

Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas
Universidad Bíblica Latinoamericana
No. 6 – Año 2019

¿Es el tiempo superior al espacio?
Consideraciones litúrgicas

✞

Ângelo Cardita

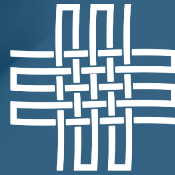


Papa Francisco

ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

Ángelo Cardita, Ph.D es Profesor de Teología Sacramental y Liturgia en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la Universidad Laval en Québec, Canadá.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Jorge Mario Bergoglio (1936), jesuita de origen argentino, fue electo Papa en el año 2013. Su voluntad es ser conocido como Francisco, en honor al santo de Asís.

“[en] el centro de la fe bíblica, está el amor de Dios, su cuidado concreto por cada persona, su deseo de salvación que abraza toda la humanidad y a la creación entera y que alcanza el clímax en la encarnación, muerte y resurrección de Jesús Cristo” (LF, 54 - Papa Francisco).

¿Es el tiempo superior al espacio?

Consideraciones litúrgicas



Ángelo Cardita

El autor: **ÁNGELO CARDITA** es Profesor de Teología Sacramental y Liturgia en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la Universidad Laval en Québec, Canadá.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2019

Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 6 — Año 2019

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann
Diagramación/diseño portada: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Octubre, 2019

¿Es el tiempo superior al espacio?

Consideraciones litúrgicas

Contenido

1. Los enunciados del principio	9	
a) <i>Lumen Fidei</i>	9	
b) <i>Evangelii Gaudium</i>	12	
c) <i>Amoris Laetitia</i>	16	
d) <i>Apreciación</i>	18	
2. Fondo teológico	20	3
3. Validez filosófica	29	
4. Pistas de exploración litúrgica	35	
a) <i>Dimensión secuencial</i>	36	
b) <i>Dimensión sincrónica</i>	37	
c) <i>Dimensión jerárquica</i>	38	
Conclusión	45	
Referencias bibliográficas	48	



¿Será que la liturgia confirma que el tiempo es superior al espacio? Este estudio adopta una metodología litúrgica fundamental e interdisciplinar con el objetivo de esbozar una respuesta. ... Comenzaré por los enunciados del principio, de forma que se pueda entender el significado y alcance para el Papa Francisco. En seguida, ampliaré el contexto de la interpretación, explorando hacia un fondo teológico donde el principio se pueda insertar, cuestionando también su validez filosófica. Terminaré proponiendo algunas pistas de exploración litúrgica. *Â. Cardita*



Presentación

Este nuevo número de *Aportes Teológicos* se dedica a un tema de Teología Práctica, el profesor Ángelo Cardita plantea un tema fundamental en el área de liturgia: ¿es el tiempo superior al espacio?

Lo que podría parecer una problemática netamente filosófica, se muestra en este análisis como un tema controversial que pone la política eclesial de la Iglesia Católica Romana ante una prueba de ruptura. La política reformadora del Papa Francisco no está orientada solamente a los desafíos actuales, y a algunas situaciones difíciles al interior de la iglesia, sino que plantea una nueva orientación teológico-filosófica que quizás no haya atraído suficiente atención hasta ahora: la prioridad de la categoría del tiempo sobre la de espacio. En los documentos papales *Lumen Fidei*, *Evangelium Gaudii* y *Amoris Laetitia*, el Papa traza la imagen de una iglesia en auge, orientada hacia el futuro y abierta a los retos sociales. Una iglesia que vive en fe, esperanza y amor: “Según el Papa Francisco, el tiempo es superior al espacio en la medida en que representa una apertura y una invitación dinámica a seguir, a crecer, a orientarse por la novedad del futuro (pág. 12)”. Esta orientación explica las tensiones en el Vaticano y las resistencias internas en contra de las medidas promovidas por el Papa Francisco. Ahí donde domina teológicamente la categoría del espacio se trata, primordialmente, de la iglesia misma: de la conservación de su estado y de la preservación de la doctrina; al fin y al cabo, la guarda del mismo espacio sagrado.

Cardita investiga entonces, tanto el trasfondo teológico del concepto de tiempo y espacio, especialmente con referencia al teólogo novotestamentario Oscar Cullmann, como las conexiones filosóficas del tema en I. Kant, H. Bergson, M. Heidegger y E. Levinas. En la tercera parte, el autor hace una contribución propia sobre la interpretación de los sacramentos. Retoma la tensión entre tiempo y espacio, y la lleva adelante en dirección de la dimensión del tiempo. Afirma que, sobre todo en lo relativo al sacramento primordial de la eucaristía, se demuestra el entrelazamiento de los tiempos: la dimensión del pasado en la anamnesis, la actual en la presencia de Cristo y la dimensión futura en la promesa del Reino de Dios. Anticipación y cumplimiento de la promesa son categorías temporales que orientan la comunidad de los y las creyentes. Al fin de esta interpretación, orientadora y liberadora, queda la pregunta de si ella no es diluida, de nuevo, por la praxis tradicional del sacramento plasmada por la categoría del espacio.

El profesor Ángelo Cardita ofreció una conferencia pública sobre este mismo tema en marzo del 2018, en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en San José (C.R.). Agradecemos a nuestro bibliotecario, Pablo A. Valverde Pérez, por la traducción de este texto, originalmente en portugués.

Martin Hoffmann
Director *Aportes Teológicos*

¿Es el tiempo superior al espacio? Consideraciones litúrgicas*

Ângelo Cardita, Ph.D.**

“Nada se puede hacer en América Latina sin tomar una posición con respecto al tiempo, sin privilegiar la *conservación* o la *transformación* del pasado, del presente y del futuro”¹. El Papa Francisco lo comprueba, especialmente con su repetida afirmación de que “el tiempo es superior al espacio”. Para el Papa, se trata de dar tiempo al diálogo, de crear procesos, de dejarse atraer por el futuro, con esperanza y paciencia. Así, somos invitados a actuar a largo plazo

| 7

* Traducción de Pablo A. Valverde Pérez. Revisión de Hanzel José Zúñiga Valerio.

** Ângelo Cardita es Profesor de Teología Sacramental y Liturgia en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la Université Laval en Québec, Canadá.

¹ “Rien ne peut se faire en Amérique Latine sans prendre une position à l’égard du temps, sans privilégier la *conservation* ou la *transformation* du passé, du présent et du futur” S. Karsz, « Le temps et son secret en Amérique Latine »: *Le temps et les philosophies. Études préparées pour l’UNESCO*. Paris: Payot - Les Presses de L’UNESCO, 1978, p. 167.

y relativizar los resultados inmediatos. Más allá del tiempo de la iniciativa y del movimiento, esto también implica el tiempo de reflexión y de ponderación. Por tanto, también somos llamados a reflexionar teológicamente sobre la dimensión temporal de la acción pastoral. Esta invitación no puede dejar de provocar a la teología y la pastoral litúrgica. Mas, ¿será que la liturgia confirma que el tiempo es superior al espacio? Este estudio adopta una metodología litúrgica fundamental e interdisciplinar con el objetivo de esbozar una respuesta.

Comenzaré por los enunciados del principio, de forma que se pueda entender el significado y alcance para el Papa Francisco. En seguida, ampliaré el contexto de la interpretación, explorando hacia un fondo teológico donde el principio se pueda insertar, cuestionando también su validez filosófica. Terminaré proponiendo algunas pistas de exploración litúrgica.

8 |

Es bueno resaltar desde ahora que la referencia a la liturgia no surge del exterior. La liturgia aparecerá gradualmente a lo largo de los tres primeros momentos analíticos, mas este es el tema principal de mis consideraciones. Ya en los textos papales, la primicia del tiempo se liga no solo a la importancia de los procesos de lento crecimiento, sino también a la alegría de la fiesta, la cual se manifestará en plenitud con la irrupción del Reino de Dios, aunque ya está anticipada en la liturgia. Esta tensión será confirmada por el horizonte teológico abierto particularmente por la incidencia temporal del evento de Cristo, principalmente a partir de los impulsos de Oscar Cullmann (1902-1999). A nivel filosófico, ciertamente hay perspectivas que parecen sugerir la superioridad del tiempo en relación al espacio, sin embargo, siempre nos encontramos con la necesidad de articular las dos coordenadas de la existencia y la acción humana. En este estudio, me concentro en Kant (1724-1804), Bergson (1859-1941),

Heidegger (1889-1976) y Levinas (1906-1995). La razón es simple y está ligada a mi objetivo. Cada uno de estos filósofos critica la comprensión kantiana del tiempo como *a priori* de la conciencia que conoce y cada uno de ellos es criticado por la misma razón: la “espacialización” del tiempo. Como veremos, cada crítica contiene aspectos que se pueden encontrar en la liturgia. No obstante, la correlación litúrgica será explícitamente requerida por la dimensión pública y comunitaria del tiempo diacrónico de Levinas. Comprendido esto, estaré en condiciones de proponer algunas pistas de exploración litúrgica de nuestro principio, inspirándome principalmente en Roy A. Rappaport (1926-1997) y Jonathan Z. Smith (1938-2017). Las perspectivas abiertas por estos dos estudiosos del rito, permitirán retornar sobre el conjunto de elementos recogidos a lo largo de esta investigación, para concluir con algunas sugerencias pastorales.

1. Los enunciados del principio

| 9

Fuera de un contexto interpretativo, decir que “el tiempo es superior al espacio”, puede ser tanto una máxima filosófica genial como un mero eslogan publicitario. Por esto, es importante comenzar por ubicar el principio en el discurso del Papa Francisco.

a) Lumen Fidei

En la Encíclica *Lumen Fidei*², la idea de la superioridad del tiempo en relación al espacio surge en un contexto de reflexión sobre la fe y el bien común, desarrollada a partir de la relación fe, esperanza y amor. El Papa Francisco pretende mostrar que “la fe ilumina

² Papa Francisco, “Encíclica *Lumen Fidei*”: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (consultado en línea: 14-11-2018). De ahora en adelante, será citada de modo convencional “LF” y su respectivo numeral.

también las relaciones entre los hombres” (LF, 50)³. Surge en este contexto la metáfora de la construcción, la cual se relaciona con las ideas de crecimiento, organización y consolidación progresivas, es decir, a lo largo del tiempo.

La fe contribuye para el bien común en la familia. En la fe y en el amor, la promesa nupcial se torna un compromiso; algo puntual que reconfigura la globalidad de la vida, constituyendo un punto sin retorno. “Fundados sobre este amor, hombre y mujer pueden prometerse amor mutuo con un gesto que compromete la vida entera” (LF, 52). Aquí, la referencia temporal es englobadora y totalizante, aunque expuesta a la fragilidad de una promesa que podría ser rota. El Papa prosigue, recordando que “[e]n familia, la fe acompaña todas las edades de la vida” (LF, 53). Si las y los infantes aprenden a confiar en el amor de los padres, estos acompañan su crecimiento, así como la maduración de su fe. Llegado a la juventud, los hijos deben seguir siendo acompañados en su camino de crecimiento en la fe, de acuerdo con el deseo de una gran vida, de largos horizontes y una esperanza firme que no decepcione.

Mas la fe es también una luz para la vida en sociedad, gracia a la cual “comprendemos la dignidad única de cada persona” (LF, 54). Ahora se trata de la historia de la salvación, esto es, de la relación de Dios con la humanidad y de esta con Dios, no solo a lo largo del tiempo, también en el interior del tiempo. “En la medida que la historia de la salvación avanza, el hombre descubre que Dios quiere hacer a todos participar como hermanos de la única bendición, que encuentra a su plenitud en Jesús, para que todos

3 De forma más completa, el Papa afirma que “[la] fe hace comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque identifica su fundamento último y destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de su construcción, convirtiéndose en un servicio al bien común” (LF, 51).

se tornen uno solo” (LF, 54). El Papa añade que “[en] el centro de la fe bíblica, está el amor de Dios, su cuidado concreto por cada persona, su deseo de salvación que abraza toda la humanidad y a la creación entera y que alcanza el clímax en la encarnación, muerte y resurrección de Jesús Cristo” (LF, 54). Por esto, la fe también hace que veamos con mayor respeto la naturaleza, en la medida en que se nos revela el amor de Dios creador. En este contexto, el perdón aparece en relación con el deseo de salvación. “La fe afirma también la posibilidad del perdón, que muchas veces requiere tiempo, cansancio, paciencia y esfuerzo” (LF, 55). El perdón requiere tiempo⁴.

Finalmente, la fe surge como una fuerza consoladora en el sufrimiento. “El cristiano sabe que el sufrimiento no puede ser eliminado, pero puede adquirir un sentido: puede tornarse un acto de amor, una entrega a las manos de Dios que no nos abandona y, de este modo, ser una etapa de crecimiento en la fe y en el amor” (LF, 56). La fe es luz en la caminata nocturna, compañía y presencia de una historia de bien, que se une a cada historia de sufrimiento. La fe se pone al servicio del bien común, mostrando el horizonte de la esperanza.

El sufrimiento nos recuerda que el servicio de la fe al bien común es siempre servicio de esperanza que nos hace ver hacia el frente, sabiendo que solo a partir de Dios, del futuro que viene de Jesús resucitado, es que nuestra sociedad puede encontrar fundamentos sólidos y duraderos. [...] Unida a la fe y a la caridad, la esperanza nos proyecta para un futuro seguro, con una perspectiva relativamente diferente a las propuestas ilusorias de los ídolos del mundo,

⁴ El Papa no profundiza, pero podemos comprender que se trata del tiempo necesario para la toma de conciencia de las culpas propias, así como para concretar actos de reparación y reconciliación; lo que apunta ciertamente hacia la celebración sacramental.

pero que todos los días da nueva fuerza e impulso a la vida. No dejemos que nos roben la esperanza, ni permitamos que esta sea anulada por soluciones y propuestas inmediatas que nos bloquean el camino, “fragmentan” el tiempo, transformándolo en espacio. El tiempo es siempre superior al espacio: El espacio cristaliza los procesos; el tiempo, en cambio, proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza. (LF, 57).

Según el Papa Francisco, el tiempo es superior al espacio en la medida en que representa una apertura y una invitación dinámica a seguir, a crecer, a orientarse por la novedad del futuro. A partir de los ejemplos dados, se percibe que se trata de un principio con repercusiones relacionales, pedagógicas y políticas. Sobre todo, a nivel teológico, el principio implica una orientación escatológica y cristológica de la historia de la salvación y de la historia humana, una especie de atracción provocada por el “futuro que viene del Resucitado”.

12 |

b) *Evangelii Gaudium*

El mismo principio luego fue retomado y desarrollado en la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*⁵ a partir de la “tensión bipolar entre la plenitud y el límite” (EG, 222). En este sentido, el tiempo representa a la plenitud como expresión del horizonte que se abre delante de los seres humanos, mientras que el límite se manifiesta en el momento y sobre todo en el espacio circunscrito. El momento es, pues, una especie de tiempo espacializado,

5 Papa Francisco Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#O_tempo_%C3%A9_superior_ao_espa%C3%A7o (consultado en línea 14-11-2018), n. 222-225. De ahora en adelante, será citada de modo convencional “EG” y su respectivo numeral.

limitado; un instante. El Papa piensa en un trabajo a largo plazo, sin prisa por obtener resultados inmediatos, enfatizando en dar inicio a procesos.

Dar prioridad al tiempo es ocuparse *más de iniciar procesos que de poseer espacios*. El tiempo ordena los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin marcha atrás. Se trata de privilegiar las acciones que generan nuevos dinamismos en la sociedad y comprometen a otras personas y grupos que los desarrollaran hasta fructificar en acontecimientos históricos importantes (EG, 223).

El pensamiento confluye en la idea de la plenitud humana en relación con la construcción de un pueblo en cada época (EG, 224), pero también con el crecimiento lento y silencioso del Reino de Dios, como el trigo al lado de la cizaña: “el enemigo puede ocupar el espacio del Reino y causar daño con cizaña, mas es vencido por la bondad del trigo que se manifiesta con el tiempo” (EG, 225). Una vez más, se trata de acompañar la marcha del tiempo, de crecer como el trigo hasta la manifestación del Reino de Dios. La referencia a la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30) refuerza la importancia del tiempo abierto al futuro de Dios, y sirve también para recordar que la historia divina actúa discretamente en el interior de la historia humana.

En el contexto de la encíclica *Evangelii Gaudium*, el principio de superioridad del tiempo sobre el espacio debe ser estudiado teniendo en cuenta, al menos, tres aspectos. En primer lugar, es importante examinar la relación de este principio con la transformación misionera a la que el Papa invita a la Iglesia. En segundo lugar, es preciso conservar este principio en conjunto con los demás principios formulados por el Papa en el mismo contexto. Finalmente, se debe prestar debida atención a la “tensión bipolar” que caracteriza nuestro principio.

- i. En relación al primer aspecto podemos releer *EG*, 24, donde el Papa describe una Iglesia “en salida”. Se trata de una Iglesia precedida solo por la iniciativa divina y que, por eso, “sabe ir al frente”, en la búsqueda de los apartados y en la integración de los excluidos, “sabe involucrarse” con obras y gestos concretos, “se dispone a acompañar” a la humanidad en todos sus procesos, “sabe también fructificar” cuidando del trigo sin perder la paz a causa de la cizaña; y “sabe siempre festejar”. Así, “la evangelización gozosa se vuelve belleza en la liturgia en medio de la exigencia diaria de extender el bien. La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo”. Evangelizar no es salir de la Iglesia para conquistar la sociedad. “La Iglesia no crece por proselitismo, sino «por atracción»” (*EG*, 14). Evangelizar es entonces una Iglesia en salida de esa lógica espacial para entrar en el tiempo de los procesos divinos en crecimiento en el seno de los procesos humanos (cf. *EG*, 8), esto es, en el tiempo de la Palabra-semilla y del Reino-trigo que irrumpen ya en el tiempo de fiesta y belleza⁶.

- ii. En lo referente al segundo aspecto, este es, la relación del principio de la primacía temporal con los demás principios

⁶ La “salida” parece implicar la ampliación de los espacios ya conquistados. En términos espaciales, la salida trae una mala conciencia, ligada tanto a la dicotomía entre espacios sagrados y profanos como a una mentalidad colonizadora e imperialista que no soporta diferencias, pero ante todo desea reunir en la misma unidad abstracta a través del dominio del mismo y único espacio. Así, la forma aceptable de comprender la salida debe exponerse en términos temporales. Se trata precisamente de salir de la lógica dicotómica y de la hegemonía, de abandonar la ley del espacio para entrar en la dinámica temporal de la iniciativa, del acompañamiento, del crecimiento y de la celebración.

propuestos por el Papa en orden al bien común. Aquí puedo apenas subrayar que cada uno de estos principios contienen también un aspecto temporal, más allá de una referencia teológica, una dinámica en tensión. Para ilustrar la forma en la que *la unidad prevalece sobre el conflicto* (cf. EG, 226-230), el Papa visualiza una relación que consiste en “aceptar soportar el conflicto, resolverlo y transformarlo en vínculo de relación a un nuevo proceso” (EG, 227). A su vez, “[la] idea - las elaboraciones conceptuales - está al servicio de la captación, comprensión y conducción de la realidad” (EG, 232). Por tanto, *la realidad es más importante que la idea* (cf. EG, 231-233). Finalmente, porque *el todo es superior a la parte* (cf. EG, 234-237), es necesaria una visión más allá de las cuestiones limitadas y particulares, sin evadir ni desenraizar (cf. EG, 235). Para resumir, podemos declinar la afirmación del Papa a propósito del criterio de la totalidad inherente al Evangelio, viendo ahí también la primicia del tiempo, de la unidad y la realidad, en la medida en que el Evangelio “no cesa de ser Buena Nueva en cuanto no sea anunciado a todos, en cuanto no fecunde y cure todas las dimensiones del hombre, en cuanto no una a todos los hombres alrededor de la misma mesa del Reino” (EG, 237).

| 15

- iii. Finalmente, la “tensión bipolar” que caracteriza todos estos principios, puede ser entendida en el sentido exacto de la polaridad de Romano Guardini (2010). La polaridad se refiere a la vida concreta, encontrando su unidad en la propia tensión que se establece entre sus tendencias contradictorias. Cada polaridad no anula su opuesta correlativa, más bien la integra⁷. Esto diferencia a la vida humana de la cadena de reacciones de las máquinas. La

⁷ R. Guardini, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, Paris: Cerf, 2010, p. 52, 90-93, 144.

vida proviene del interior en relación al cual todo lo demás es exterior⁸. Al mismo tiempo, la vida tiene la enigmática capacidad de presentarse externamente a sí misma. Ella no es presente absoluto. Vivimos todavía en lo que ya pasó y en lo que aún no se ha dado⁹. Lo mismo se puede decir del espacio, entrando en la relación entre la inmanencia y la trascendencia, no obstante Guardini subraya la superación del espacio¹⁰ como condición de la interioridad viva. La polaridad implica “medida” y “ritmo”, o sea, un equilibrio dinámico basado en el paso de una polaridad hacia su correlativa¹¹ y en una regla que determina la sucesión de los acontecimientos, así como el curso fluctuante de la vida¹². El propio conocimiento es polar, en la medida en que todo el conocimiento objetivo contiene algo de intuitivo, y viceversa, mostrándose, así como conocimiento vivo¹³. Todo acto cognitivo vivo, exige la tensión entre el sentido y la acción¹⁴.

c) *Amoris Laetitia*

Más recientemente, en la Exhortación apostólica *Amoris Laetitia*¹⁵, el Papa retomó el principio en el ámbito familiar, tal como lo

8 R. Guardini, *La polarité...*, p. 63.

9 R. Guardini, *La polarité...*, p. 79.

10 R. Guardini, *La polarité...*, p. 81.

11 R. Guardini, *La polarité...*, p. 106.

12 R. Guardini, *La polarité...*, p. 113.

13 R. Guardini, *La polarité...*, p. 157.

14 R. Guardini, *La polarité...*, p. 164.

15 Papa Francisco, Exortação apostólica *Amoris Laetitia*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#_ftn3 (consultado en línea el 14-11-2018).

hizo en *LF*, 53, recordando a los padres que “[lo] que interesa por encima de todo es generar en el hijo, con mucho amor, procesos de maduración de su libertad, de preparación, de crecimiento integral, de cultivo de la auténtica autonomía” (*AL*, 261). El tiempo es la mejor educación. Aparte de esto, ya en la introducción al documento, el Papa hace referencia a la primacía del tiempo en relación al propio magisterio eclesial.

Recordando que el tiempo es superior al espacio, quiero reiterar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas por medio de intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia, es necesaria una unidad de doctrina y praxis, mas esto no impide que existan maneras diferentes de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que provienen de ella. Así ha de acontecer hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa. (cf. *Jn* 16, 13), esto es, cuando nos introduzca perfectamente en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada. Además, en cada país o región, es posible buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales. De hecho, “las culturas son muy diferentes entre sí y cada principio general (...), si quisiera ser observado y aplicado, necesita ser culturalizado” (*AL*, 3).

| 17

El magisterio no debe bloquear la discusión apresuradamente, sino dar tiempo a la discusión y a la reflexión, abriéndose a la diversidad de interpretaciones. La verdad, el guía en el camino en dirección a la verdad completa es el Espíritu Santo. El Papa piensa en un ámbito más de posible aplicación de su principio. Más radicalmente, el Papa añade una referencia explícita a la acción iluminadora del Espíritu Santo, sugiriendo que el tiempo de la conversión doctrinal y de la reflexión teológica es un tiempo neumático, un tiempo pentecostal de comprensión mutua en un contexto de diversidad lingüística de afirmaciones, posiciones y soluciones más culturalizadas.

d) *Apreciación*

El principio de que el tiempo es superior al espacio contiene ciertamente un potencial de acción y reflexión. No obstante, en su invitación a comenzar y a salir de la lógica de la posesión de espacio, el principio permanece vago. Más allá de esto, podemos cuestionar el acento colocado en el futuro. El Papa parece relativizar el presente y el pasado en nombre del futuro siempre a construir. Es cierto que se trata aquí del futuro del Resucitado y del Reino de Dios, mas la importancia del tiempo debería incluir el pasado, de forma tal que el presente conozca momentos de “parada anticipada”¹⁶ capaces de crear la distancia necesaria en relación a sus procesos siempre en curso. Debemos interrogar también el carácter principalmente ético, pedagógico y político de los procesos visualizados por el Papa, colocando en mayor evidencia el dato de la fiesta y de la alegría que acompaña su discurso. Sin este aspecto, el Papa no estaría sino afirmando la reducción de Dios a la realización futura del ser humano, tal como Ernst Bloch con su principio esperanza¹⁷. La verdad, el Papa parece compartir la visión de Moltmann, según la cual, [p] ara la esperanza cristiana, el apetito por el futuro, el ímpetu y la angustia, la disponibilidad para el futuro se deben a la naturaleza oculta del futuro del Resucitado¹⁸.

18 |

En consecuencia, la escatología cristiana tendrá que mantener abierta la cuestión, mantener el futuro abierto, para que se pueda,

16 E. Bloch, *Le Principe Espérance. Tome I, Parties I, II, III*. Paris: Gallimard, 1976, p. 348.

17 J. Moltmann, « Le 'principe espérance' et la 'théologie de l'espérance'. Un débat avec Ernst Bloch »: J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris: Cerf, p. 371.

18 “Pour l'espérance chrétienne, l'appétit d'avenir, l'élan et l'arrachement, la disponibilité à l'avenir sont dus au caractère caché de l'avenir du Ressuscité” J. Moltmann, « Le 'principe espérance' », p. 378.

entonces, vivir no “el día a día”, sino “más allá del día”¹⁹. Creo que se puede pedir al Papa Francisco que se dé a sí mismo el tiempo necesario para madurar una reflexión sobre la superioridad del tiempo en relación al espacio, en la continuidad del diálogo de la fe con la razón. Pero, mientras esperamos esa reflexión más completa, también podemos dar inicio a un proceso de investigación y profundización del mismo principio. Es lo que pretendo con este estudio, a partir de un punto de vista litúrgico.

Alguien podría objetar que el principio, tal como lo ha formulado el Papa Francisco, no parece tener consecuencias litúrgicas. Sin embargo, a partir del momento que el propio Papa Francisco no restringe el principio a un ámbito particular, sugiriendo al mismo tiempo, de modo más o menos explícito, que el principio puede tener varios campos de aplicación, la puerta se abre también a la reflexión litúrgica y sacramental. Es un argumento débil. El argumento fuerte ya fue anticipado con la referencia a las perspectivas escatológicas de Moltmann. La liturgia surge en el “día a día” de la vida cristiana, remitiendo para “más allá del día”. Así, mi hipótesis es que la forma litúrgica de vivir el tiempo puede ser caracterizada por los mismos dinamismos que el Papa liga al tiempo cuando afirma su superioridad en relación al espacio. Cada celebración litúrgica, ocurre durante un cierto periodo de tiempo. No obstante, esto no corresponde propiamente al tiempo *de la* celebración, ni al tiempo *en el cual* la celebración se realiza o comprende. En relación a la liturgia, un simple criterio *cronológico* nada dice sobre la auténtica naturaleza temporal de la celebración. La liturgia exige un criterio cualitativo, un criterio *kairológico* que incluya tanto el *Hodie* salvífico como la *oikonomia* en la cual se

19 “[...] l’eschatologie chrétienne devra maintenir ouverte la question, maintenir ouvert l’avenir, afin que l’on puisse, alors aussi, vivre non pas « au jour le jour », mais « par-delà le jour »”. J. Moltmann, « Le 'principe espérance' », p. 382.

celebra, es decir, la nueva situación temporal inaugurada por la encarnación del Hijo de Dios en la plenitud de los tiempos. Sobre la nueva ley, se celebra la salvación ya acontecida y, por tanto, el cumplimiento de las promesas. Se celebra también la consumación del tiempo. En la liturgia, se anticipa el *eschaton* de forma simbólica, se vive el regreso de Cristo de forma proléptica, aunque todavía se espere su manifestación última. Hay, pues, buenas razones para investigar la eventual dimensión litúrgica del principio del Papa Francisco. *¿Será que la experiencia litúrgica confirma que el tiempo es superior al espacio?* Esta es nuestra cuestión; antes de intentar dar una respuesta, es preciso situar nuestro principio en un *fondo teológico* e indagar su validez *filosófica*. Esto es necesario, por un lado, para consolidar el principio en sí mismo y, por otro lado, para abrir camino en dirección a la liturgia y así proponer pistas de exploración litúrgica.

2. Fondo teológico

20 |

La cuestión del tiempo como problema teológico emergió a mediados del siglo pasado, en el seguimiento a la investigación de Oscar Cullmann sobre la concepción del tiempo de los primeros cristianos. Cullmann no llega a afirmar que el tiempo es superior al espacio, mas, para él, la concepción cristiana del tiempo es el elemento central que permite comprender el mensaje cristiano en su globalidad²⁰. Según Cullmann, es necesario entender el tiempo cristiano sin añadiduras de orden filosófica, es decir, como una concepción ingenua que todavía no distingue entre hechos históricos y sucesos míticos, sino que los integra en una misma y amplia visión profética. En este sentido, lo importante es la linealidad del tiempo. Esta concepción rompe claramente con el

²⁰ O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchatel – Paris: Delachaux & Niestlé, 1966a, p. 22.

tiempo cíclico griego y encierra el mundo en fatalidad; piensa en términos espaciales, dividiendo el mundo en dos: el mundo “de aquí abajo” y el mundo “de allá arriba”. Con esta dicotomía, surgen dos problemas: por un lado, el tiempo acaba por ser espacializado y, por otro lado, la eternidad es pensada como la negación o la ausencia del tiempo. No obstante, bíblicamente, tiempo y eternidad no se oponen. La eternidad es el tiempo pleno, el tiempo infinito, el tiempo de Dios, él único que posee la visión de la totalidad de la línea del tiempo. Contrariamente a la fatalidad griega, el pensamiento bíblico abre el mundo al futuro; vive en la expectativa de la venida del Mesías.

La diferencia cristiana se afirma aquí, según Cullmann, en la medida en que los cristianos esperan el regreso del Hijo del Hombre, el cual ya entró en la historia con la encarnación. El evento de Cristo mueve el punto culminante de la historia del fin hacia el centro. No obstante, en relación a nosotros, hoy, este centro también se sitúa ya en el pasado.

| 21

A la luz del evento de Cristo, el pasado, es decir, desde la creación del mundo hasta la encarnación, tiene un valor de preparación. En el centro de la historia de la salvación, la manifestación del Hijo del Hombre, sobre todo su muerte en la cruz y su resurrección, representa el cumplimiento del plano divino y de la reorientación de la expectativa mesiánica. Es cierto que todavía aguardamos el regreso, la última venida de Cristo, sin embargo, él ya vino, manifestándose en el mundo en un momento histórico preciso. No se trata solamente de un aspecto cronológico, del hecho de que nuestros calendarios comienzan a partir de Cristo, tanto en dirección al futuro como hacia el pasado. Teológicamente, esto significa que Cristo se tornó el Señor del tiempo, que Él domina sobre toda la línea, desde la creación hasta la parusía. El evento de Cristo es, pues, el acontecimiento *ephapax*, el acontecimiento

que, de una vez por todas, revela y cumple el plan de Dios. Es el acontecimiento decisivo para toda la historia, para la globalidad de la línea del tiempo. Todo confluye para Él, en una reducción progresiva, y todo fluye de él, en un universalismo creciente. El *Victory Day* ya se dio, a pesar de que todavía haya tantas batallas por darse.

El presente no es desprovisto de significación teológica. El presente también es *ephapax*, esto es decisivo para el plano de la historia de la salvación. El tiempo de la Iglesia, el tiempo del anuncio de la misión. Este se caracteriza por la tensión entre el presente y el futuro, gracias a la acción anticipadora del Espíritu Santo. Más concretamente, esta anticipación del futuro se da en el culto. La finalidad del culto es la edificación del Cuerpo de Cristo, por eso, su punto culminante es la Cena del Señor. En esta, los cristianos miran para el pasado y para el futuro: recuerdan la muerte y la resurrección de Cristo y aclaman el retorno del Hijo del Hombre: *maranatha*. Según Cullmann, esta doble referencia al evento central situado ya en el pasado y al evento final esperado para el futuro, confirma que la totalidad de la línea de la historia de la salvación se refiere a Cristo. Que quiere decir, en la Cena, se concretiza la relación del presente con el centro y con el fin, o sea, la tensión propia del tiempo de la Iglesia.

[...] [En] la Cena, vemos al mismo tiempo para el pasado y para el futuro: esta recuerda la comida que Jesús tomó con sus discípulos, antes de su muerte, y las comidas que el Señor resucitado compartió con ellos en la Pascua; en dirección al futuro, la Cena abre una perspectiva sobre el fin, representado ya en el judaísmo, en la forma de la comida mesiánica. Así - y eso es muy significativo para nuestro estudio - cada culto, en el cristianismo primitivo, destaca que descubrimos en Cristo *toda* la línea de la salvación. *Eso no elimina la singularidad de su curso temporal*; pero Cristo permite que la comunidad reunida para tomar la Cena

perciba el carácter fundamentalmente singular de toda la historia de la salvación y hace que la asamblea participe de sus frutos²¹.

Cullmann insiste en la perennidad de la línea temporal, a pesar de la doble reflexión en relación al pasado y en relación al futuro. Cullmann no profundiza en la naturaleza de la memoria del pasado en el culto, ni en sus consecuencias. Él parece sustentar un memorial meramente psicológico (concepción protestante) y no verdaderamente eficaz (concepción católica). El aspecto de anticipación parece recibir más atención o, por lo menos, más realismo. En el culto, se realiza ya el acontecimiento que marcará el final de la historia.

En cada culto ocurre, desde ya, lo que marcará la conclusión de la historia de la salvación en el final de los tiempos²² [...] El milagro escatológico de la Iglesia se realiza especialmente en las asambleas *cultuales* que encuentran su coronación en la celebración de la Cena. Se da desde ahora, un evento que, estrictamente hablando, sólo debería acontecer al final de los tiempos. Cristo vuelve ya en el seno de la asamblea reunida, así como un día Él reaparecerá,

21 “[...] dans la Cène, on regarde à la fois vers le passé et vers le futur : elle rappelle le repas que Jésus prit avec ses disciples, avant sa mort, et les repas que le Ressuscité partagea avec eux à Pâques ; vers l’avenir, elle ouvre une perspective sur la fin, représentée, dans le judaïsme déjà, sous la forme du repas messianique. Ainsi – et cela est très significatif pour notre étude – chaque culte, dans le christianisme primitif, remet en évidence que l’on découvre dans le Christ l’ensemble de la ligne du salut. Cela n’abolit pas l’unicité de son déroulement temporel ; mais le Christ permet à la communauté réunie pour prendre la Cène, d’apercevoir le caractère foncièrement un de toute l’histoire du salut, et fait participer l’assemblée à ses fruits” O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 52.

22 “Dans le culte se produit chaque fois, dès à présent, ce qui marquera l’achèvement de l’histoire du salut à la fin des temps” O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 53. Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 304: “[...] le passé et l’avenir quittent leur place pour se rejoindre au présent”.

visible para todos. Vemos un doble significado de maranatha: “¡Ven hasta nosotros, que estamos reunidos en tu nombre!” y “¡Ven definitivamente!” En la Cena, la situación del presente periodo es concretizada, por así decir, en relación a toda la historia de la salvación, la estrecha relación que liga este periodo tanto al centro como al fin. De hecho, la Cena recuerda, retrospectivamente, la última comida de Jesús antes de su muerte y a las de la Pascua en que el Resucitado apareció; y, por otro lado, es la preimagen del banquete mesiánico de Cristo y de los suyos, reunidos en el reino de Dios²³.

24 |

Cullmann insiste en la referencia a la Cena como confirmación de la línea de Cristo, sin darse cuenta o sin dar debida importancia a la arista anamnética y la proléptica que caracteriza al culto. Cullmann ve ahí apenas la confirmación de la concepción cristiana del tiempo como la línea de Cristo, cada vez más se aleja del centro y siempre más cercana al fin. Esto implica un problema cultual de gran envergadura. A medida en que el tiempo recorre y se aleja del centro, cada celebración se alejaría igualmente del evento de la muerte y de la resurrección. Falta una noción fuerte de la anamnesis que permita situar igualmente las diferentes celebraciones en relación al evento de la cruz, reconociendo

23 “Le miracle eschatologique de l’Église se réalise surtout dans les *assemblées cultuelles* qui trouvent leur couronnement dans la célébration de la Cène. Il se produit, dès maintenant, un événement qui ne devrait, à proprement parler, survenir qu’à la fin des temps. Le Christ revient déjà au sein de l’assemblée réunie, de même qu’un jour il reparaitra, visible pour tous. Nous avons vu la double signification du *maranatha* : « Viens à nous, qui sommes assemblés en Ton nom ! » et « Viens définitivement ! » Dans la Cène se concrétise, pour ainsi dire, la situation de la période présente par rapport à l’histoire tout entière du salut, le rapport très étroit qui relie cette période à la fois au centre et à la fin. La Cène rappelle en effet, rétrospectivement le dernier repas de Jésus avant sa mort et ceux de Pâques où apparaissait le Ressuscité ; et d’autre part, elle préfigure le banquet messianique du Christ et des siens, réunis dans le royaume de Dieu” O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 110.

que este se vuelve a presentar como el único sacrificio de Cristo en las diferentes celebraciones eucarísticas eclesiales²⁴. La misma afirmación debe hacerse con respecto a la proléptica. Según Cullmann, Cristo viene cada vez que la Iglesia celebra. No obstante, esta anticipación del fin no implicaría una verdadera presencia escatológica, la cual consistiría en una presencia señorial, de acuerdo con la condición actual de Cristo glorioso. Así para Cullmann, ni el recuerdo del pasado implica la actualización del sacrificio de Cristo, ni la anticipación del futuro la presencia del *eschaton*:

Ciertamente, y nosotros también insistimos en eso, el primitivo culto cristiano, en el cual la Eucaristía es el punto culminante indispensable, nos trae de vuelta al Crucificado y al Resucitado, y nos lleva adelante para Aquel que vendrá en el fin de los tiempos. Mas Aquel que aparecerá ahora en la comunidad reunida no aparece *ni* como Aquel que “está crucificado” y que resucita, *ni* como Aquel que retornará en la parusía escatológica, sino como Aquel que *está sentado a la derecha de Dios*, que *fue* crucificado y que *resucitó* y que *volverá*²⁵.

24 Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 308: “[...] l’eucharistie est « anamnèse ». Ce rappel appelle l’événement de jadis à sortir du passé et à surgir dans le présent de telle manière que nous y assistons, nous y participons [...]”.

25 “Certes, et nous y insistons-nous aussi, le culte chrétien primitif, dont l’eucharistie est le point culminant indispensable, nous ramène, en arrière, au Crucifié et au Ressuscité, et nous entraîne, en avant, vers Celui qui viendra à la fin des temps. Mais Celui qui apparaîtra maintenant dans la communauté assemblée n’apparaît *ni* comme Celui qui « *est crucifié* » et *qui ressuscite*, *ni* comme Celui qui reviendra dans la parousie eschatologique, mais comme Celui qui *est assis à la droite de Dieu*, qui *a été crucifié*, et qui *est ressuscité* et qui *reviendra*” O. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 159. Cf. Cullmann, *Christ et le temps...*, p. 306: “Le culte dont nous parle la Bible rend le passé et l’avenir présents. Ce qui est vrai du judaïsme, l’est bien plus encore pour le culte chrétien. Car le culte chrétien actualise le moment dans l’histoire où ce qui fut et ce qui sera se réunissent. Nous avons souvent montré que cette tension

Cullmann reconoce que la idea de *kairós* implica una nueva cualidad teológica del tiempo. El culto es precisamente la ocasión en que el *kairós* del presente se torna tangible, en relación al pasado (cruz y resurrección) y al futuro (el regreso de Cristo), revelando la condición temporal del presente en la tensión entre el centro y el fin. No obstante, el *kairós* del culto no se distingue del *kairós* presente. Cristo reina sobre el tiempo y, después de realizado, el centro de la historia de la salvación afecta toda la línea. Por tanto, no existe una historia profana, paralela a la historia de la salvación o distinta de ella. La historia de la salvación progresa en el interior de la historia universal, hasta la manifestación final. Por eso, el tiempo presente es el tiempo de la misión, el tiempo destinado al anuncio de la salvación de todos los pueblos. Falta aún el complemento natural de anuncio verbal que es la celebración sacramental.

26 |

La teología católica, que acogiera con buenos ojos la perspectiva histórica de la salvación, no dejaría, sin embargo, de subrayar la importancia de los sacramentos para la concepción cristiana del tiempo. Así, Strotmann, por ejemplo, llama la atención a la relación intrínseca que existe entre el apelo a la conversión por la evangelización y la regeneración auténtica y eficaz a través del bautismo²⁶. El sacramento supone una experiencia temporal diversa de las simples sucesiones de puntos, constituyendo una línea de progreso. La eucaristía, muy concretamente, manifiesta que:

était supprimée en Christ alors qu'elle dure encore pour nous. Or le culte des premiers chrétiens manifeste cette détente en Christ. Car dans le culte, Christ est présent, et sa présence est à la fois celle du Crucifié, du Ressuscité et de « Celui qui doit venir »”.

26 “Il ne s’agit pas seulement d’un mandat de prédication en vue de la conversion, mais encore d’un autre mandat, très impérieux lui aussi, *en vertu* de cette conversion, laquelle est une vraie *régénération* par la [sic] baptême” T. Strotmann, « Le Christ et le temps » : *Irénikon* n. 21 (1948), p. 403.

La verdadera naturaleza de la Iglesia consiste en la reunión de todos esos puntos. El misterio eucarístico es, por excelencia, el centro donde hacemos memoria “de todo lo que fue hecho por nosotros: de la Cruz, del Sepulcro, de la Resurrección después de tres días, de la Ascensión a los cielos, de la reunión a la derecha del Padre, de la segunda y gloriosa Parusía”. El hecho de Cristo no desvió nuestros ojos del futuro para el pasado. Pasado y futuro no son más extrínsecos al presente como las extremidades de una línea en relación al centro²⁷.

Esta perspectiva remite al tiempo presente como “nudo de relaciones”, para decirlo con una feliz expresión de Jean Mouroux²⁸. Según este autor, el tiempo de la Iglesia posee una forma propiamente humana, pero se comprende en cuanto está suspendida enteramente al Acto Redentor de Cristo²⁹. Esta suspensión reenvía al sacramento. En el centro de todo acto sacramental, hay presencia de un Acto redentor, “aplicado” a

27 “La véritable nature de l’Église consiste dans le rassemblement de tous ces points. Le mystère eucharistique est par excellence le centre où nous faisons mémoire « de tout ce qui a été fait pour nous : de la Croix, du Sépulcre, de la Résurrection après trois jours, de l’Ascension aux cieux, de la session à la droite du Père, de la seconde et glorieuse Parousie ». Le fait du Christ n’a pas interverti nos regards de l’avenir vers le passé. Passé et avenir ne sont plus désormais extérieurs au présent comme les extrémités d’une ligne par rapport au centre” T. Strotmann, « Le Christ et le temps », p. 409. Con una citación de la Liturgia de San Juan Crisóstomo.

28 “Le présent n’est donc jamais un point, mais un nœud de relations à l’avenir et au passé; un nœud sans cesse refait, serré, desserré, par la transformation continue de l’avenir en passé; un nœud de souvenir et d’attente, de regret et de désir” J. Mouroux, « Structure spirituelle du présent chrétien » : *Recherches de Science Religieuse* n. 44 (1956), p. 14.

29 “[...] un temps à forme proprement humaine, à la fois sociétaire et personnel, rigoureusement structuré, déployant son unité multiple à travers l’histoire, mais tout entier suspendu à l’Acte Rédempteur, dans les actions mêmes où il se démultiplie pour rythmer et mesurer l’existence rachetée”, J. Mouroux, « Structure spirituelle du présent chrétien » p. 175.

la inmensidad de las generaciones humanas y a la singularidad de los seres humanos, en su devenir incesante³⁰. En palabras de Marcelo Bordoni, esto implica que:

[la] duración de la fe debe ser integrada por la [duración] sacramental, constituyendo con ella el tiempo eclesial del creyente, el cual no es más que una imitación afectiva, una inserción afectiva en el misterio histórico de la Salvación. [...] En la duración de los sacramentos, el hombre vive en el evento salvífico [...]³¹.

Cullmann rechaza la filosofía, es decir, toda especulación sobre la eternidad como fuga o negación del tiempo. No obstante, esta es ya una posición filosófica, a la cual se alía una apropiación no reflexionada del tiempo moderno espacializado, concebido como sucesión infinita de puntos formando una línea, siempre en progreso. Esto explica que Cullmann no consiga percibir el significado profundo de las torsiones temporales que caracterizan el culto y sucumba a la espacialización del tiempo. Para comprender los sacramentos y la liturgia, parece ser necesario acepta que “el tiempo es superior al espacio”; lo que no se puede

30 “Au centre de tout acte sacramentel, il y a *la présence de l'Acte rédempteur*, « appliqué » à l'immensité des générations humaines et à la singularité des existants humains, dans leur incessant devenir” J. Mouroux, « Structure spirituelle du présent chrétien », p. 205.

31 “La durata della fede deve essere integrata da quella sacramentale, costituendo con essa quel tempo ecclesiale del credente che non è solo una imitazione affettiva, ma un inserimento effettivo nel mistero storico della Salute. [...] Nella durata dei sacramenti l'uomo vive nell'evento salvifico [...]” M. Bordoni, *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1965. No es posible sino recordar aquí la influencia de las teorías místicas de Odo Casel sobre esta cuestión. La presencia de propio Acto redentor cuanto tal en el acto de culto evidencia naturalmente el problema del tiempo. Cf. C. J. Geffré, « Les sacrements et le temps » : *La Maison-Dieu* n. 65 (1961), p. 99-100.

hacer sin entrar en diálogo explícito con la filosofía. En nuestro caso, importa sobre todo verificar la plausibilidad del principio del Papa Francisco, para confirmar su validez filosófica y su fecundidad teológica en el campo de la liturgia.

3. Validez filosófica

Tal como fue anunciado por el Papa Francisco, el principio de primacía del tiempo sobre el espacio, no se encuentra en la literatura filosófica. Se trata probablemente de una formulación personal; lo que vuelve todo más difícil pues las explicaciones del Papa Francisco no son muy exhaustivas. El principio tiene un evidente carácter filosófico, es decir, formal. Esto permite una vasta aplicación, no obstante, es preciso interrogar y profundizar el significado de los términos implicados -el tiempo y el espacio- así como la cualidad de su relación (superioridad/subordinación).

El tiempo y el espacio no son cosas externas a nuestro conocimiento, a nuestra existencia, a nuestras relaciones y a nuestra vida. Por el contrario, el sujeto que conoce, que se preocupa, que vive libremente y se relaciona amorosamente, hace todo esto “en el” tiempo y “en el” espacio y siempre “como” tiempo y espacio. Así, el tiempo y el espacio son a la misma vez, las *condiciones de posibilidad y las formas de concretización del conocimiento*, de la existencia, la libertad y del amor. Hay, por así decir, un tiempo-espacio que envuelve y asegura cada momento-situación. Siendo así, en cada momento-situación el tiempo y el espacio se articulan o pueden articularse de diferentes maneras. “Aquí y ahora” indica el presente habitado, experimentado por el propio sujeto; pero la referencia temporal puede apuntar también para el pasado o para el futuro, abriéndose así a las experiencias de los demás. El sujeto del presente es siempre el “mismo”; el sujeto del pasado y

del futuro es siempre “otro” (aun cuando se trata del “mismo”, es siempre *como otro*). ¿Será posible abrir el presente a la relación, es decir, a la diferencia? ¿Será posible conservar la identidad a lo largo del tiempo? Esta articulación parece caracterizar el espacio. Si la marca temporal es tridimensional, aparentemente el espacio funciona siempre de forma binaria: “aquí o allá”; “dentro, fuera”; “aquí abajo, allá encima” - identidad y diferencia.

Hasta aquí, el tiempo y el espacio parecen implicarse y reclamarse mutuamente, sin que haya lugar para una primacía o una subordinación. Mas el tiempo y el espacio son también las condiciones de posibilidad y las formas de concretización de nuestro conocimiento y de nuestra experiencia del tiempo y el espacio. Esto permite situar a nuestro conocimiento y, más general, a nuestra existencia en el mundo. Un conocimiento crítico sobre el propio conocimiento es la marca específica de la modernidad, la cual se caracteriza también por una particular declinación del tiempo y el espacio: el tiempo es “espacializado” (el movimiento es representado en términos espaciales y puede ser matemáticamente calculado) y el espacio es “temporalizado” (todo debe estar en continuo progreso)³². Aunque el Papa no piense explícitamente en esta cuestión, el principio de la superioridad del tiempo sobre el espacio debe ser ponderado teniéndolo en cuenta. ¿Será que el Papa nos invita simplemente a considerar el tiempo *como* tiempo? ¿Será entonces, que el tiempo *en cuanto tal*, es efectivamente superior al espacio?

32 Según Eicher, esta transformación silencia el mensaje cristiano de la escatología y de la eternidad de Dios, imposibilitando toda y cualquier reconciliación. Cf. P. Eicher, « Temporalisation de l'éternité. Le Seigneur du temps et l'origine de la modernité »: Leuba (dir.), *Temps et eschatologie* (1994), p. 215-234.

En estos términos, a pesar de no encontrarnos un equivalente al principio del Papa Francisco en la literatura filosófica, es posible comenzar un diálogo. Aquí, con el objetivo de validar nuestro principio, abriendo, al mismo tiempo, para la dimensión temporal de la liturgia, consideraré apenas cuatro posiciones filosóficas, representados respectivamente por Kant, Bergson, Heidegger y Levinas.

Es preciso comenzar por Kant ya que él representa la situación de la modernidad. Para Kant, el tiempo tiene una cierta primacía sobre el espacio, por lo menos en la medida en que es la condición de posibilidad *a priori* del conocimiento intuitivo del sujeto *de todos los fenómenos en general*, en cuanto el espacio determina apenas los fenómenos externos³³. Kant será criticado por Bergson, por haber confundido el tiempo con el espacio, es decir, por haber espacializado el tiempo³⁴. Frente a esto, Bergson propone la duración (*durée*), la inmersión en el tiempo, la realización plena de la libertad. Cuando se proyecta el tiempo sobre el espacio, la duración es pensada como extensión, de tal forma que la sucesión es representada como una línea o una cadena, cuyas partes, aunque se toquen, no se interpenetran.

33 "Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, en tant que forme pure de l'intuition extérieure, est limité, comme condition *a priori*, simplement aux phénomènes externes. [...] le temps est une condition *a priori* de tous les phénomènes en général et, à la vérité, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et, par là même, la condition médiante des phénomènes extérieurs. [...] tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et qu'ils sont nécessairement soumis aux rapports du temps" I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, 1944, p. 63-64.

34 "L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène" H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1927, p. 174.

Si nuestro punto consciente A, todavía no tiene idea del espacio -y es ciertamente en esta hipótesis que nos debemos colocar- la sucesión de los estados por los cuales el tiempo pasa, no pueden asumir por sí mismos la forma de una línea; pero, sus sensaciones serán dinámicamente añadidas unas a otras y serán organizadas entre sí, así como las sucesivas notas de una melodía por la cual nos dejamos llevar. En suma, la pura duración podría bien no ser señal de una sucesión de cambios cualitativos que se mezclan, que se penetran, sin contornos precisos, sin cualquier tendencia a *externalizarse* una en relación a las otras, sin cualquier relación con el número: sería una heterogeneidad pura³⁵.

Kant será también revisado por Heidegger, especialmente cuando este reconoce que la espacialidad de “ser-ahí” (*Dasein*) se debe fundamentar igualmente en su “temporización”³⁶. Esta se concentra en el *ekstase* del presente y se concretiza como preocupación. Viniendo del pasado y al mismo tiempo abierto al futuro³⁷, el ser-ahí se haya limitado, aquí y ahora, por el horizonte de la muerte. La supremacía del tiempo existencial sobre el

35 “Si notre point conscient A n’a pas encore l’idée d’espace – et c’est bien dans cette hypothèse que nous devons nous placer – la succession des états par lesquels il passe ne saurait revêtir pour lui la forme d’une ligne; mais ses sensations s’ajoutent dynamiquement les unes aux autres, et s’organisent entre elles comme font les notes successives d’une mélodie par laquelle nous nous laissons bercer. Bref, la pure durée pourrait bien n’être qu’une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s’extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l’hétérogénéité pure” H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 177.

36 “Étant proprement à venir, le Dasein est proprement *été*” M. Heidegger, *Être et temps*, Paris: Gallimard, 1986, p. 386.

37 “Quand elle dit « alors », la préoccupation s’exprime en attendant; quand elle dit « autrefois », elle retient; et elle apprésente quand elle dit « maintenant ». [...] Sans doute se tempère-t-elle toujours en s’unissant à l’attente et à la retention [...]” M. Heidegger, *Être et temps*, p. 473.

espacio³⁸ es, sobre todo, apertura al futuro y deseo del porvenir³⁹, pero siempre preocupados con el destino hacia la muerte del ser-ahí.

La diferencia en relación a Bergson es clara; es la diferencia entre la vida y la muerte, la libertad y la finitud, el *ekstase* temporal y el *élan vital*⁴⁰. Por eso, es preciso incluir una referencia a Levinas, el cual pretende precisamente superar el aislamiento del sujeto tanto en Bergson como en Heidegger, apelando a la intersubjetividad del tiempo. El tiempo del sujeto es un tiempo detenido, un tiempo regido por la sincronía. Esta es la crítica hecha a Bergson y a Heidegger. Según Levinas, es necesario un tiempo en movimiento, un tiempo diacrónico capaz de abrazar varias diacronías. Levinas privilegia dos imágenes intersubjetivas del tiempo: el tiempo de la relación paternal-filial, y el tiempo el diálogo. En ambos casos, no se trata ya de un tiempo del sujeto, sino del tiempo *entre* los sujetos, del encuentro de tiempos diferentes en el encuentro de otro que surge delante del mismo como apelo a la responsabilidad⁴¹. No obstante, según Yael Lin, el tiempo intersubjetivo de Levinas es todavía limitado, principalmente por la dificultad de pensar en un tiempo verdaderamente público y comunitario. Es en la propuesta de superación de esta dificultad que encontramos a

38 "Ce n'est pas que le temps soit lié à un lieu; mais la temporalité est la condition de possibilité pour que la datation puisse se lier à ce qui constitue un lieu de l'espace [...]. Le temps ne commence pas par être marié à l'espace, mais c'est l'« espace » prétendument à marier qui ne se rencontre que sur la base de la temporellité se préoccupant du temps" M. Heidegger, *Être et temps*, p. 484-485.

39 "La temporellité originale et propre se tempore à partir de l'avenir propre de telle sorte que, ouvrant l'avenir à ce qui n'a cessé d'être, elle éveille avant tout le présent" M. Heidegger, *Être et temps*, p. 389.

40 Cf. D. Wood, *Time after Time*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 64.

41 Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2004.

la liturgia. Lin recupera el lugar público de la oración y del culto, según Rosenweig, para articularlo con la “*illeidad*” de Levinas.

[...] [C]onsiderando el trazo de la *illeidad* como la alteridad requerida para la formación de un tiempo político colectivo que no subumbe a la estructura del tiempo, experiencias colectivas como la oración pueden servir de modelos para un nuevo modo de tiempo en que el individuo trasciende su propia existencia temporal singular y finita y se mueve en dirección a una existencia temporal común sin la eliminación de la alteridad⁴².

La oración comunitaria, es decir, la experiencia temporal litúrgica se caracteriza por la intersubjetividad. El recorrido filosófico de la crítica de la espacialización del tiempo (la modernidad) conduce al rito. Llegados aquí, es posible recuperar y re-trabajar los elementos epistemológicos, vitales y existenciales que aparecerán a lo largo del camino, como pistas de exploración litúrgica. Se trata fundamentalmente de redescubrir el tiempo como condición de posibilidad *intersubjetiva* del conocimiento, como forma de colocar el presente existencial del ser-para-la-muerte en relación con el pasado y el futuro de los otros, rechazándolo, por tanto, como ser-para-la-alteridad y como apertura que se realiza en la sucesión dinámica de la heterogeneidad pura.

42 “[...] by considering the trace of *illeity* as the alterity required for the formation of collective, political time that does not succumb to the totalizing structure of time, collective experiences like prayer can serve as a model for a new mode of time in which the individual transcends its own singular and finite temporal existence and moves toward a communal temporal existence without the elimination of alterity” Y. Lin, *The Intersubjectivity of Time. Levinas and Infinite Responsibility*. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2013, p. 149.

4. Pistas de exploración litúrgica

Las consideraciones que acabo de hacer, remiten a la forma que como las ciencias humanas y sociales abordan el rito. En este contexto, vale la pena referir a las perspectivas de Roy Rappaport, el cual aborda de forma renovada el proyecto socio-antropológico en torno al rito. En particular, precisamente lo que se refiere al tiempo ritual, Rappaport parte del supuesto de que el fundamento de “categorías” como el tiempo y el espacio no se encuentran sino fuera de la consciencia y también fuera de los organismos. En cuanto a las representaciones colectivas, las categorías tienen su fundamento en la sociedad⁴³. El rito gana así un lugar de relevo en relación con los fundamentos sociales de las categorías experimentales y cognitivas ligadas al tiempo. El rito es, además, la forma humana de construir el tiempo. Este necesita siempre ser construido y no basta las ocurrencias “naturales” para hacerlo. También son necesarias ocurrencias sociales. Ahora, una de las más perfectas de esas ocurrencias es el rito, identificándose, a veces sin más, que con la repetición.

| 35

[...] [A] través de la serie de rituales que las componen, las órdenes litúrgicas pueden recortar las duraciones indefinidas en periodos distintos y también pueden invertir esos periodos de significación [...] [Las] órdenes litúrgicas imponen forma a procesos para crear sucesión⁴⁴.

43 No obstante, Rappaport no descarta totalmente las estructuras *a priori*, al estilo kantiano: “The most defensible position to take is that individual experience and a priori structures, as well as social processes, participate, to a greater or lesser extent, in the establishment of grounds of thought, even when it is recognized that those grounds of thought are and must be held in common by collectivities” R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1999, p. 175.

44 “[...] [T]hrough the series of rituals comprising them, liturgical orders can sever seamless durations into distinct periods and can also invest those periods with significance [...] [L]iturgical orders impose form on processes to

El rito está así, en el origen del tiempo “mundano”, en la medida en que crea un tiempo “fuera del tiempo”. El intervalo ritual organiza y configura el tiempo mundano, discriminando y dando significación a sus diferentes periodos⁴⁵. La repetición ritual de aquello que permanece y nunca cambia, permite que se entre en relación con el tiempo del movimiento constante. Esta perspectiva da paso a los tres aspectos temporales fundamentales del rito, según Rappaport: la dimensión secuencial, la dimensión sincrónica o simultánea y la dimensión jerárquica.

a) Dimensión secuencial

La dimensión secuencial se refiere a los diferentes ciclos rituales. En el caso de la liturgia cristiana, el ciclo más importante es, sin duda, el ciclo dominical, mas este se articula hoy con los ciclos temporales (Cuaresma-Pascua; Adviento-Navidad) que configuran el ciclo anual (Año litúrgico), el cual incluye también un ciclo festivo (fiestas del Señor, de la Virgen de los Santos). Por otro lado, tenemos también los ciclos diarios, formando ciclos de oración (Liturgia de las Horas) que acompañan las fases de la jornada (mañana, tarde, noche).

Los ritos de pasaje, a nivel más personal, también revelan una dimensión secuencial. En este sentido, el bautismo es el primer gran pasaje que determina el “antes” de la conversión e introduce paulatinamente la dinámica de la fe, juntándose en unidad secuencia introductoria a la Confirmación, y a la primera Eucaristía. Más ampliamente, los varios sacramentos (matrimonio,

make sucession” R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, p. 178-179.

45 “In distinguishing periods from each other liturgy cannot help but distinguish periods as a class from the intervals separating them as a class” R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, p. 181.

orden, así como ciertos sacramentales: bendición, consagración, instituciones) van dando forma a la vida de los cristianos, hasta el momento de la muerte, el cual es a su vez, ritualmente marcado por los últimos sacramentos (en su propia sucesión: unción-penitencia-viático) y por los ritos fúnebres.

b) Dimensión sincrónica

La dimensión sincrónica o simultánea se refiere al intervalo ritual, o sea, al tiempo “fuera del tiempo” que el rito representa⁴⁶. Este tiempo analógico corresponde al “entre” insustancial e informal de la situación contra-estructural que caracteriza a *communitas* según Víctor Turner. El intervalo ritual puede basarse en la aceleración o en la reducción de la velocidad del tiempo; lo que supone frecuencias del tiempo orgánico y el cósmico, el tiempo rápido de los movimientos corporales (como los pálpitos del corazón o la respiración) y el tiempo lento de los ciclos cósmicos (día, año, estaciones). De acuerdo con Rappaport, esto implica la eternidad y tal vez la misma inmortalidad. La eternidad puede ser concebida como repetición infinita, sin embargo, hay un sentido aún más profundo de lo eterno, no como repetición interminable, mas como la pura duración sin sucesión de aquello que no es precedido ni sucedido, que “ni viene, ni pasa”, pero siempre fue y será. En el ritual, se retorna siempre a aquello que nunca cambia, aquello que es meticulosamente repetido en cada *performance*⁴⁷. En lo que se refiere a la liturgia cristiana, tenemos aquí una

| 37

⁴⁶ Rappaport describe esta dimensión a partir del tiempo analógico

⁴⁷ “[...] there is a yet more profound sense of the eternal, not as endless repetition, but as the sheer successionless duration of that which is neither preceded nor succeeded, which is “neither coming nor passing away,” but always was and always will be. In ritual one returns ever again to that which never changes, to that which is punctiliously repeated in every performance” R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, p. 231.

perspectiva que permite retomar la cuestión del *ephapax* de la muerte de Cristo en relación al “cada vez” en que la comunidad celebra la eucaristía. El mismo aspecto puede ser abordado desde el punto de vista del *hoy* eterno de la salvación y de los tiempos cíclicos (fiesta, oración). A pesar de esto, el intervalo ritual también es el tiempo de revelación y de fe (como en el caso de los discípulos de Emaús o de Tomás), el tiempo de la consagración, es decir, el tiempo de la instauración del “ser-en-Cristo” (Rm 6, 3, 8), como tiempo único e irrepetible, por lo menos a nivel personal.

c) *Dimensión jerárquica*

Basado en la diferencia entre la vocación analítica del lenguaje y el carácter simbólico del *performance*, Rappaport discierne cuatro niveles de reglas rituales.

38 |

- i. “Postulados sagrados absolutos” (*Ultimate Sacre Postulates*): son las afirmaciones fundamentales sustentadas por la acción ritual y que se transforman en síntesis doctrinales o confesiones de fe. Por ejemplo, la fe en Dios Creador está íntimamente ligada al Sabbath. De la misma forma, el alcance redentor de la muerte de Cristo se comprende a la luz del significado más profundo del sacrificio (He 9, 13-14).
- ii. “Axiomas cosmológicos”: el rito acompaña y subraya los movimientos cósmicos, mismos que son “santificados” (esto es, que se vuelven imperativos sociales) cuando son puestos en relación con los Postulados Sagrados Absolutos. El Sabbath judío se relaciona con los ritos lunares. El Domingo cristiano, día en el cual se celebra también la Pascua, se abre a un criterio solar, el cual se ve confirmado por la fecha fija de Navidad y, más concretamente, por la estabilidad que esta fecha produce en la configuración del Año litúrgico. En

un periodo más corto, los axiomas cosmológicos permiten el establecimiento de una correlación semántica entre las fases del día y los eventos salvíficos (por ejemplo, la mañana como hora de la resurrección).

- iii. Reglas de comportamiento: los axiomas cosmológicos inspiran reglas de conducta social que se desenvuelven e instituyen ritualmente, tanto en el tiempo mundano como en el tiempo fuera del tiempo del rito. La presidencia de la liturgia católica por un ministro ordenado célibatario proporciona un ejemplo evidente de esto. En la Iglesia Católica, presidir y celebrar *in persona Christi* impone una forma muy específica de relaciones sociales.
- iv. Apropiaciones externas: el rito no cristaliza solamente ideas sagradas y cosmológicas, también lo hace con esquemas de comprensión que se encuentran en todo el mundo. El rito asume así, características y capacidades adaptativas, permitiendo la relación de los individuos y de los grupos con el mundo y la naturaleza. Por ejemplo, las comunidades cristianas del hemisferio sur que celebran todavía una liturgia influenciada por la cosmovisión europea, sufren los efectos de esa cosmovisión sobre la liturgia sin poder apropiarse de aspectos de sus propias cosmovisiones.

La propuesta de Rappaport es de gran importancia también en el ámbito teológico y litúrgico⁴⁸. No obstante, falta aún enfrentar la cuestión principal: ¿será que la liturgia confirma que el tiempo es superior al espacio? Cualquier espacio puede transformarse

48 El riesgo en el ámbito de la teología litúrgica es abordar la cuestión solo del punto de vista de la dimensión secuencial, ignorando la dimensión sincrónica y la dimensión jerárquica. Para el estado del arte, cf. G. Bonaccorso, "Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica": *Rivista Liturgica* n. 72 (1990), p. 359-386.

en espacio sagrado y asumir el carácter cósmico central. En algunos casos, presentes también en el cristianismo, basta que se comience a ejecutar el rito para que el espacio sea ritualmente consagrado. Aunque después de terminado el rito, el lugar pierda su cualidad sagrada, por lo menos durante la acción ritual, el lugar coincide con el centro. Aparentemente, lo mismo no acontece con el tiempo⁴⁹.

40 |

El rito establece y determina sus propios tiempos, creando así los ciclos de las conmemoraciones sagradas y los símbolos de renovación. En el caso del cristianismo, la Navidad es siempre el día 25 de diciembre; el día de la Eucaristía y de la Iglesia por excelencia es el Domingo, en conmemoración de la Resurrección (ejemplo de un Postulado Sagrado Absoluto santificando al mismo tiempo un axioma cosmológico y un comportamiento social). Los sacramentos deben ser celebrados en el “tiempo oportuno” (¿uniendo la baja frecuencia cósmica y la alta frecuencia orgánica?). Los diferentes momentos de la oración comunitaria deben ser celebrados según el criterio de *veritas horarum*. De este modo, la oración es también el tiempo de la oración (aquí, los axiomas cosmológicos reaparecen como reglas de comportamiento ritual y social). El rito acontece en el tiempo ritualmente establecido, esto es, cuando el tiempo propicio “llega”. Así, teniendo en cuenta la maleabilidad del espacio ritual y del determinismo del tiempo ritual, podría considerarse que el espacio es superior al tiempo, y no al contrario, ¿será cierto esto?

Podemos, en este sentido, considerar la pesquisa de Jonathan Z. Smith sobre la importancia del espacio para la acción ritual.

49 Eliade considera que, tal como el espacio sagrado, también el tiempo sagrado puede ser alcanzado, “poco importa cuándo y por quién” M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot, 1987, p. 333-334; sobre el espacio, cf. p. 319.

Smith revisa las tesis de Eliade sobre el centro, pretendiendo encontrar nuevas formas de concebir el espacio en el estudio de la religión⁵⁰. Smith se enfoca en dos estudios de caso: los mitos de los Tjilpa australianos y el tiempo de Jerusalén. El primer caso pone en cuestión la idea del centro, en tanto que la topografía sagrada de los Tjilpa es antes que todo un itinerario, un memorial en movimiento. En el caso del templo, Smith no considera solo una ideología ligada a su construcción, también un fenómeno de la espiritualización del tiempo, luego de su destrucción, es decir, su “substitución”. Uno de los principales supuestos de Smith brinda lugar a nuestra interrogante. De hecho, según el autor,

[...] es en la distinción en la experiencia social de la cualidad del tiempo que está en el origen de la dicotomía espacial absoluta de lo sagrado y de lo profano, la cual, a su vez, genera las demás cualidades cognitivas en las que la intelección se basa⁵¹.

La importancia de este presupuesto aparece cuando Smith se concentra sobre la inversión litúrgica cristiana en Jerusalén, a partir del siglo IV. Por primera vez, era posible celebrar los acontecimientos de la vida de Cristo en el mismo lugar en que ellos habían ocurrido. “en Jerusalén, el cuento, el rito y el lugar podían coincidir”⁵². Así, la peregrina Egéria pudo visitar los

50 Cf. J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago - London: The University Of Chicago Press, 1987, p. 10.

51 “[...] it is a distinction in the social experience of the quality of time that stands at the origin of the absolute spatial dichotomy of sacred and profane, which, in turn, generates the other cognitive dualities on which intellection rests” J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, p. 40.

52 “In the Christian Jerusalem of the fourth century, gesture and story could be brought together in a unique fashion. Any homiletician of modeste accomplishment and learning could develop the typology: ‘After these things you were led to the holy pool of divine baptism, as Christ was carried from the Cross to the Sepulchre,’ but no one, except a Cyril in Jerusalem, could the

diferentes lugares santos, orientada por la lectura de los textos sagrados. En cada *locus*, el pasaje bíblico correspondiente era leída y comentada. Mas Egéria daba testimonio también de los inicios de un *ordo* litúrgico temporalmente organizado y jerarquizado, en que todo debe ser hecho de acuerdo con el lugar, la costumbre y la fecha.

En nuestra perspectiva, lo que es importante a propósito de ese desarrollo, es que este provocó la superposición de un sistema temporal y de un sistema espacial. De hecho, la intercalación fue más compleja que eso, pues dos sistemas temporales fueron fundidos: un sistema esencialmente a-histórico de salvación (los rituales arcaicos del Día del Señor, la Pascua y el Pentecostés) con un sistema histórico de conmemoración, memoria, recuerdo (el año cristiano, de la Epifanía a la Pascua, los días de los santos). No fue Rima, sino Jerusalén, que creo esa doble innovación⁵³.

42 |

Esta yuxtaposición de tiempo y lugares, de mitos y de narrativas “históricas” (narrativas referentes a eventos efectivamente acontecidos en un determinado lugar) solo es posible en Jerusalén y en la Tierra Santa. Solo ahí podemos celebrar el bautismo de Cristo en las márgenes del río Jordán o conmemorar su pasión subiendo hasta el Gólgota. Jerusalén permitió el desenvolvimiento

add, ‘from the Cross to the Sepulchre which is before our eyes.’ In Jerusalem, story, ritual, and place could be one” J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, p. 86.

53”From our perspective, what is important about this development is that it brought about the overlaying of a temporal system and a spatial system. In fact, the intercalation was more complex than that, for two temporal systems were fused: an essentially ahistorical system of salvation (the archaic rituals for the Lord’s Day, the Pascha, and Pentecost) with a historical system of commemoration, memorialization, and recollection (the Christian year, from Epiphany to Easter; the Saint’s Days). It was not Rome but Jerusalem that crafted this double innovation” J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, p. 92-93.

de un ciclo ritual basado en la coincidencia espacial, pero fuera de la Ciudad Santa solo es posible celebrar el tiempo, o sea, el día y la hora de la conmemoración, y ya no en el mismo lugar en que se dio el evento celebrado. Así, el sistema de correlación lugar/pasaje bíblico/día puede ser implantado y reproducido en otras regiones, a pesar de haber perdido la referencia espacial concreta. “Es a través de estructuras de temporalidad, ritualizadas, que la unidad y la particularidad del espacio son superadas”⁵⁴. Así, en el rito, el tiempo supera al espacio y cualquier lugar puede transformarse en centro cósmico, de la misma forma en que se facilita el acceso al “tiempo sagrado” en todo el tiempo.

La ritualización del tiempo constituye un orden de tercer grado frente al orden de la subjetividad y el del movimiento trágico, un orden simbólico compuesto por narrativas y signos que configuran un tiempo y un espacio humanamente significativo, un orden de mediación que “temporaliza” el tiempo⁵⁵. Pierre Gisel explicita así el supuesto ritual temporal de la teología de la creación. Mas el tiempo como mediación también permite explicitar el supuesto ritual de la escatología cristiana. Según Moltmann, para dar un ejemplo nada más, el “fin” del tiempo y del espacio no corresponde a una aniquilación, sino más bien a

54 “It is through structures of temporality, as ritualized, that the divisiveness and particularity of space are overcome” J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, p. 94-95.

55 “Ordre tiers, parce que ne faisant corps ni avec l'événement pur, éprouvé en subjectivité et lourd de nouveautés possibles, ni avec le pur déroulement cosmique, à distance et devant être objet de régulations archaïques ou archétypales. Pour l'homme, le temps – comme les choses – ressortit à un ordre qui présente son propre déploiement : l'ordre que dessinent, que donnent et que ne cessent de reprendre ces récits, ces signes divers et ces œuvres de parole qui configurent le monde et qui proposent justement à l'homme un espace et un temps signifiants. [...] On pourrait dire que « le » temps (insaisissable) doit être « temporalisé » [...]” P. Gisel, « Temporalité et création » : Leuba (dir.), *Temps et eschatologie*, 1994, p. 207.

una realización plena muy particular. La creación que es posible por el distanciamiento de Dios, acogerá en su propio seno la divina presencia. En otras palabras, el fin del tiempo y del tiempo consistirá en la perfecta realización del *sabbat* y de la *shekinah*. “El *sabbat* es la *shekinah* de Dios en el tiempo. La *shekinah* es el *sabbat* de Dios en el espacio” (MOLTMANN, 2000, p. 343)⁵⁶. Es posible parafrasear a Moltmann y afirmar (con Rappaport) que el intervalo ritual es la eternidad del tiempo, un tiempo fuera del tiempo, así como reconocer (con Eliade) en cada templo el centro de tangencia entre la eminencia y la trascendencia, postulando (con Smith) que tal es posible cuando el rito se apoya sobre un sistema temporal de conmemoración que lo “desespacializa”.

Moltmann considera el fin de la orden de las mediciones como la realización plena e inmediata de la presencia de Dios en la nueva creación⁵⁷. Lo que quiere decir que la escatología depende de la temporalización ritual del tiempo, tal como Gisel reconoce a propósito de la creación. Así en la fiesta de la alegría eterna, el propio espacio será la *shekinah* y el tiempo el *sabbat*. Los

⁵⁶ “Le sabbat est la *shekinah* de Dieu dans le temps. La *shekinah* est le sabbat de Dieu dans l’espace” J. Moltmann, *La venue de Dieu*, Paris: Cerf, 2000, p. 343.

⁵⁷ “L’histoire des inhabitations de Dieu dans le peuple et dans le Temple, en Christ et dans l’Esprit Saint, pointe en direction de son achèvement dans l’inhabitation universelle de la gloire de Dieu et de sa révélation : « Toute la terre est remplie de sa gloire » (Is 6, 3). Par le processus historique de l’inhabitation et son achèvement eschatologique, le vis-à-vis dans la distance du Créateur dans son *rappor*t à sa création devient la présence intérieure de Dieu *dans* sa création. À la présence extérieure de Dieu *au-dessus d’elles* vient s’ajouter la présence intérieure de Dieu *en elles*. À la transcendance du Créateur par rapport à sa création vient s’ajouter l’immanence de son inhabitation dans sa création. De ce fait, la création toute entière devient la *maison* de Dieu, le *temple* dans lequel Dieu peut habiter, le *foyer* où Dieu peut trouver son repos. Toutes les créatures ont part de façon directe et sans médiation à sa gloire qui inhabite, et elles y sont elles-mêmes glorifiés” J. Moltmann, *La venue de Dieu*, p. 369.

cristianos todavía no poseen completamente esta alegría, mas ya la experimentan en la alegría pascual, de tal forma que

[...] la vida es “transfigurada” desde ahora y se torna una *vida festiva*. Al mismo tiempo que la alegría, la música y la imaginación entran en esta vida, de modo que no es apenas vida vivida, mas también vida que gana forma y se exprime. La vida, entonces, no es apenas realizada (*hergestellt*), mas también representada (*dargestellt*) delante de Dios y delante de los hombres⁵⁸.

Una vida “representada” delante de Dios y de los hombres y no solo “vivida”, corresponde a la vida “más allá del día”, que Moltmann había contrapuesto a la esperanza inminente de Bloch. Se hace así explícito el supuesto ritual de la esperanza cristiana, concretizando en la casi identidad entre la alegría pascual -que anima no solo cada celebración eclesial, mas también el dispositivo temporal completo del Año litúrgico con sus diversos ciclos (diarios, temporales, festivos) - y la alegría escatológica.

| 45

Conclusión

Desde mi apreciación del principio de primacía temporal formulado por el Papa Francisco, subrayé la necesidad de fortalecer la referencia a la liturgia para calibrar la acentuación del futuro y del aspecto ético, sin perdernos. Considerando las perspectivas de Cullmann, se confirma la importancia de la liturgia y de los sacramentos para una comprensión cristiana del tiempo

58 “[...] la vie est « transfigurée » dès maintenant et devient une *vie festive*. En même temps que la joie, la musique et l’imagination entrent dans cette vie, si bien qu’elle n’est pas seulement vie vécue, mais également vie que prend forme et qui s’exprime. La vie, alors, n’est pas seulement réalisée (*hergestellt*), mais également représentée (*dargestellt*) devant Dieu et devant les hommes” J. Moltmann, *La venue de Dieu*, p. 401.

que no se reduzca al tiempo lineal. El breve recorrido filosófico vino al encuentro de este aspecto, dejando ver la pertinencia de la superioridad del tiempo en relación al espacio. No obstante, el principio del Papa Francisco encuentra su confirmación en el ámbito de la ritualidad, como dispositivo que “temporaliza” el tiempo.

El aspecto que salta a la vista es el de las torsiones y distorsiones temporales que caracterizan al rito, más allá de la ordenación y delimitación de los periodos y fases. La experiencia humana parece requerir la diversidad temporal, a veces hasta la simultaneidad en la heterogeneidad, basada en la posibilidad de acelerar, ralentizar, mover y detener el tiempo, así como en la posibilidad de salir y entrar en tiempos diferentes.

46 |

Cuando el Papa Francisco dice que la Iglesia “siempre sabe festejar” (EG, 24), él abre una posible corrección de la concepción lineal del tiempo, así como de la acentuación de la ética y de la evangelización. Sin embargo, la posibilidad es muy discreta, pudiendo ser silenciada precisamente por la lógica espacial que comanda todavía cierta reflexión teológica y cierta acción pastoral, centradas caso exclusivamente en la cuestión de cómo conservar y ampliar los espacios propios, para partir a la conquista de nuevos territorios. En este contexto, corresponde a la teología litúrgica llevar a la Iglesia a salir de la lógica de la espacialización, para abrazar el dinamismo de los procesos rituales cristianos de forma que la vida no sea apenas realizada, sino también representada, es decir, celebrada.

Es cierto que la liturgia también recorre al espacio, el cual se transforma en verdadera metáfora de la propia Iglesia. Pero esto quiere decir que la importancia de la iglesia-edificio reside en la superación de su espacialidad, para que, “cada vez” que la Iglesia-

comunidad ahí se reúne, participe del *ephapax*, de los *kairoi* y de la *oikonomia* de Cristo y de todos los Santos que integra a su Cuerpo.

En la eucaristía, se participa del *ephapax*, del sacrificio único realizado en la Cruz. La eucaristía es, pues, la repetición ritual que confirma la singularidad del evento de la muerte de Cristo, así como su unión a la totalidad del misterio de Cristo. El *kairós* de la Cruz se une a los *kairoi* de la Pascua y de la Escatología, mas también a los *kairós* de la existencia histórica de Cristo. Los *kairoi* de Cristo culminan en el *ephapax*; este los incluye a todos. Por eso, la eucaristía es el *pivot* del ciclo de los ciclos que es el Año litúrgico; por eso, este aparece también como la figura circular de la *oikonomia* divina. Es por la misma razón que los sacramentos derivan de la eucaristía y conducen a ella, agregando las demás celebraciones litúrgicas al mismo dinamismo. La liturgia es la prueba viva de que el tiempo es superior al espacio. Con respecto al Papa Francisco, es necesario alertar sobre el peligro de la espacialización: “aquí no es costumbre”, “aquí se hace así”, “allá es que se celebra bien”, “ahí no saben nada de liturgia”. En contrapartida, las consecuencias pastorales de la temporalización ritual son innumerables, pero se vinculan todas en la disponibilidad para la hora del rito, acogido como la hora de Cristo y no como una actividad más para “matar el tiempo”. En el primer caso, el tiempo del rito “llega”. El rito no tiene hora solo para comenzar porque nace para la vida. En el segundo caso, el rito ya tiene hora para terminar: muere en su nacimiento. En el primer caso, el intervalo ritual delimita y diferencia los tiempos, dándoles cualidad humana y *kairológica*; en el segundo, el intervalo ritual es delimitado por los quehaceres en este mundo que pasa.

“Llega la hora, ya estamos en ella” (Jn 4,23). Un lector atento percibirá que, ya en el texto evangélico, la hora del verdadero culto espiritual y la hora de la Cruz, son el mismo y único *kairos*. ¿Por qué sería diferente en el tiempo de la Iglesia?

Referencias bibliográficas

- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1927.
- Bloch, E., *Le Principe Espérance. Tome I, Parties I, II, III*. Paris: Gallimard, 1976.
- Bonaccorso, G., "Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica": *Rivista Liturgica* n. 72 (1990), p. 359-386.
- Bordoni, M., *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1965.
- Cullmann, O., *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchatel – Paris: Delachaux & Niestlé, 1966a.
- Eicher, P., « Temporalisation de l'éternité. Le Seigneur du temps et l'origine de la modernité »: Leuba (dir.), *Temps et eschatologie*, 1994, p. 215-234.
- Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot, 1987, p. 333-334; sobre el espacio, cf. p. 319.
- Geffré, C. J., « Les sacrements et le temps » : *La Maison-Dieu* n. 65 (1961), p. 96-108.
- Gisel, P., « Temporalité et création » : Leuba (dir.), *Temps et eschatologie*, 1994, p. 207.
- Guardini, R., *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, Paris: Cerf, 2010.
- Heidegger, M., *Être et temps*, Paris: Gallimard, 1986.
- Kant, E., *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, 1944.
- Karsz, S., « Le temps et son secret en Amérique Latine »: *Le temps et les philosophies. Études préparées pour l'UNESCO*. Paris: Payot - Les Presses de L'UNESCO, 1978, p. 167.
- Levinas, E., *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2004.
- Lin, Y., *The Intersubjectivity of Time. Levinas and Infinite Responsibility*. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2013.
- Moltmann, J., « Le 'principe espérance' et la 'théologie de l'espérance'. Un débat avec Ernst Bloch »: J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, Paris: Cerf, 1970.
- Moltmann, J., *La venue de Dieu*, Paris: Cerf, 2000.
- Mouroux, J., « Structure spirituelle du présent chrétien » : *Recherches de Science Religieuse* n. 44 (1956), p. 5-24.

- Papa Francisco, Encíclica *Lumen Fidei*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html (consultado en línea: 14-11-2018).
- Papa Francisco, Exortação apostólica *Amoris Laetitia*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#_ftn3 (consultado en línea el 14-11-2018).
- Papa Francisco, Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#O_tempo_%C3%A9_superior_ao_espa%C3%A7o (consultado en línea 14-11-2018).
- Rappaport, R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1999.
- Smith, J. Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago - London: The University Of Chicago Press, 1987.
- Strotmann, T., « Le Christ et le temps » : *Irénikon* n. 21 (1948), p. 395-410.
- Wood, D., *Time after Time*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.