono de Dios en *Corán 11,9* se levanta sobre una piedra (un zafiro) en medio de las aguas primordiales y esa piedra del trono sustenta el mundo con firmeza. Aquí se podía insertar ahora el símbolo alquímico de la piedra filosofal, que recogiendo las significaciones anteriores añade los sentidos específicos que posee en la alquimia.

El tema de la casa como construcción y morada que ampara tiene gran resonancia en el tratamiento simbólico, pues gracias a su movimiento transitivo apreciamos cómo se configuran como casa ámbitos muy diversos. Por ejemplo, cuando se dice que la Torá y el Corán comienzan por la letra be (*Berechit, Bismillá*) porque con esa letra empieza la palabra casa (*bayit, bait*), y el Libro es una morada para la Palabra. Es en el Libro donde viene dicha y guardada la Palabra esencial, por eso el Libro actúa como una casa, desempeña la misma misión ontológica que la casa: funda, delimita y resguarda<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> En este profundo relato que yo no dudaría en llamar místico, apreciamos el carácter de lo terrible que acompaña a la experiencia del origen: el surgimiento de la abertura ontológica es donación, pero también desgarradura y vértigo ante la posibilidad y la determinación. Ese lugar es terrible por ser sagrado y sagrado por ser terrible; es *fas* y *nefas* al mismo tiempo.

<sup>27</sup> Aparte de mi libro ya citado, para todas estas cuestiones de simbolismo constructivo me remito a otros trabajos míos: «Casa, palabra, libro», en *Litoral, Homenaje a María Zambrano*, t. 2, n.º 124-25-26 (1983) 55-60; «Piedra y palabra en las Antigüedades Bíblicas», en *Revista de filosofía* 1 (1985) 23-31; «Comentario sobre el símbolo piedra en el Zohar», en *Revista española de teología*, vol. 44 (1984) 377-383.

Especial importancia tiene la asociación entre la persona y la piedra: Jesucristo mismo es la piedra fundamental<sup>28</sup>, una piedrecita blanca y un nombre nuevo (es decir una identidad nueva y renovada) es lo prometido para quien lleva acabo la conversión (*Ap 2,17*). Si hemos podido hablar de un espacio personalizado, de la misma forma podemos hablar de una piedra personalizada, interiorizada, construyendo la constitución espiritual del ser humano. En *Ap 21,14* los nombres de los doce apóstoles están escritos sobre los doce cimientos de la muralla, con lo que los nombres se asimilan al sentido de solidez y arraigo de la muralla y ésta se reviste del contenido logofánico del nombre propio. También en las *Antigüedades bíblicas* aparecen doce piedras en las que se escribe el nombre de las doce tribus de Israel. Y es que escribir el nombre propio de una persona sobre una piedra es una garantía de construcción propia interior y metafísica: estamos ante una asociación coherente de dos símbolos fundamentales que intercambian sus contenidos: el nombre y la piedra; el nombre adquiere consistencia en la piedra, la piedra se determina significativamente con el nombre. En cualquier caso, la piedra de fundamento se personaliza. Donde se percibe nítidamente el simbolismo de la piedra es en *1Pe 2,1-8*. Aquí, en efecto, nos aparece la piedra personalizada (Jesucristo) que sirve de fundamento a piedras vivas, en su doble función: como piedra de construcción, piedra angular, fundamento y eje por tanto; pero también como piedra de tropiezo y perdición: el *fas* y el *nefas* que encierra todo símbolo del origen. Es lo propiciatorio y lo terrible del origen, su necesario doble aspecto, ahora experimentado en la ambivalencia piedra angular-piedra de tropiezo: la abertura originaria funda la posibilidad del edificio, pero también deja al descubierto la instancia del abismo. El simbolismo de la construcción, que revela un espacio heterogéneo, se presenta ahora en plenitud significativa.

### III

De todo este rico simbolismo del espacio cualitativo, el que sin duda consigne más importancia y más relevancia es el símbolo de la ciudad espiritual. La consecución y la transitividad de las figuras que hemos visto (morada, abertura, eje, piedra, delimitación, centro, etc.) tienen su más coherente resumen en el símbolo de la ciudad.

En efecto, la ciudad es el mundo propiamente dicho (es decir, el orden, la morada, el cosmos), porque su construcción proviene de la imitación de la creación del mundo llevada a cabo por los dioses *in illo tempore*: la ciudad es un microcosmo. Por tanto, en la ciudad es donde acaece el sentido, o mejor, ella misma es el sentido haciéndose presente. La ciudad regula y ordena el espacio y mediante su fundación ontológica constituye el ámbito de habitabilidad: la ciudad es por antonomasia morada para lo humano y lo divino. Por esto la ciudad se convierte asimismo en modelo de la propia constitución interior del ser humano, lo cual hace factible la espiritualización del paradigma urbano.

<sup>28</sup> *Sal 117,22; Luc 20,17; Mc 12,10; Mt 21,41; 16,18; Ef 2,20; Pe 2,1-8.*

Hablábamos de una sacramentación en la construcción de las ciudades, ya que la instauración de lo sagrado proviene de imitar la creación del mundo (modelo de la ciudad misma). De la misma manera, el tiempo en el que sucede la fundación es un tiempo procedente del acto ontológicamente constituyente, es la imitación del tiempo primordial. Luego en la ciudad confluyen ejemplarmente un tiempo y un espacio cualitativos: el tiempo y el lugar de la fundación y el tiempo en la vividura misma de la ciudad como realidad sustentada y enraizada. En resumidas cuentas, la ciudad se convierte en el símbolo más grávido de sentidos correspondientes a la experiencia del tiempo y del espacio cualitativos. Esta gravidez significativa se transforma en una amplia gama de versiones o variaciones tales como el castillo, la fortaleza, la isla, la torre, el templo, el palacio, etc. Veamos algunas muestras de ello.

En el proceso de espiritualización de las figuras de construcción y fundación, uno de los sentidos principales que adquieren estas imágenes es el de centralidad. Dado que el lugar sagrado es el centro del mundo, cuando ese lugar sagrado se interioriza es lo más profundo del alma lo que desempeña el significado de centralidad: lo más hondo del alma se convierte en un castillo o una ciudadela fortificada. No vamos a hacer ahora la historia del tratamiento de este símbolo, nos limitaremos a citar algunos de los casos más notables.

La determinación del hondón del alma como castillo o ciudadela es un tema frecuente en la mística musulmana<sup>29</sup>. Desde Ata Alláh de Alejandría una amplia nómina de espirituales han experimentado el proceder de la realización interior como un ir hacia un castillo salvando las murallas que lo guardan. Así, Ahmad al Gazali, Hakim al Tirmidi, Musa al Damiri, Abul Hasan al Nuri; a éstos habría que añadir los clásicos de la mística islamo-persa como Semnani, Kubra, Ruzbehan de Siraz, etc. La fenomenología de estas construcciones, lo intrincado de llegar a ellas y alcanzar su centro, que es el lugar mismo donde el alma mora con la Divinidad, nos muestran de qué modo la dimensión más trascendental del ser humano se articula a través de imágenes y figuras propias del simbolismo espacial: porque realmente la centralidad y fundamento del espacio cualitativo son el hondón del alma. Y por eso también el despojamiento y desasimiento del propio yo, como vaciamiento necesario para la constitución de todo espacio.

Naturalmente, el simbolismo del castillo interior nos remite a *Las Moradas* de Santa Teresa. No entraremos en la debatida cuestión de la posible influencia de la mística musulmana en la santa abulense, pero hay que hacer constar (sea cual sea la procedencia del simbolismo) la ejemplaridad que alcanza el tema que tratamos en Santa Teresa.

Como decíamos antes, la circunscripción del fondo del alma por imágenes constructivas tiene muchas variaciones. Una de ellas es el castillo rodeado de murallas en el centro de una isla. Un modelo fidedigno de este simbolismo lo

---

<sup>29</sup> Me remito a mi artículo «El símbolo del castillo interior en Suhrawadi y en Santa Teresa», en *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística* (edición de Pablo Benedito), Madrid, 2001.

hallamos en el relato visionario de Fazel Mazandarani recogido por Al Faz ibn Yahya<sup>30</sup>. Aquí se habla de la experiencia mística expresada a través del viaje a una Isla Verde<sup>31</sup> en el centro de la cual un castillo guarda el acceso a lo más íntimo de uno mismo, a la morada en la que reside el alma con la Divinidad misma. Por esa razón este centro ignoto está representado por símbolos como la Fuente de Vida y el Árbol del Ser, es decir, símbolos de carácter axial que siempre aparecen asociados a los símbolos de construcción. Ya de por sí la isla reúne una amalgama de figuras que tipifican anhelos metafísicos y de plenitud; la isla en definitiva pertenece a la geografía del espíritu: Ítaca, Tule, Avalon, Erin, Ínsula Viridis, la ínsula Barataria, las ínsulas extrañas... siempre designando el *ápex mentis*, el lugar donde uno mismo se encuentra a sí mismo.

Dentro de este orden de cosas posee una importancia sobresaliente el filósofo persa Sihab al Din Yahya Suhrawardi, ya que en sus relatos visionarios explica la relación entre el entendimiento paciente y el Entendimiento Agente como el peregrinaje del alma individual hasta su ángel. Y todo ese acontecer se determina asimismo como el acceso a la fortaleza del alma (*Epístola del castillo de las altas torres, Libro de los templos de las luces, El relato del Ángel de alas arreboladas*)<sup>32</sup>. Es decir, con Suhrawardi se integra en el simbolismo espacial de construcción temas, conceptos y categorías propios de la filosofía aristotélica más las imágenes propias de las espiritualidades platónica y musulmana (*Malacut, Mundus imaginalis*)<sup>33</sup>: el mundo de la mediación ontológica (que es el ámbito específico del ser humano) se convierte en un mundo de castillos, de fortalezas almenadas, de ciudades fortificadas: *haykal* (palacio) y *abrog* (castillo) son los términos técnicos utilizados por Suhrawardi. Aquí tendríamos que traer a colación toda la literatura espiritual y filosófica en la que las experiencias y categorías fundamentales son expresadas con figuras extraídas del simbolismo constructivo. Ejemplos serían los palacios celestiales (*Hecalot*) del ciclo de Enoc, las visiones de Ezequiel, los mundos intermedios del *Alam al mizal* o *Malcut* y las ciudades místicas que lo pueblan (*Hurcalia, Yabarca y Yabarsa*). Y así nos colocamos en esa dimensión en la que el símbolo de la ciudad adquiere el mayor exponente significativo como representación del espacio cualitativo.

<sup>30</sup> Cf. CORBIN, HENRY, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. IV, p. 347, París, 1972. Y también mi artículo «Juan Ramón y la Isla Verde», en *Sol Negro*, año 2, n.º 2 (1996) 52-54.

<sup>31</sup> *Al Yazira al jadra*, que coincide sorprendentemente con la *Ínsula Viridis* de la Orden Joánica de Estrasburgo, tal como advierte Corbin.

<sup>32</sup> Cf. SUHRAWARDI, *L'Archange empourpré. Quinze traité et récits traduits du perse et de l'arabe par H. Corbin*, París, 1976. También de Corbin es especialmente recomendable para este tema *Corps spirituel et terre céleste*, París, 1979. Asimismo me remito a mi trabajo anteriormente citado.

<sup>33</sup> Tenemos ya un precedente en Avicena en narraciones visionarias como la *Risala de Hayy ben Yaqzan*, la *Risala del Pájaro* o la *Qasida del alma*. Cf. AVICENA, *Tres escritos esotéricos* (edición de Miguel Cruz Hernández), Madrid, 1998. Todo esto demuestra que la cuestión de la relación entre entendimiento paciente y el entendimiento agente es mucho más que en un problema gnoseológico: se trata de la unión del alma con su horizonte trascendental. Y eso ya desde Aristóteles.



Las ciudades espirituales reúnen los elementos principales del simbolismo fundacional y los resumen: fundamento, centralidad, eje, delimitación... La ciudad es por excelencia la experiencia cualitativa del lugar. Nos vamos a referir ahora a tres formas paradigmáticas de ordenación cualitativa del espacio. La Jerusalén celeste del *Apocalipsis* de San Juan, el castillo de las visiones de Hildegarda de Bingen y las regiones espirituales de Swedenborg.

La simbología de la Jerusalén celeste de *Apocalipsis* tiene amplios antecedentes en la literatura bíblica<sup>34</sup> y su significado profundo responde, como ya hemos dicho, a la ontología fundacional. Naturalmente, esa capacidad figurativa de la ciudad espiritual (de manera paradigmática, la Jerusalén celestial) se difunde en diversos ámbitos de pensamiento, y así en el gnosticismo (*Tratado sin título*) el mismo Pleroma o totalidad inteligible se determina como una gran ciudad.

Como bien se sabe, es en *Ap 21* donde aparece en todo su esplendor el simbolismo de la ciudad. Una enumeración sucinta de sus imágenes principales así lo manifiesta: la ciudad se identifica con una piedra preciosa que es la piedra de fundamento de la que hablamos con anterioridad y que es asimismo la que presta la solidez ontológica de la fundación (*Ap 21,11*); resguarda la ciudad una alta muralla, símbolo de la circunscripción y del límite que recorta el mundo de lo inmundo, el orden del caos (*Ap 21,14*); los cimientos de la muralla están signados con los doce nombres de los apóstoles, esto es, el fundamento es el logos, la palabra como determinación esencial de la cosa misma (*Ap 21,14*), pues nombre y piedra se identifican en su función metafísica esencial; la ciudad es cuadrada, ya que el cuadrado es signo de firmeza, de asentamiento en la tierra, de estar enraizado en lo sólido; la muralla era en medida de hombre y de ángel (*Ap 21,17*), es una manera de afirmar el carácter interiorizado y espiritual del símbolo: la sustancia de la muralla es como la sustancia del alma, como la interioridad misma (alma o ángel); el material del muro era de piedra de jaspe (*Ap 21,18*), de la misma materia que la piedra de fundamento, jaspe, piedra luminosa y recia donde las haya<sup>35</sup>, puesto que representa la fortaleza del sostenimiento y la apertura a la claridad del aparecer; hay doce puertas (*Ap 21,21*): en todo recinto amurallado debe de haber entradas de acceso que permitan el resguardo en la morada. Ontológicamente hablando la puerta abre paso y comunica estados diferentes de ser; en el centro de la ciudad encontramos un río de agua de vida y un árbol de vida: los más clásicos ejemplos del simbolismo axial: el centro de la ciudad es al mismo tiempo el centro del mundo y el centro del alma, pues ahí está el eje sobre la que se ordena y determina toda realidad, por eso se le representa con imágenes que denotan la vida en su mayor y más plena integridad; en esa ciudad nunca habrá noche (*Ap 21,25; 22,5*), ya que estamos tratando de una geografía espiritual, donde las distancias y las situaciones del

<sup>34</sup> *Is 65,17; 66,22; 60,1; 43,19; 54,11; 25,8; Ez 40,4; 43,2; 41,21; 45,2; 43,16; 48,16; 44,9; Zac 2,5; 14,11; 14,7-8.*

<sup>35</sup> En la cultura tradicional china tiene el mismo simbolismo que el oro en el occidente tradicional.

lugar responden a estados y realidades interiores: dado que la Jerusalén celeste es la luminosidad que transforma a toda conciencia que habita en ella (y que es ella en última instancia), no existe aquí la oscuridad. De los muchos símbolos asociados a la ciudad que podríamos ir rastreando en el *Apocalipsis*, hay uno de especial relevancia, pues muestra claramente de qué modo el símbolo constructivo de la Jerusalén celestial se adecúa a otro símbolo fundamental del cristianismo: el símbolo escriturario del libro revelado. En efecto, en *Ap 21,27* se dice que sólo entrarán en la ciudad aquellos cuyos nombres estén escritos en el libro de la vida, con lo que homologamos el nombre personal (el logos), la ciudad y el libro como determinaciones esenciales de la realidad: nombre, ciudad y libro se intercambian sus significados para designar una única esencia fundadora.

Hildegarda de Bingen con su visión mística de lo que ella denomina Edificio de la salvación, es otro paradigma de cómo una experiencia trascendental se constituye con símbolos de construcción. En efecto, en su obra *Scivias*<sup>36</sup> Hildegarda nos narra de una manera harto detallada la visión de una fortaleza con reminiscencias de la Jerusalén celeste joánica, aunque el contenido de las imágenes difiera considerablemente entre una y otra. No obstante, la fenomenología de la visión de Hildegarda se acomoda al tratamiento tradicional de los símbolos fundacionales. Veamos alguno de éstos.

Ya hemos indicado que la descripción del castillo espiritual en Hildegarda es compleja, extraña y a veces muy enrevesada. Nosotros nos fijaremos en aquellas figuras que consideramos elementos esenciales y constantes del espacio cualitativo. Y en primer lugar hay que señalar de qué manera una experiencia mística, trascendental, se expresa a través de imágenes sacadas del ámbito de la construcción. La visión de la monja alemana comienza con una referencia a una gran piedra de un solo bloque<sup>37</sup>: es el fundamento originario, la base sobre la que se erigirá toda construcción y, por tanto, su condición de posibilidad. Esta piedra sólida (es de hierro) sostiene al propio trono de Dios, por eso la rodea una luz gloriosa pues es la apertura misma del ser. Dos detalles interesantes acompañan al simbolismo de la piedra: ésta se contempla en el oriente, esto es, la piedra implica la actividad iluminativa tanto desde un punto de vista ontológico (la aurora del ser) como cognoscitivo y espiritual (la plenitud existencial). La otra nota a la que nos referíamos se trata del inmenso círculo que irradia del Ser que está sentado en el trono: este círculo es el orbe celeste dentro del que se inscribe el cuadrado del mundo terreno, representado ejemplarmente por la ciudad o el castillo. Tenemos así la imagen integrada de la totalidad: el cielo y la tierra, lo alto y lo bajo, lo divino y lo humano. Como puede apreciarse estamos (estrictamente hablando) ante un mándala, puesto que este

<sup>36</sup> Las obras de Hildegarda de Bingen se encuentran en Migne PL, vol. 197, y en el *Corpus Christianorum*, vol. XLIII (Brepols). Hay una excelente traducción del *Scivias* al español: *Scivias: conoce los caminos* (trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro), Madrid, 1999.

<sup>37</sup> Recuértese una vez más la piedra de Betel, la piedra de la Caaba, la piedra del Pastor de Hermas, la piedra sobre la que descansa el trono de Dios...

icono budista era también un diagrama en el que lo cuadrado (el mundo, la tierra, la ciudad, el alma) se inscribía en el círculo celeste, sirviendo de esta manera de soporte para la meditación y para la instalación del alma en la realidad. En la segunda visión continúa la presencia del círculo abarcador y ahora se deja constancia de los símbolos axiales: el monte y la roca religando el cielo con la tierra. Ahora comienza propiamente hablando la descripción del edificio: una vez cimentado el lugar y dispuesta su centralidad se arraiga en él el castillo, que es cuadrangular porque está sólidamente construido y delimitado. Recordemos una vez más que lo que aquí se dice de una construcción externa en realidad se dice de una construcción interior, espiritual. Viene después la mención detallada de los elementos arquitectónicos: murallas, torres y columnas irán apareciendo para significar solidez, centralidad, circunscripción, arraigo. Todos estos elementos tendrán como referencia denominaciones de orden religioso o teológico tales como Columna de la palabra de Dios, Torre de la Premonición de la Voluntad divina, Columna de la Trinidad, Muro de la Antigua Alianza, Torre de la Iglesia, Edificio de la Salvación, queriendo hacer ver con ello la relación del contenido teológico con la significación sustentadora de los símbolos de construcción.

Pero en Hildegarda el simbolismo abarca amplios ámbitos de determinación, y así en la visión quinta hallamos el aspecto de lo terrible que siempre tiene la experiencia del origen: en un ángulo donde convergen dos partes de una muralla se puede contemplar la imagen de una cabeza de color de fuego y *contemplarla infundía pánico*. Hildegarda interpreta esta cabeza como una figura de la ira de Dios. Independientemente de los significados moral y teológico que la monja alemana atribuye a sus visiones, nuestro análisis percibe en esta terrible cabeza de fuego la imagen de la experiencia del fundamento como abertura originaria y de la instauración de la presencia en el momento cualitativo que rompe con la temporalidad cuantitativa. No olvidemos que estas visiones se insertan en un discurso escatológico, en el que hay que describir en términos cuantitativos una dimensión que no tiene magnitud y esto sólo se hace con las metáforas de lo terrible. Aquí, pues, lo terrible tiene una doble acepción: la cabeza de color de fuego es el desgarramiento de salir afuera que produce el fundamento (la posibilidad de la posibilidad, diría Kierkegaard), y la cabeza de color de fuego es también la aniquilación de lo cuantitativo por la instauración de la presencia de lo cualitativo. La cabeza presenta tres alas: la explicación alegórica que nos da Hildegarda dice que esas tres alas representan la Trinidad; pero para la explicación simbólica las tres alas redundan en la teratología de la cabeza y, por tanto, en su dimensión de lo terrible.

En la novena visión, en la que se habla de la Torre de la Iglesia y la Columna de la Humanidad del Salvador, se nos dice que el muro no estaba terminado ni la torre rematada, alusión evidente a la interiorización de los elementos arquitectónicos, o más bien a su humanización o subjetivación pues aquí lo arquitectónico es lo inacabado o incompleto del ser humano. Estamos ante la transformación de la sustancia material y externa en sustancia espiritual e interna.

En la décima visión encontramos gradas de blanquísimas piedras que ascienden hasta la gran roca que sustenta el trono divino. He aquí la combinación de los dos sentidos de la piedra de fundamento: por un lado es negra, opaca, basáltica, pues representa la fortaleza de la sustentación, su estar enraizado en la tierra; por otro lado es blanca porque representa la luminosidad del estar abierto, la capacidad elativa de propiciar la ascensión.

Vuelven a aparecer en este relato símbolos que sabemos que son recurrentes en esta clase de literatura. Así, volvemos a encontrar la referencia al sueño de Jacob y a la piedra de Betel (*Gen 28, 18-19*) y también para Hildegarda esa piedra de fundamento, en su transitividad simbólica, está asociada al Libro de la Vida y a la Jerusalén celeste, Templo vivo de Dios. La propia Hildegarda, en la explicación que ella misma a continuación adelanta, alude al simbolismo de aquella piedra de fundamento como cimentación de toda morada. La presencia de todas estas imágenes redonda en la idea de que aquí se está narrando la determinación ontológica del espacio sagrado y su vivencia misma.

En Emanuel Swedenborg nos encontramos con uno de los ejemplos más preclaros de desarrollo temático y vívido del espacio cualitativo. No es, desde luego, baladí que el visionario sueco haya escrito un *Apocalipsis explicata* (que dejó inacabado y fue publicado póstumamente), un *Apocalipsis revelata* y varios trabajos más sobre exégesis de la obra joánica como *De ultimo juicio et de Babylonia destructa* o *De equo albo*. Todo ello demuestra la importancia concedida por Swedenborg a la escatología, es decir, al momento privilegiado en el que acaece el acontecimiento fundamental, y, por tanto, al lugar en el que acaece ese acontecimiento fundamental que en consecuencia, será también un lugar privilegiado: si el momento privilegiado del acontecimiento fundamental es interior y cualitativo, el lugar privilegiado del acontecimiento fundamental será interior y cualitativo. Por esto la imagen que emblematisa toda la realización espiritual de Swedenborg es la Nueva Jerusalén, ciudad viviente que representa a la vez el momento y el lugar de aquella realización espiritual. Vamos a mostrar esto con algunas citas extraídas de la inmensa obra swedenborgiana<sup>38</sup>.

Ante todo hay que decir que en pocos autores como en el sueco apreciaremos una espiritualización del espacio tan completa y consumada: aquí distancias, lugares, regiones o construcciones se resuelven en movimientos y flujos del alma. El espacio se contrae y se alarga según sea la vividura interior: es la conciencia la que determina al espacio y no al contrario. Swedenborg se inserta en esa línea de pensadores que no disocian filosofía de espiritualidad, experiencia mística de experiencia profética. Todo ello confluye en una fenomenología de la conciencia visionaria o imaginal y en una espiritualidad figurativa. Basten estas breves palabras para enmarcar las referencias a lo espacial no cuantitativo en Swedenborg. Vayamos ahora con algunos ejemplos. En *De coelo et*

<sup>38</sup> Para Swedenborg en general me remito a mi obra *Un libro sobre Swedenborg*, Sevilla, 1991; también, *E. Swedenborg, el habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria* (edición y traducción de Christen Blom-Dahl y J. A. Antón Pacheco), Madrid, 2000.

de *inferno* 141 se explica de qué modo en el cielo (el espacio cualitativo para Swedenborg) todas las posiciones están determinadas por el oriente, que es el lugar por donde aparece el Señor (por tanto, uno estará tanto más cerca del oriente cuanto su conciencia esté más cerca del Señor). En el parágrafo 176 del mismo libro asistimos a una descripción de las diversas representaciones espaciales (árboles, flores, jardines, huertos) de procesos interiores: son representaciones y no alegorías, pues actúan como determinaciones ontológicas, pero figurativas, de la esencia espacial. El espacio y el tiempo se configuran como representaciones y apariencias (esquemalizaciones) de procesos espirituales. En el libro *Sapientia angelica de Divino Amore et de Divina sapientia* nos encontramos con unas referencias palmarias a la forma que tiene Swedenborg de tratar la cuestión. Pero demos la palabra al profeta del norte, quien en el parágrafo 7 dice: «(...) Sin embargo, no son espacios sino apariencias de espacios, pues no están fijos ni determinados como los de la tierra. En efecto, pueden ser alargados, estrechados, cambiados y variados. De esta manera, no pueden estar determinados por la medida ni ser captados por ninguna idea natural, sino solamente por la idea espiritual (...)». Y recalca en el parágrafo 10: «En el mundo espiritual aparecen espacios como en el mundo terrenal, y en consecuencia también distancias, pero son apariencias según las afinidades espirituales que pertenecen al amor y a la sabiduría, o al bien y a lo verdadero». En definitiva, el tiempo y el espacio son estados del alma, lo que demuestra algo a lo que ya aludíamos anteriormente: posiblemente sea Swedenborg el autor donde se aprecie en su máxima plenitud la interiorización, la espiritualización y la personalización del tiempo y del espacio. Y todo esto se dice de manera privilegiada de la Nueva Jerusalén.

Sería interminable traer a colación todas las citas en las que se muestra la concepción interior y cualitativa que Swedenborg tiene del espacio. A modo de resumen y síntesis citaremos de nuevo *De Caelo et de Inferno* 197<sup>39</sup>: «Por eso en la Palabra los lugares y los espacios (y todo lo que implica espacio) significan cuestiones que implican estados, por ejemplo, distancias, cercanía y lejanía, caminos, viajes, emigraciones, medidas de longitud, estadios, llanuras, campos, jardines, ciudades, calles, movimiento, distintos tipos de medida, longitud, anchura, altura y profundidad, innumerables cosas más (...)». Todo lo espacial (y también lo temporal) se resuelve, en definitiva, en modificaciones, transformaciones y experiencias del alma, en cambios de estado<sup>40</sup>. Por eso la doctrina de

---

<sup>39</sup> Este libro es un extraordinario epítome que el mismo autor hizo de su obra magna *Arcana caelestia*. Estamos entonces ante una dimensión esencialmente hermenéutica. En español existen traducciones completas de *De caelo et de inferno*: la publicada bajo el título de *El cielo y sus maravillas y el infierno* (trad. de Christian Wildner), Buenos Aires, 1963; la publicada bajo el título de *Del cielo y del infierno* (trad. de Agustín López y María Tabuyo), Madrid, 2002. Llamamos también la atención sobre el hecho de que todas estas especulaciones y visiones se desarrollan a partir de la lectura del texto bíblico. Por eso en *De Coelo et de Inferno* anotó un complejo sistema de correspondencias entre ambas obras.

<sup>40</sup> Los cambios de estados vienen dados por las experiencias vitales de la sabiduría y la inteligencia, del amor y de la fe.

Swedenborg supone una completa fenomenología de la conciencia visionaria y del mundo imaginal<sup>41</sup>.

Recalquemos una vez más que todas estas representaciones del espacio están acompañadas de una experiencia cualitativa del tiempo. Por tanto, esa espacialidad tendrá las mismas cualidades y también los mismos paralogismos que la temporalidad. Recalquemos además que en el simbolismo de construcción lo que se funda es ante todo la propia interioridad. Hemos visto diversas variantes del simbolismo constructivo como determinaciones del espacio cualitativo. Estas variantes se deben a que también las experiencias del tiempo cualitativo son plurales, aunque el instante oportuno (el *cairós*) sintetiza ejemplarmente esa variedad. En efecto, el instante marca el dinamismo de la experiencia cualitativa. Pero expresándose en el desarrollo de lo cuantitativo, pues como ya intuía Aristóteles el tiempo es el desenvolvimiento del instante, lo que significa un paralogismo, una contradicción, una esencia conflictiva. Como en ningún sitio se ve esa conflictividad como en la escatología, donde se expresa el final del tiempo cuantitativo con términos del tiempo cuantitativo. De ahí el retardo escatológico junto a la aceleración escatológica (una manera figurativa de narrar consecutivamente lo que es puntual). Por eso ese instante privilegiado y cualitativo es el instante de la angustia, pues vive el final del tiempo cuantitativo en el seno mismo de la magnitud: la apertura originaria que es el instante se seculariza en la dispersión consecutiva (la magnitud cronológica). Por tanto, los testigos del instante son siempre los testigos de la angustia<sup>42</sup>.

San Jacinto, 55, 3.ª-A  
41010 Sevilla (España)  
dehf@us.es

J. A. ANTÓN PACHECO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

<sup>41</sup> En este sentido, los relatos de Swedenborg son comparables a los de Plotino, Ibn Arabí, Avicena o Sohrawardi, como lo ha demostrado Henry Corbin.

<sup>42</sup> No podemos dejar de citar a Louis Massignon, quien siempre está en el trasfondo de nuestras reflexiones: «El instante de angustia es esencialmente profético —no mide la huida lineal del tiempo ni el tiempo cíclico de los astros—: anuncia la detención final del péndulo de nuestra pulsación vital. No es un fragmento de duración, es sin duda un toque divino, de esperanza teologal, que trasfigura nuestra memoria para siempre».