

“Tinieblas del tiempo”

El fin de la noche y de la temporalidad a partir de interpretaciones medievales del Apocalipsis*

CLOVIS SALGADO GONTIJO**

RECIBIDO: 28-10-15. APROBADO: 21-07-16

RESUMEN: El Apocalipsis describe el “Paraíso definitivo” como un ambiente del cual estarán del todo suprimidas ciertas “realidades” que integran la existencia presente. Entre ellas se encuentra el periodo nocturno, cuya abolición ha sido conectada, a lo largo de la Edad Media, con la supresión del tiempo, inferida de cierta interpretación del Ap 10,6. Al partir de la recepción medieval del Apocalipsis, este artículo pretende analizar en qué medida los supuestos fines de la noche y del tiempo pueden asociarse, sea por elementos presentes en las propias fuentes bíblicas, sea por estructuras comunes del imaginario y de la percepción.

PALABRAS CLAVE: Paraíso, experiencia nocturna, temporalidad, imaginario cristiano medieval.

“Darkness of Time”: The End of the Night and of Temporality from the Medieval Interpretations of the Book of Revelation

ABSTRACT: The book of Revelation describes the “final Paradise” as an environment in which certain “realities” of the present existence will be suppressed, among them, night time, whose abolition has been related throughout the Middle Ages to the suppression of time—inferred from certain interpretation of Rev 10:6. Based on the medieval reception of Revelation, this article intends to analyze to what extent the supposed end of the night and of time can be associated, either by the elements found in the biblical sources or by the common structures of imaginary and of perception.

KEY WORDS: Paradise, Nightly Experience, Temporality, Christian Imaginary, Medieval.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Salgado Gontijo, Clovis. “‘Tinieblas del tiempo’ el fin de la noche y de la temporalidad a partir de interpretaciones medievales del Apocalipsis”. *Theologica Xaveriana* 182 (2016): 471-495. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-182.ttfnti>

* Artículo de reflexión vinculado a la investigación doctoral del autor, motivado por el curso “Palabras e imágenes: del Paraíso al fin de los tiempos”, orientado por la doctora María Eugenia Góngora, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

** Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, Santiago; residente de posdoctorado de la Escuela de Música de la Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil. Profesor asistente de la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte, Brasil. ORCID.ORG/0000-0002-8176-5990. Correo electrónico: clovisalgon@gmail.com

Introducción

¿A partir de qué imágenes se podría evocar el Paraíso definitivo? La “morada de los bienaventurados” debe concebirse como un ambiente ideal y perfecto, pues ella también es, de cierto modo, la morada de Dios. Así, representar la casa de la divinidad y de los individuos justos implica un desafío: ¿Cómo describir, con imágenes terrenales, un “espacio” trascendente?

Al presentar la “nueva Jerusalén”, que se asimilará más tarde a la idea de Paraíso¹, el libro de Apocalipsis representa tal trascendencia no solo por atributos positivos, como el brillo de las piedras preciosas que adornan la edificación santa y la intensa luz divina que inunda la ciudad, sino también por una serie de negaciones que implican una diferencia radical en relación a la existencia presente. En el “Paraíso último”, ya *no* existirán:

- La muerte, el llanto, el clamor y el dolor (Ap 20,14; 21,4), las necesidades físicas y las aflicciones (Ap 7,16).
- La suciedad moral (Ap 21,27) y las maldiciones (Ap 22,3).
- El templo (Ap 21,22) y la distancia espacial entre el ser humano y Dios (Ap 21,3).
- La primera tierra, el primer cielo y el mar (Ap 21,1), el Sol y la luna (Ap 21,23; 22,5), la noche (Ap 21,25; 22,5).

Según la recepción medieval de Apocalipsis, el estado permanente en que se encontrará la “nueva Jerusalén” también incluye el fin de la temporalidad, apoyado en Ap 10,6. Si el juramento del ángel, de que “el tiempo no sería más”, debe ser comprendido en la actualidad como sinónimo de que “no habrá prorrogación”, es decir, de que el plazo para el cumplimiento del plan de Dios ya está establecido², para muchos autores de la Edad Media tal juramento fue interpretado como la superación de los cambios temporales en favor de una inmersión en la eternidad.

En la literatura medieval, esta particular comprensión de la proclamación del ángel apocalíptico pudo entrelazarse con algunos de los otros fines anunciados, de modo especial, con el fin del periodo nocturno. Sin embargo, si es obvia la superación de la muerte y de las oscilaciones anímicas en un ambiente regido por la estabilidad

¹ Según Jean Delumeau, “la palabra ‘Paraíso’, que hasta el siglo VI al menos, e incluso más tarde todavía, no designaba más que al jardín del Edén, fue poco a poco significando el lugar de la felicidad eterna” (Delumeau. *Historia del Paraíso*, III. ¿Qué queda del Paraíso?, 48).

² Prigent, *O Apocalipse*, 180-181.

y la permanencia, por un lado, por otro, es menos evidente por qué la supresión de la temporalidad se conjugaría con la supresión de la noche.

¿En qué medida un “espacio” sin noche podría representar lo “sin tiempo”? ¿Estaría fundamentada la supresión de la noche por algún “parentesco” entre lo nocturno y la temporalidad? ¿Estaría el fin del tiempo vinculado más estrechamente con el fin de la noche que con los demás fines que caracterizan la “ciudad celestial”?

A fin de examinar estos interrogantes, utilizaremos como punto de partida algunas descripciones medievales de la morada celestial, que –al presentar de modo simultáneo los fines de la noche y de la temporalidad– nos conducirán a los pasajes bíblicos referentes tanto a la supresión (Ap 21,25; 22,5) como a la creación del fenómeno nocturno (Gn 1,4-5. 14-19).

En un segundo momento, intentaremos identificar, bajo otra clave de lectura, fundada en las estructuras comunes del imaginario y de la percepción, qué motivos podrían apoyar la aproximación medieval entre la noche y el tiempo. Este análisis, que tendrá como punto de apoyo a autores como Gilbert Durand, Mircea Eliade y Vladimir Jankélévitch, recurrirá en algunos momentos a otras matrices religiosas, que –como la mentalidad cristiana medieval– también sostienen el parentesco estudiado.

La aproximación entre el fin de la noche y el fin del tiempo en el imaginario medieval

El anuncio de que “el tiempo no sería más” y el fin de la noche son presentados en distintos momentos del texto apocalíptico. El primero es mencionado en el capítulo décimo, “antes” de las siete plagas, del *quiliasmo* y del juicio. El segundo se establece solamente en el final de la revelación (Ap 21–22) cuando, cumplidas todas las ocurrencias escatológicas, el visionario *ve* y describe “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21,1).

Sin embargo, el imaginario medieval no respetó muchas veces esta distancia textual entre el fin del tiempo y el fin de la noche, verificada en la fuente de sus representaciones del “Paraíso definitivo”. Así revelan algunos textos citados por Jean Delumeau en *¿Qué queda del Paraíso?*, como el *Hymnus gloriae paradisi*, de San Pedro Damiano, y *Le roman de la rose*, de Guillaume de Lorris y Jean de Meung. En ellos, el fin del tiempo, además de presentarse explícitamente en el contexto de la descripción de la “nueva Jerusalén”, se pone en especial relación con la extinción de la noche:

La luna, el Sol y el curso de las estrellas no conocen alternancia. *Aquí no hay noche ni tiempo*. El día es continuo.³

³ San Pedro Damiano, *Hymnus gloriae paradisi*, citado por Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 206.

...el cordero es la luz sin ocaso de la ciudad feliz [la Jerusalén celestial]. La noche y el tiempo han desaparecido. El día es continuo y los santos resplandecen como un sol brillante.⁴

Sobre el recinto paradisíaco reina una luz que “envía la noche al exilio”, un día que dura por toda la eternidad, sin fin ni comienzo [...] sin salvar ningún signo del cielo, ni grado, ni minuto, ni fracción alguna en la que se puede dividir la hora.⁵

También Hildegard de Bingen, en su lectura del Apocalipsis, comprende que –en el momento final– la noche y el tiempo “morirán” simultáneamente:

Pero ya no será así cuando muera el tiempo: entonces habrá sido disipada la sombra de la noche, su lóbrega oscuridad no surgirá ya más; pasado este tránsito, no serán necesarias las lámparas que encienden los hombres para desvanecer las negras sombras, ni el curso del Sol señalará el umbral de la noche, tiempo de la calígne; habrá un día imperecedero: el Señor de todos alumbrará con su claridad divina, a la que no oscurece mudanza alguna, a cuantos en el mundo huyeron, por su gracia, de las tinieblas.⁶

Cabe ahora verificar a partir de qué elementos presentes en la fuente apocalíptica el imaginario medieval pudo insertar el fin del tiempo al lado del fin de la noche, en sus construcciones del “Paraíso definitivo”. Para ello será necesario recurrir a los dos pasajes en que el Apocalipsis anuncia el fin de la noche:

La ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen en ella; porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera. Y las naciones que hubieren sido salvas andarán a la luz de ella; y los reyes de la Tierra traerán su gloria y honor a ella. Sus puertas nunca serán cerradas de día, *pues allí no habrá noche* (Ap 21,23-25) / *No habrá allí más noche*; y no tienen necesidad de luz de lámpara, ni de luz del Sol, porque Dios el Señor los iluminará; y reinarán por los siglos de los siglos. (Ap 22,5)

Aunque los dos anuncios del fin de la noche no incluyan una referencia explícita al fin del tiempo, es posible localizar en los pasajes citados un importante indicio de que la “nueva Jerusalén” no se encontraría sujeta a la temporalidad, tal cual la vivimos en el “tiempo” presente. La exclusión del Sol y de la luna del “cielo” de la “santa ciudad” (Ap 21,2), o al menos la exclusión de sus movimientos y de la alternancia entre ellos indicaría el fin del cambio entre los periodos del día y simbolizaría la superación de la percepción y medición de la temporalidad.

⁴ Ibid., 220-221.

⁵ Referencia a *Le roman de la rose* de Guillaume de Lorris y Jean de Meung (ibíd., 40).

⁶ De Bingen, *Scivias: conoce los caminos*, 12a. visión, 486.

Tales aspectos están coincidentemente presentes en los tres pasajes medievales citados, que también comprenden la desaparición de las lumbreras del “cielo” de la “santa ciudad” como una señal del fin del tiempo.

Según Hildegard, el fin del curso solar se asociaría directamente con la configuración de un nuevo orden no sometido a la temporalidad, en el cual “no oscurece mudanza alguna”. Para San Pedro Damiano, el cambio en la configuración celeste representa el “fin de la alternancia”, el fin de nuestra experiencia cíclica del tiempo. Es a partir de esta supresión del ciclo que se vuelve posible pensar, por medio de imágenes, un “día continuo” o “imperecedero”, como lo describe Hildegard.

Ya el pasaje de *Le roman de la rose* postula la dependencia de la medición temporal a los “signos” celestes. Sin ellos, las principales unidades de tiempo, el día, el mes y el año –basadas en la observación de la trayectoria solar, del ciclo lunar y de las posiciones del Sol naciente– perderían su condición de posibilidad.

Por tanto, el fin de las lumbreras celestes parece acarrear una importante consecuencia, también relacionada con el fin de la noche: la naturaleza plasmada en la creación es transformada, sobrepasada por una segunda naturaleza, que se constituirá en el “fin de los tiempos”. Cabe notar que este cambio se vincula a la pérdida de la utilidad originaria de algunas realidades naturales en el contexto del “Paraíso definitivo”. Se infiere esta idea del primer relato de la creación presentado por el libro del Génesis, donde las funciones del Sol y de la luna para la vida terrenal se establecen en los siguientes términos:

Dijo luego Dios: Haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche; y sirvan de señales para las estaciones, para días y años, y sean por lumbreras en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la Tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la Tierra, y para señorear en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana el día cuarto. (Gn 1,14-19)

Este pasaje, confrontado con las supresiones anunciadas por el Apocalipsis, comprueba la íntima relación existente entre la supresión (en un ambiente más que luminoso) del Sol y de la luna, por un lado, y la supresión de la noche, por otro. Extinguidas las horas nocturnas, las lumbreras “mayores” pierden su primer “paraqué”: separar los momentos que constituyen la estructura binaria de la jornada, originariamente establecida por la oscilación entre la luz y la absoluta oscuridad, denominada “noche” en el primer día de la creación (Gn 1,3-5).

El segundo “para-qué”, íntimamente asociado al primero, se refiere a la función de las lumbreras celestes como marcadores del tiempo. En una dimensión concebida como atemporal, el Sol y la luna pierden, una vez más, su finalidad⁷. Es interesante notar que estos aparecen en el Génesis como “señales” no solo “para días y años”, sino también “para las estaciones”. ¿Estaría la oscilación entre las estaciones igualmente abolida del escenario del “Paraíso definitivo”?

El Apocalipsis no contesta directamente esta pregunta. Sin embargo, algunos elementos presentes en la revelación –como la desaparición del Sol y la fertilidad permanente del “suelo” celeste– parecen implicar el fin de las variaciones estacionales. Si se acuerda que las estaciones se ven determinadas (y mensuradas) por la distancia entre el Sol y cierta región de la Tierra, se concluye que sería difícil concebir cambios estacionales en un “mundo” sin la presencia del cuerpo o del movimiento solar.

No obstante, tal ausencia es compensada por una luminosidad intensa que no se encuentra sujeta a variaciones. Dada la relación bíblica y biológica entre luz (calor) y vida, tal vez esta luminosidad sempiterna sea la responsable por la fertilidad constante de la “nueva Jerusalén”, sugerida en el último capítulo de la revelación:

Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de vida, que dan frutos doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. (Ap 22,1-2)

Es curioso notar que a fin de evocar la fertilidad ininterrumpida de la “Jerusalén celestial”, el visionario utiliza un término temporal: el mes, cuyo medio de medición se habría perdido con la extinción de los cursos solar y lunar. Sin embargo, el mes no es el único elemento, en ese pasaje, que contiene implicaciones temporales. Los símbolos del río y del agua⁸, que remiten al eterno flujo heraclítico, el cambio que se procesa en los árboles (su fructificación) y el ciclo anual que se encuentra subentendido en la expresión “doce veces” apuntan asimismo a cierta permanencia del tiempo (o al menos de una movilidad en la naturaleza).

Aunque contradiga la interpretación medieval de la superación del tiempo como equivalente a la superación de la dinámica cambiante de la naturaleza, este pasaje permite –como ya adelantamos– una concepción de la morada definitiva como esfera

⁷ A partir de esta línea de análisis, es posible establecer una curiosa relación entre fin, como término, y fin como finalidad (*telos*): el fin (término) de ciertas realidades se justifica por la pérdida de sus fines (finalidades).

⁸ Mientras el río –símbolo del agua pura– sigue fluyendo en la “ciudad celestial”, el mar –que remite al agua salada, impura, a las lágrimas y al sufrimiento– es extinguido (Ap 21,1) o solidificado: “Y delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal” (Ap 4,6).

no sometida a otra alternancia fundamental: el ciclo de las estaciones. Esta posibilidad, explorada por el antiguo imaginario cristiano, permite que el “Paraíso definitivo” se convierta, en razón de su constante fertilidad, en una “eterna primavera”, donde prevalece el más perfecto clima para todos los seres vivos⁹.

Así, se puede retratar el “Reino de los Cielos” como un *locus amoenus*, “lugar que no visitan ‘ni el frío que daña ni el calor ardiente’”¹⁰. Curiosamente, la configuración primaveral del Paraíso escatológico no impide que este sea concebido como ambiente de máxima luminosidad. Ello porque la luz paradisíaca, al contrario de las tinieblas infernales, resplandece sin quemar¹¹.

Una vez más, la naturaleza se transforma en el contexto de la “morada de los bienaventurados”, pues la luz divina y paradisíaca no se identifica completamente con la luz natural. Sin embargo, aunque la luz celestial se vea destituida de algunas propiedades físicas de las fuentes lumínicas naturales y artificiales, ella sigue cumpliendo la principal función destinada a su correlato natural: iluminar.

Por tal motivo, frente al esplendor permanente que reina en el Cielo, gracias al fulgor de la presencia divina, las lumbreras pierden su tercer “para-qué”: “alumbrar sobre la Tierra” (Gn 1,15). La inutilidad del Sol y de la luna, pensada a partir de la pérdida de esa tercera finalidad ontogénica de la luz, aparece en el pasaje de Ap 21,23 citado previamente: “La ciudad *no tiene necesidad* de Sol ni de luna que brillen en ella; porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera”.

Es importante subrayar que la ausencia de nuestra estrella y la transmutación de la luz en el hábitat paradisíaco podrían sugerir que este tampoco se identifica con el periodo diurno sublunar. Esta hipótesis se encuentra igualmente contemplada por la literatura medieval, por ejemplo en *La imitación de Jesucristo*, que así describe el “espacio” reservado a los elegidos: “...*no será ni un día ni una noche, como los del tiempo presente*, sino una perpetua luz, una infinita claridad, una paz sólida, un descanso en plena seguridad”¹².

Sin embargo, esta descripción no anula la predominancia de la representación diurna de la “nueva Jerusalén” por la tradición medieval. Aunque no equivalga exactamente al día ni a la noche, la esfera definitiva no es un ambiente neutro en

⁹ Es interesante observar cómo el imaginario medieval ha podido conservar, en el escenario paradisíaco, la presencia del tiempo como clima, como *temperatura*, sin mantener en él la acepción de tiempo como sucesión.

¹⁰ Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 183.

¹¹ Estas concepciones se encontrarían en Alain de Lille († 1203) y en Santo Tomás de Aquino (ibíd., 78-9).

¹² Ibíd., 222.

relación con su luminosidad, ya que se construye a partir de una pronunciada aproximación a lo luminoso acompañada de un declarado distanciamiento de lo nocturno.

Y, si se considera la luminosidad como el elemento determinante –al menos en el ámbito visual– para la configuración diurna de un ambiente, sería difícil concebir como un “no-día” la “morada de los bienaventurados”. El exceso de luz que la caracteriza permitiría incluso a la metafísica dominante, que hace del más-allá un “aquí-abajo glorificado”¹³, representarla como un día hiperbólico.

De este modo, llegamos, al fin de esta primera sección, a dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, la aproximación entre las supresiones del tiempo y de la noche por el imaginario cristiano medieval se debe, en parte, a la necesidad de romper con las alternancias que caracterizan nuestra aprehensión y medición del tiempo. Sin embargo, tal ruptura, por sí sola, no es capaz de justificar por qué la noche no se podría encuadrar en un ambiente atemporal. Si el tiempo proviene, en cierta medida, de la alternancia, tanto un “día imperecedero” como una noche continua podrían semejantemente retratar un mundo destituido de la acción temporal.

No obstante, observamos que la configuración supraluminosa del “Paraíso celestial”, alumbrado por el propio Cordero-luz, favorece un significativo alejamiento del ambiente nocturno. Esta segunda conclusión, aunque favorezca la representación en cierta medida diurna de la morada definitiva, no explica directamente el parentesco entre la noche y el tiempo, que favorece la supresión simultánea de ellos en muchas interpretaciones medievales del Apocalipsis. Cumple así examinar algunos de los factores que podrían apoyar este sugestivo parentesco.

Conexiones entre la noche y el tiempo

La pertenencia a un mismo polo

En el políptico de Gante (siglo XV) –“quizá la más rica de las síntesis paradisíacas de la pintura occidental”¹⁴– se puede observar la siguiente “inscripción, bajo el trono del Todopoderoso: ‘Vida sin muerte, juventud sin vejez, alegría sin tristeza, seguridad sin temor’”¹⁵. El estado definitivo del ser humano en el “Reino de los Cielos” es concebido de forma similar por Gerson († 1429), “quien escribía algunos años antes que en el

¹³ Jankélévitch, *Philosophie première: introduction à une philosophie du “presque”*, 19.

¹⁴ *Ibid.*, 31.

¹⁵ *Ibid.*, 38.

Paraíso había ‘día sin noche, sapiencia sin fallo, juventud sin envejecimiento, salud sin enfermedad, vida sin muerte, alborozo sin tristeza’¹⁶.

En ambas fórmulas se verifica una secuencia de pares constituidos, cada uno, por términos de significaciones y valores opuestos, citados a fin de demostrar la permanencia exclusiva del polo considerado positivo acompañada por la supresión absoluta del negativo en el contexto paradisiaco. Como se puede observar, gran parte de las realidades y experiencias de connotación negativa mencionadas en estos pasajes se identifican con la serie de fines apocalípticos enumerados en la introducción de este artículo.

Incluso el fin del tiempo –o, al menos, las marcas de su paso– podría encontrarse subentendido en las fórmulas citadas, sea en los estados relacionados a los cambios fisiológicos (“vida sin muerte”, “juventud sin vejez”, “salud sin enfermedad”), sea en la propia imagen de un “día sin noche”, conforme las conclusiones de la sección anterior¹⁷.

Por tanto, la noche y el tiempo se entrelazan, en ciertas circunstancias, por ocupar y simbolizar un mismo registro de negatividad. En el contexto judeo-cristiano, cabe recordar que la noche es dotada de riquísima amplitud de significaciones y valoraciones¹⁸, entre las cuales se incluyen los alabados momentos nocturnos que componen la historia de la salvación. Basta mencionar, en el *Pessach* hebreo, la “bendición (o *qiddush*) de las cuatro tazas (el documento más antiguo que se refiere a ella es el *Targum Onkelos* en Ex 12,42)”¹⁹ y, en la Pascua cristiana, el himno del *Exultet* que rememoran, cada cual, cuatro noches venerables²⁰.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Según Eliade, este género de construcciones verbales, también presente en la tradición india, simbolizaría precisamente la ausencia (o la supresión) de la temporalidad: “Numerosos textos yogi y tántricos aluden a este estado no condicionado, intemporal, donde ‘no existe día ni noche’, donde ‘no hay enfermedad ni vejez’, fórmulas ingenuas y aproximadas de la ‘salida del tiempo’” (Eliade, *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, 95).

¹⁸ A este tema dedicamos nuestro trabajo “Hora ambígua: significações e valores da noite cristã”, ponencia presentada en el “V Simpósio Literatura – Provação para o pensar” (2009).

¹⁹ Forte, *As quatro noites da salvação*, 10.

²⁰ Las cuatro noches de la Pascua hebrea, evocadas por las cuatro tazas son: (1) la noche (tinieblas) de la creación; (2) la noche en que Dios se reveló para el establecimiento del pacto con Abraham (Gn 17, 1-22); (3) la noche en que Dios libera al pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto (Ex 12); (4) la noche escatológica. A su vez, las cuatro noches de la Pascua cristiana son las siguientes: (1) “la noche en que sacaste de Egipto a los hijos de Israel, nuestros padres, y los hiciste pasar a pie el Mar Rojo” (Ex 14,19-23; Dt 16,1-8); (2) “la noche en que la columna de fuego esclareció las tinieblas del pecado” (Ex 13,21-22); (3) “la noche en la que, por toda la Tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios del mundo y de la oscuridad del pecado, son restituidos a la gracia y son agregados a los santos”; (4) “la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo” (Mc 16,9; Jn 20,1).

Sin embargo —como constata Jonathan Saville en su estudio sobre el *alba* provenzal, género poético compuesto como una especie de parodia a los himnos cristianos de laudes—, el imaginario medieval tiende a atribuir más connotaciones positivas al día que a la noche. Consciente de las variaciones a que están sujetas tales connotaciones, el autor acrecienta que en el diccionario de símbolos de Alanus de Insulis (siglo XII), “siempre que él [Alanus] menciona el día y la noche juntos, siempre que contrasta su significado simbólico, el día es invariablemente el componente bueno o superior del par y la noche es invariablemente el malo o inferior”²¹.

Esta información es de extrema importancia para nuestro estudio, porque en las descripciones medievales de las supresiones apocalípticas, noche y día casi siempre se conjugan. Así, verifiquemos en qué medida la noche y el tiempo pueden compartir un semejante tenor de negatividad.

El vínculo con lo indecible

Porque el maestro de todas las cosas, por la claridad de su divinidad a la que no perturba ningún cambio, iluminará a los que habrán huido, por su gracia, de las tinieblas del tiempo.

Hildegard de Bingen, *Scivias*, 12^a visión²²

El filósofo francés Vladimir Jankélévitch, en su obra *La música y lo inefable*, distingue dos grupos de realidades inexpresables. Por un lado, algunas experiencias —consideradas inefables— presentan tal grado de fecundidad y multiplicidad que no pueden aprisionarse en una definición unívoca ni agotarse por el discurso demostrativo. Sobre realidades como la vida, la libertad, el amor, la música, el perdón y el misterio de Dios²³, “hay de qué hablar y cantar *hasta la consumación de los siglos*”...²⁴ Por otro lado, la categoría de lo indecible se refiere a fenómenos y realidades inaprensibles e inexpresables porque estériles, ininteligibles o no-experimentables.

²¹ Saville, *The Medieval Erotic Alba: Structure and Meaning*, 77.

²² En Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 304.

²³ Estos ejemplos se pueden encontrar en Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, y en ídem, *Le pardon*.

²⁴ Ídem, *La musique et l'ineffable*, 93.

A fin de acercarse a una comprensión del concepto de lo indecible, Jankélévitch recurre a una imagen negativa de la noche, equivalente a la “tiniebla ciega”²⁵ y a la noche parmenidiana del no-ser:

Lo indecible es la noche negra de la muerte, porque es tiniebla impenetrable y el desesperante no ser, y también porque, como un muro infranqueable, nos impide acceder a su misterio: indecible, pues, porque sobre ello no hay absolutamente nada que decir, y hace que el hombre enmudezca, postrando su razón y petrificando el discurso.²⁶

Según el ensayo “Le nocturne”, otro texto de Jankélévitch, la faz indecible de la noche engloba, además de la muerte, otras realidades negativas, como “el mal, la enfermedad, el error y el pecado”²⁷. Bajo la perspectiva de dicho filósofo, estas se presentan como “seres nocturnos” (imagen en probable continuidad con los “hijos de la Noche” de la *Teogonía* de Hesíodo), pues “habitan” una oscuridad vacía, donde no hay nada a descubrir ni a conocer.

También la tradición judeo-cristiana ha comprendido como nocturnas estas mismas realidades negativas. En ese contexto religioso, el ambiente nocturno es muchas veces comprendido negativamente debido a su asociación con los terrores naturales (Sal 91 [90],5-6; Sal 104 [103],19-22), con la muerte, la destrucción y el dolor (Ex 12,29-30; 1S 28,3-25; Sb 18,14-19), con los delitos, la delincuencia y el pecado (Pr 7,7-10; Rm 13,11-13) y, finalmente, con la ilusión (*phantasma noctis*²⁸), la ignorancia y la pérdida del don (clarividente) de la profecía (Mi 3,5-7).

Aunque no se encuentre una justificación clara para estas asociaciones, es posible pensar que –de modo similar a Jankélévitch– estas realidades son consideradas nocturnas por la tradición en cuestión debido a su incomprendibilidad e irracionalidad. La noche en que habitan las fieras temidas por el salmista (Sal 104 [103],19-22) es un terreno salvaje, indomable, en que la naturaleza se encuentra fuera del control humano.

También se pueden comprender las tinieblas nocturnas anteriores a la creación como una realidad destituida de inteligibilidad (o que escapa a lo humanamente experimentable). Al preceder al ordenamiento cósmico conducido por la palabra divina,

²⁵ Sin embargo, para el filósofo francés, la noche no posee solamente esta faz negativa. Si, por un lado, se puede identificar con lo indecible, con lo irracional, por otro se puede experimentar e interpretar como fenómeno inefable, o sea, como indeterminación positiva: “La distancia entre la negatividad indecible y la positividad inefable, ¿no es tan grande como la que media entre la tiniebla ciega y la noche transparente? O bien, ¿entre el silencio mudo y el silencio tácito?” (Ibíd., 94).

²⁶ Ibíd., 118.

²⁷ Idem, “Le nocturne”, 228.

²⁸ Expresión utilizada por los himnos del oficio *Aurora iam spargit polum y Te lucis ante terminum*.

la noche de la total oscuridad no podría representar sino el caos. Así confirma el Génesis, que expresa –en sus primeros versículos– el estado desordenado, indeterminado (Sb 11,17) y vacío de la Tierra antes de que la luz fuera creada.

La ausencia de inteligibilidad no se limitaría a lo que se encuentra antes de la creación, sino también a todo lo que escapa al plan divino. Así, serían irracionales tanto el pecado que cometemos como la muerte que no integraba el proyecto inicial del Creador. En este sentido, también el tiempo finito de la existencia –añadido a la historia humana a partir de la transgresión– remetería, en su íntima conexión con la muerte, a la esfera de la imperfección y de la irracionalidad.

Curiosamente, este lado negro, oscuro y nocturno del tiempo estaría presente en otras tradiciones religiosas. Como muestra Mircea Eliade, en su obra *Imágenes y símbolos*, es posible verificar en el hinduismo un parentesco significativo entre el negro y el tiempo:

Kâlî es uno de los múltiples nombres de la Gran Diosa, de la Çakti, la esposa del dios Çiva. Este nombre de la Gran Diosa se ha aproximado al término sánscrito *kala*, “Tiempo”: Kâlî sería no solo “la Negra”, sino también la personificación del Tiempo. Valga lo que valiere esta etimología, la relación entre *kâla*, el “Tiempo”, la diosa Kâlî y *kali yuga*, se puede hacer sobre el plano de la estructura: El Tiempo es “negro” porque es irracional, duro, sin piedad, y Kâlî, como todas las demás grandes diosas, es la señora del Tiempo, de los destinos que forma y realiza.²⁹

Aunque la concepción hinduista del destino entre en choque con la teología cristiana, el carácter inexorable del tiempo –en el cual nuestra historia individual se constituye, se desarrolla y se extingue– no puede ser sustraído de la comprensión que tenemos de él. Por tanto, la negatividad (o al menos la faz temible) del tiempo se conecta una vez más con el tema de la muerte, ahora no solo debido a la irracionalidad, sino también a la irreversibilidad de ambos.

Si la muerte apunta a un momento futuro irrevocable y terrible, el pecado apunta a la irreversibilidad del pasado. Así, el ser humano religioso debe encontrar medios para trascender tanto el tiempo que destruye como el tiempo que mancha su alma impidiendo una unión plena con la divinidad³⁰. Esta tentativa de superación del

²⁹ Eliade, *Imágenes y símbolos*, 71.

³⁰ El lenguaje comprueba la oposición, presente en nuestra cultura, entre lo religioso/espiritual y el tiempo: el adjetivo “secular” (inscrito en los siglos) es, en algunos contextos, el antónimo de “religioso”, mientras “temporal” es utilizado como el antónimo de “espiritual”.

tiempo, de la memoria y de la historia es —de acuerdo con Eliade— común a diferentes tradiciones religiosas³¹ e indica una arquetípica “depreciación metafísica del Tiempo”³².

A partir de estos elementos, se constata por qué el negror negativo se puede conjugar a la temporalidad en la expresión “tinieblas del tiempo”. Sin embargo, aunque se encuentren muchas veces asociadas, la profunda oscuridad no es idéntica a la noche³³. De este modo, sería interesante identificar, en el momento presente, algunos aspectos que conectan directamente el tiempo al ambiente nocturno.

La luna y la noche como signos del tiempo

Como vimos al inicio de este artículo, el Sol y la luna pueden ser considerados los dos “grandes relojes naturales”³⁴. Sin embargo, la luna presenta, en la mayoría de culturas, un vínculo más estrecho que el Sol con la medición del tiempo y con la comprensión fenomenológica de la temporalidad. Como afirma el salmista, Dios “hizo la luna para marcar los tiempos” (Sal 104 [103],19).

Mircea Eliade, en su *Tratado de historia de las religiones*, dedica toda una sección del capítulo “La luna y la mística lunar” a las confluencias entre este astro y el tiempo. De acuerdo con el estudioso de las religiones, nuestro satélite natural nos ofrece sugestivos elementos para una aproximación a la dinámica de la temporalidad. A diferencia del Sol, que “permanece siempre semejante e igual a sí mismo”, la luna “es un astro que crece, decrece y desaparece, un astro cuya vida está sometida a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte”³⁵.

³¹ “Esforzándose por modificar el subconsciente y, finalmente, ‘purificar’, ‘quemar’ y ‘destruir’, el yogín se esfuerza por *liberarse de la memoria*, es decir, por *abolir la obra del tiempo*. Por lo demás, esto no es especialidad de las técnicas indias. Se sabe que un místico tan valioso como el Maestro Eckhart repite continuamente que ‘no existe obstáculo mayor para la unión con Dios que el tiempo’, que el tiempo impide al hombre conocer a Dios. Y a este propósito es interesante recordar que las sociedades arcaicas ‘destruyen’ periódicamente el mundo para poder ‘rehacerlo’ y, por consiguiente, vivir en un universo ‘nuevo’ sin ‘pecado’, es decir, sin ‘historia’, sin *memoria*. Muchos rituales periódicos persiguen análogamente la ‘purgación’ colectiva de los ‘pecados’ (confesiones públicas, chivo emisario, etc.), en última instancia, *la abolición del pasado*. Nos parece que todo esto prueba que no existe solución de continuidad entre el hombre de las sociedades arcaicas y el místico de las grandes religiones históricas: el uno como el otro luchan con igual fuerza, si bien por medios distintos, contra la *memoria* y el tiempo” (Eliade, *Imágenes y símbolos*, 96).

³² *Ibíd.*

³³ Acerca de esta distinción, explica San Juan de la Cruz, doctor de “Noche oscura”, en la *Subida del Monte Carmelo*: “...por oscura que una noche sea, todavía se ve algo, pero en la oscuridad no se ve nada” (Juan de la Cruz, *Obras completas*, 223).

³⁴ Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, 81.

³⁵ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 150.

De este modo, al observar el satélite, el ser humano descubre una “existencia” paralela a su propia condición temporal y mortal. Sin embargo, la “muerte” lunar “no es nunca definitiva”³⁶. Después de tres semanas, la luna renace y rehace su ciclo. Este concede al ser humano una medida concreta y primordial del tiempo. “La luna es el instrumento de medida universal”³⁷.

Eliade justifica esta afirmación mediante un análisis etimológico, en que comprueba la participación de la luna en el acto de medir: “La más antigua raíz indoeuropea que se refiere a los astros es la que designa a la luna: es la raíz *me*, que da en sánscrito *māmi*, ‘mido’”³⁸. Esta relación etimológica entre la luna y la medición, también presente en el hebraico³⁹, deja sus vestigios en las lenguas romances: tanto el verbo “mensurar” como la unidad del tiempo “mes” derivan del término latino *mensis*, “luna”.

Sin embargo, el mes no es la única medida de tiempo establecida por la observación lunar. Esta última también contribuye a la medición del año que –en la mayoría de las culturas– no solo se establecía a partir de la trayectoria solar, como hoy conocemos, sino de una observación conjunta de los “grandes relojes naturales”⁴⁰.

El ambiente nocturno, como “depositario” de la luna, se muestra así particularmente conectado con el tiempo. Se puede verificar tal conexión cuando se constata que los “días” (comprendidos como “periodos de tiempo de aproximadamente veinticuatro horas”⁴¹) eran primordialmente contados como “noches”. Además, los inicios de las estaciones (solsticios y equinoccios) parecen poseer una relación más estrecha con la noche que con el día, pues son demarcados y festejados a partir de eventos nocturnos⁴². Por tales motivos, precisamente, para Gilbert Durand, “la noche negra aparece como la sustancia misma del tiempo”⁴³.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ En referencia a Si 43,6 (es del mes que [la luna] recibe su nombre), la *Biblia de Jerusalén* aclara que “el mismo término hebraico (*yerab*) designaba la luna y el mes”, mientras “otro término que designa el mes (*bodesb*) significa ‘novedad’ (luna nueva)” (Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, 1312, nota e).

⁴⁰ “La adopción del año solar como unidad de tiempo es de origen egipcio. La mayoría de las demás culturas históricas (y el propio Egipto hasta cierta época) conocía un año, a la vez lunar y solar, de 360 días, o sea doce meses de treinta días cada uno, a los que se agregaban cinco días intercambiables (los epagómenos)” (Eliade, *El mito del eterno retorno*, 57).

⁴¹ Maldonado (dir.), *Clave. Diccionario de uso del español actual*. Entrada: “Día”, 613.

⁴² “Su curso [de la luna] marca las fiestas” (Si 43,7).

⁴³ Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, 95.

Un obstáculo a la contemplación directa de la divinidad

Un segundo motivo para la supresión de la noche se puede extraer de la relación establecida entre el texto apocalíptico y el Génesis. Según Mircea Eliade, en *El mito del eterno retorno*, la “edad de oro” es situada, en la mayoría de mitologías, al principio y al fin de la historia. Una de las características del momento inicial del ser humano es su contacto directo con Dios, perdido a partir de la punición divina que genera el alejamiento del Paraíso edénico. Este contacto se restablecerá en el “Paraíso definitivo”, en la “nueva Jerusalén”, donde –de acuerdo con el Apocalipsis– el ser humano volverá a contemplar el rostro de la divinidad (Ap 22,3-4).

Es interesante observar que el versículo en el cual este pasaje se encuentra es seguido justamente por el segundo anuncio del fin de la noche. Este, a su vez, se justifica a partir de la presencia, en el escenario celestial, de la luz eterna proveniente de la divinidad. Dicho encadenamiento de ideas parece relacionar la irradiación de la luz divina con la posibilidad de contemplación del “rostro” de Dios. Tal identificación de la luz con el conocimiento de Dios, es decir, con el conocimiento de la fuente de la verdad, del bien y de la belleza, figura muchas veces en el imaginario judeo-cristiano y medieval. En contrapartida, la oscuridad –y con ella el ambiente nocturno– suele simbolizar la ignorancia⁴⁴ y el conocimiento parcial e imperfecto⁴⁵.

La negatividad del par noche-oscuridad pensada a partir de una dimensión epistemológica también atraviesa la metafísica griega. Esta es responsable –sobre todo a partir del repertorio simbólico utilizado por Platón, en las alegorías del sol y de la caverna (libros VI y VII de *La república*)– de la implantación para la posteridad de una imagen luminosa y diurna de la “visión” (*theoría*) y del discurso verdadero, a la cual se contraponen el territorio oscuro y nocturno de las nociones imprecisas, irreales e ilusorias.

Es importante observar que la imagen de la verdad griega, además de luminosa, presenta una configuración estática que parece haber influenciado la concepción cristiana de la divinidad y de la esfera celestial⁴⁶. Además de las posibles influencias del pensamiento clásico sobre el cristianismo medieval, nos arriesgamos a decir –empleando

⁴⁴ “Oh Dios, que has iluminado las tinieblas de la ignorancia con la luz de tu palabra” (Oración de *laudes* de viernes. Semana I. *Liturgia de las horas*. Tiempo ordinario).

⁴⁵ “Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco solo parcialmente” (1Co 13,12).

⁴⁶ “El movimiento en la concepción heredada de Aristóteles y adoptada por la escolástica era, al menos en el mundo sublunar, sinónimo de cambio, alteración, generación y corrupción. De este modo, no podía haber cambio y, por lo tanto, movimiento en la cima del universo” (Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 667).

la terminología de Gilbert Durand— que el “régimen diurno” de la imagen⁴⁷, en el cual se insertan tanto la contemplación filosófica de la verdad como ciertas contemplaciones beatíficas, ya trae consigo una desvalorización del movimiento. A través de este punto sería posible establecer una interesante relación entre la noche y el tiempo.

A fin de examinar el parentesco noche-tiempo, día-ausencia de tiempo, subyacente a la imagen diurna de la contemplación cristiana, citemos un pasaje de Tomás de Kempis, “el redactor final de la *Imitación*”⁴⁸: “Veremos en la claridad a las personas de la Trinidad. Contemplaremos al desnudo la esencia de su unidad. Admiraremos al mismo tiempo la unidad y la trinidad”⁴⁹.

En este pasaje se verifica el entrelazamiento de algunos términos clave: “veremos”, “claridad”, “contemplaremos”, “al desnudo”, “al mismo tiempo”, “esencia”, “unidad”. Frecuentemente evocados en narraciones de experiencias beatíficas, estos términos serían —otra vez, desde la perspectiva Gilbert Durand— “isomorfos” dentro del “régimen diurno de la imagen”.

El verbo “ver”, que inicia este pasaje, identifica la contemplación de una “visión”. Quizás el predominio del sentido visual en algunas experiencias de contacto con la divinidad —sugestivamente llamadas “visiones”, como la propia visión de Juan (Ap 1,2)— se justifique por el hecho de que la visión es capaz de organizarse a partir del registro de datos simultáneos. Esta idea, implícita en la expresión “al mismo tiempo”, es trabajada por Vladimir Jankélévitch, en cuya obra se verifica la valorización explícita de un modo de aprensión de mundo en consonancia con la percepción nocturna.

Según este filósofo francés, discípulo de Bergson, el modelo luminoso de contemplación sería uno acentuadamente visual, relacionado a la percepción de lo instantáneo y de lo simultáneo. Ya el modelo nocturno se construiría a partir de una valorización de lo auditivo y así de lo sucesivo. Ello porque

...la conciencia ciega, buceada en la inmanencia, sumergida por la noche, privada en el negro de sus panoramas sinópticos sobre el mundo, progresa a tientas en las tinieblas; en lugar de contemplar, como Leibniz, el gran fresco estático del universo, ella experimenta a cada vez eventos sucesivos.⁵⁰

⁴⁷ Gilbert Durand, en su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario*, organiza su clasificación de los símbolos y arquetipos del imaginario universal a partir de dos “constelaciones” dominantes: el “régimen diurno” y el “régimen nocturno” de la imagen.

⁴⁸ *Ibíd.*, 291.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Jankélévitch, “Le nocturne”, 242.

En el modelo visual, la sucesión temporal acabaría por reducirse, inapropiadamente, a un esquema espacial que busca capturar la totalidad. El texto apocalíptico parece elegir este modelo leibniziano, como se nota justamente en la supuesta proclamación del “fin del tiempo”:

Vi descender del cielo a otro ángel fuerte, envuelto en una nube, con el arco iris sobre su cabeza y su rostro era como el Sol, y sus pies como columnas de fuego. Tenía en su mano un librito abierto; y puso su pie derecho sobre el mar, y el izquierdo sobre la tierra; [...]. Y el ángel que vi en pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano al cielo, y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y la Tierra y las cosas que están en él, y la Tierra y las cosas que están en ella, y el mar y las cosas que están en él, que el tiempo no sería más. (Ap 10,1-2.5-6)

Se puede constatar que, en este pasaje, el ángel permite la integración de *hábitats* contrastantes (así como la integración de los cuatro elementos). Sus proporciones gigantescas, sugeridas por el texto y retratadas en la Modernidad por William Blake⁵¹, garantizan esta (re)conciliación. Con un pie sobre el mar y otro sobre la tierra, mientras una de sus manos parece “tocar” el cielo, el ángel se constituye como habitante de una totalidad espacial. No hay nada *afuera* para él. Como mostrarán los últimos capítulos del Apocalipsis, esta condición del ángel se acerca a la condición espacial de los elegidos, para quienes tampoco existirá un *afuera*.

Ver la totalidad –sea esta representada por la unidad del Dios-Trinidad o por la integración de las criaturas, elementos y biomas– implicaría, así, la ausencia de algo “afuera” tanto en la perspectiva espacial como temporal⁵². En un ambiente sin una exterioridad geográfica, donde todo se encuentra bañado por la luz divina, la oposición sagrado-profano pierde su sentido. Lo sagrado deja de ser lo “separado”⁵³, tal como lo conocemos en la existencia presente, y se convierte en el todo. Es así como la “ciudad celestial” –comprendida, en su totalidad, como “tabernáculo de Dios” (Ap 21,3)– no necesitará más de un templo.

La supresión de las separaciones posee una relación estrecha con la supresión del tiempo. Este –como nos muestra el pasaje ya citado del *Le roman de la rose*– parece no tener lugar cuando se agotan las posibilidades de separarlo, de dividirlo. Tal situación,

⁵¹ *The Angel of Revelation*, acuarela de William Blake (c. 1805).

⁵² Estas dos perspectivas se encuentran de algún modo entrelazadas, considerándose las frecuentes metáforas espaciales a que recurrimos, de modo probablemente inexacto, como ya enseñó Bergson, en nuestras descripciones del tiempo.

⁵³ “Sagrado: Sociología religiosa. Todo el ámbito de las cosas *puestas aparte* y reservadas al culto” (Brosse, dir., *Diccionario del cristianismo*, 666).

que se concretaría en el “Paraíso celestial”, no solo resultaría del fin de las oscilaciones periódicas, sino también de la concentración de todo el transcurso temporal en un único punto indivisible, la divinidad, que se afirma como “el Alfa y la Omega, el principio y el fin” (Ap 21,6).

Es interesante observar que la totalidad de los tiempos solo se presenta tras el fin de la historia y la consumación de los siglos. Así, no hay más un “afuera” temporal en el “momento” en que nos encontramos “fuera” del tiempo cronológico.

La ausencia de un “afuera” espacial y temporal en el contexto paradisiaco remite igualmente al tema del conocimiento. La claridad absoluta, la visión de la totalidad, la cercanía con la divinidad y el fin de una historia futura conducen al vidente a un conocimiento pleno, al cual nada de nuevo se podría acrecentar.

Así, el misterio de algún modo se extingue en este encuentro definitivo y diurno con la divinidad, que en nuestra existencia actual se presenta tantas veces como un Dios escondido (Mt 6,6), aquel que “se envolvía de tinieblas como de un manto, aguas oscuras y densas nubes como tienda lo rodeaban” (Sal 18 [17],12). En suma, parece no haber más espacio para la noche del no-saber en el “momento” en que se suprime el velo que separa lo humano de lo divino.

El fin de la integración en el todo

A pesar de todas las significaciones de valor negativo atribuidas al símbolo nocturno por el cristianismo, la simple presencia de la noche en la creación divina bastaría para conferirle cierto valor positivo. Independientemente de su estatuto ontológico, de difícil establecimiento⁵⁴, la noche integra un orden. Como vimos, en asociación con la luz, ella forma la jornada, constituyendo así la unidad de tiempo en que se estructura el acto creador y la vida humana. También resaltamos que la noche reconfigurada en el cuarto día de la creación recibe una finalidad específica y, de este modo, adquiere valor teleológico positivo.

⁵⁴ Según una nota de la *Biblia de Jerusalén*, las tinieblas, al contrario de la luz, no serían una obra divina (Escuela Bíblica de Jerusalén, *A Biblia de Jerusalén Biblia de Jerusalén*, 31, nota e). En este sentido, la noche nominada en el primer día tampoco sería una obra, pues se identifica con las tinieblas en el comienzo del relato de la creación. Al ser comprendida como una “no-obra”, la noche se acercaría a un “no-ser”. Esta es la posición del teólogo ortodoxo Paul Evdomikov, que, al examinar la poética luminosa de la iconografía oriental, afirma: “Las tinieblas y la noche no han sido creadas por Dios, por el momento la noche no es más que un signo de lo inexistente, la nada (*néant*) abstracta ‘separada’ de lo que intrínsecamente es el ser” (Evdomikov. *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, 14). Sin embargo, algunos momentos del texto bíblico parecen considerar la noche como una creación divina y así atribuirle una realidad ontológica. Esta idea estaría subyacente en el “Cántico de los tres jóvenes” (Dn 3,57-88), un cántico de alabanza a todas las criaturas, que incluye la noche y, curiosamente, también las tinieblas.

Por tanto, las tinieblas, al recibir el nombre de noche, al cumplir su función de separación y más tarde, al iluminarse, la función de medición, se alejan de la esfera de lo indecible. Aunque no se acepte su estatuto de criatura, la noche es revestida de cierta inteligibilidad. También considerada como *privatio* (privación relativa de luminosidad y estímulos visuales), la noche posee una función en el plan divino.

Sin embargo, el fin de la noche anunciado en el Apocalipsis sugiere que el papel ejercido por el ambiente nocturno no era más que provisorio. Su función relacionada estrechamente al tiempo pierde su “para-qué” en una dimensión concebida, por el imaginario medieval, como inmune a la temporalidad. De algún modo, el carácter provisorio de la noche, así como de otros fenómenos naturales, ya se encuentra implícito en el Génesis cuando, tras el diluvio y la salvación de la creación, Yahveh declara: “*Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán*” (Gn 8,22).

Esta promesa, que demuestra la composición binaria de la creación, no incluye –como las fórmulas del políptico de Gante o de Gerson– un valor a las realidades citadas. Al menos, ni el ordenamiento de los términos presentes en cada par de contrarios podría sugerir la primacía de un polo sobre otro, pues a diferencia de las fórmulas medievales, no se verifican en este pasaje dos “columnas” de valores opuestos. En este contexto, cada realidad desempeña un papel sobre la Tierra e integra así una totalidad ordenada y armoniosa.

La contraposición entre el Génesis y los textos medievales de inspiración apocalíptica también revela otros puntos relevantes al tema de esta investigación. Como observamos, el momento definitivo intenta rescatar la edad de oro perdida y por ello ambos pueden ser reconocidos por el término “Paraíso”. Sin embargo, además de la configuración urbana del “Paraíso celestial”, que de algún modo asimila nuestra “evolución” histórica, otros aspectos distinguen radicalmente el ambiente edénico de la “nueva Jerusalén”.

En primer lugar, como acabamos de constatar, el Paraíso del Génesis cuenta, en su organización y estructura, con la participación de la noche, presente desde los primeros “momentos” de la creación. En segundo lugar, él admite e integra el tiempo, relacionado, como vimos, a la presencia de la noche y a la oscilación luz-tinieblas (así como a otras oscilaciones propias a la “duración” sublunar: sementera-siega, frío-calor, verano-invierno).

Por tanto, puede parecer incomprensible que el “estado definitivo” no sea capaz de asimilar, de acuerdo con la recepción medieval del Apocalipsis, ni la noche ni el tiempo que, en el “Paraíso terrenal”, contribuyen conjuntamente a la constitución de un todo armonioso.

No obstante, cabe preguntar: ¿Es el tiempo que se supone abolido de la “ciudad celestial” el mismo tiempo presente en la primera etapa de la vida de Adán y Eva? Tanto en Eliade como en Durand se encuentran elementos que permiten responder negativamente esta pregunta.

Según el primero, solo a partir del pecado el ser humano “cae en la existencia ‘histórica’, en el tiempo”⁵⁵. Durand también comprende el episodio bíblico de la caída como un cambio en la experiencia de la temporalidad. Nuestra condición inicial se caracterizaba por la inmortalidad, perdida cuando la primera pareja consume el fruto del árbol de la muerte. De acuerdo con el antropólogo francés, esta sería la comprensión original del “segundo árbol del Jardín del Edén”⁵⁶, que más tarde se convertiría en el “árbol del conocimiento” debido a un proceso moralizante⁵⁷.

Esta interpretación refuerza la asociación entre el episodio de la caída y la muerte, que en la versión canónica no tendría relación directa con el pecado cometido y advendría solamente *a posteriori*, como uno de los castigos divinos (Gn 3,19). De cualquier modo, en ambas versiones la llegada de la muerte apunta a un cambio sustancial en la condición humana que acarrea un nuevo modo de concebir la temporalidad.

Según Durand, no solo la caída del mito judeo-cristiano, sino también otros mitos de la caída e incluso la experiencia individual del nacimiento, expresarían igualmente una entrada en el “lado del tiempo vivido”⁵⁸. Esta entrada vendría acompañada de una “angustia ante la temporalidad” y ante el movimiento⁵⁹, temas que se inscriben en la categoría de los símbolos nictomorfos establecida por Durand. El tiempo nuevamente se conecta con la noche y con la oscuridad en las estructuras del imaginario.

Esta conexión entre el episodio de la caída y la noche también se verifica en algunas interpretaciones del Génesis. Según la Iglesia copta, por ejemplo, el episodio

⁵⁵ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 152.

⁵⁶ Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, 118.

⁵⁷ “Se remplazaron el conocimiento de la muerte y la toma de conciencia de la angustia temporal, como catástrofe fundamental, por el problema más anodino del ‘conocimiento del bien y del mal’, que, poco a poco, se sexualizó groseramente” (ibíd., 119).

⁵⁸ Ibíd., 116.

⁵⁹ “...como la caída es relacionada, como observa Bachelard, con la rapidez del movimiento, la aceleración y las tinieblas, podría ser la experiencia dolorosa fundamental y constituir para la conciencia el componente dinámico de toda representación del movimiento y la temporalidad. La caída resume y condensa los aspectos temibles del tiempo, ‘nos hace conocer el tiempo fulminante’” (ibíd., 117).

de la expulsión de Adán y Eva habría ocurrido durante el anochecer⁶⁰. La misma idea aparece en la tradición luterana, como comprueba J. S. Bach en el final de la *Pasión según San Mateo*⁶¹. Si la caída de Adán se da al anochecer, la noche que sucede a su pecado ya sería experimentada fuera del contexto paradisiaco. Así nos muestra el tratado *Avod Sara* del *Talmud*, en el cual la primera noche vivida por la primera pareja fuera del jardín edénico coincide con su primer contacto con el ambiente nocturno.

Adán, el primero, en el primer día de su creación, cuando vio el atardecer, gritó: ¡Ay de mí! Por mi culpa el mundo retrocederá al caos. Él lloró durante toda la noche y Eva hizo lo mismo en frente a él. Sin embargo, cuando la estrella de la mañana apareció, él comprendió que este era el orden del mundo.⁶²

El “isomorfismo” entre la noche –momento en que el mundo parece retornar a su indisociación inicial– y la esterilidad de la muerte permite que Adán comprenda el anochecer como castigo. No obstante, este pasaje revela que el temor de los primeros seres humanos frente a la noche resulta de un desconocimiento. El *pavor noctis* casi infantil es sobrepasado cuando Adán comprende la estructura cíclica de la temporalidad: la noche integra “el orden del mundo”.

Como vimos, este mismo orden estaba presente antes de la creación de la raza humana. Así, en el Génesis, el tiempo no se presenta en clave kantiana, como categoría vinculada a las formas *a priori* del sujeto. La temporalidad existe fuera de nosotros y se expresa por medio de una estructura cíclica que –como muestra el *Talmud*– se mantiene fuera del Paraíso. De este modo, podríamos concluir que el cambio operado por la caída no altera el tiempo “autónomo”, pero sí la conciencia temporal de este nuevo ser humano marcado por la muerte.

Por tanto, en el relato del Génesis, la oscilación que caracteriza la temporalidad cíclica no se muestra incompatible con la inmortalidad ni con la condición mortal del ser humano, lo que garantiza su presencia, sea antes o sea después de la caída. De este modo, es interesante notar que, al concebir la morada definitiva como espacio no sometido a la temporalidad –y con ella al fenómeno nocturno–, el imaginario medieval acaba por contradecir la esperada identidad entre el “Paraíso final” y el “Paraíso edénico” en el cual nuestros objetos de estudio integraban una totalidad cósmica.

⁶⁰ “La Iglesia copta cultiva la tradición según la cual Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso al fin de tarde y llegaron a la tierra a la medianoche” (Lurker, *Diccionario de figuras e símbolos bíblicos*, 156).

⁶¹ “*Am Abend, da es kühle war, war Adams Fallen offenbar*” (“A la noche, cuando hacía frío, la caída de Adán se manifestó”) (J. S. Bach, *Pasión según San Mateo*, No. 64. Recitativo).

⁶² Talmud, “Tractate Avodah Zara: Chapter 1”, *Mishna* III.

Conclusión

*Nuestro mundo es noche y el
mundo por venir es día...*
San Gregorio Magno, *Diálogos*⁶³

La nuit, c'est l'immanence.
V. Jankélévitch, "Le nocturne"⁶⁴

Para el imaginario medieval, inspirado en el texto del Apocalipsis, el "fin de los tiempos" incluye el fin del tiempo. Este, probablemente extraído de cierta interpretación del juramento del ángel en Ap 10,6, se conecta en muchas descripciones de la "morada definitiva" a uno de los fines expresamente anunciados en los últimos capítulos del relato bíblico, a saber: el fin del periodo nocturno.

Motivados por el curioso acercamiento entre estos dos fines en la recepción medieval de la revelación, buscamos comprender, en este artículo, si la supresión de la noche sería capaz de evocar la atemporalidad y, por ende, si entre la noche y el tiempo reposaría algún especial "parentesco".

En primer lugar, al cotejar los pasajes medievales con la fuente bíblica (no solo el Apocalipsis, sino también el Génesis), concluimos que la supresión de la noche –así como de los cuerpos celestes– implica la supresión de la alternancia por la cual experimentamos, observamos y medimos el paso del tiempo. Sin embargo, este motivo se reveló insuficiente para la elección de un "día imperecedero" como imagen de un espacio sin tiempo, una vez que también la noche continua podría representar el fin de la oscilación que demarca el compás de la jornada, unidad básica del tiempo.

Además de la proximidad del Cordero luminoso, la configuración diurna de la ciudad donde se ha superado el tiempo se puede justificar por otros motivos, en los cuales se identifica el parentesco entre la noche y la temporalidad.

– En primer lugar, la tendencia, observada en diferentes culturas e identificada en la matriz griega, de concebir el acto de conocer como una especie de visión y lo cognoscible como dotado de cierta luminosidad, hace de lo oscuro una imagen de lo no inteligible, de lo inexpresable.

Aunque, en la tradición mística cristiana, la oscuridad y también la noche se hayan prestado para evocar tanto lo Absoluto que sobrepasa el *logos* (lo inefable) como el mal y la ignorancia situados debajo de la zona de inteligibilidad (lo indecible), el

⁶³ Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 110.

⁶⁴ "La noche es la inmanencia" (Jankélévitch, "Le nocturne", 246).

tiempo que –según las descripciones medievales– se debe eliminar de la “ciudad santa” es oscuro porque irracional.

Por un lado, conduce a la corrupción y a la muerte, evento incomprensible e inexorable. Por otro, remite a un pasado irreversible, éticamente oscurecido por nuestras faltas. Este carácter oscuro y nocturno del tiempo no sería admitido en la morada más que perfecta.

– En segundo lugar, recordamos que la noche –y con ella, la luna– revela un vínculo especial con la temporalidad dado que, en las antiguas culturas, la medición del tiempo se efectuaba primordialmente a partir de signos nocturnos. Además, la propia percepción nocturna parece privilegiar el contacto con las cosas en la duración, la alternancia y la sucesión, recurriendo a sentidos no visuales, como la audición y el tacto.

Constatamos así dos modelos fundamentales de percepción, sintetizados por Vladimir Jankélévitch, en su ensayo “Le nocturne”, y por Gilbert Durand en los regímenes diurno y nocturno que componen las “estructuras antropológicas del imaginario”. A partir de ellos, observamos que la configuración diurna de la morada de los elegidos –donde todo se ha consumado, donde ya no hay un “afuera”, donde la percepción es sobre todo una *visión* “sinóptica” y simultánea, ejercida en un ambiente *luminoso*– podría favorecer la comprensión medieval del fin de la noche como íntimamente entrelazada al fin de la temporalidad.

Al relacionar los dos epígrafes presentados en esta conclusión, podríamos decir que sumergido, como nosotros, en la noche de la inmanencia, el imaginario medieval espera por un mundo reluciente que evoca una trascendencia unificada, permanente e inmutable.

Esta configuración de la “Jerusalén celestial” posee significativas implicaciones epistemológicas. El contacto directo con la divinidad en un ambiente luminoso parece eliminar el grado de no-saber en el cual nos encontramos en nuestra existencia nocturna y la propia oscuridad que circunda las “tinieblas más que luminosas del silencio”⁶⁵.

Sin embargo, también hay espacio para la noche –y, con ella, para el tiempo y el misterio– en el imaginario medieval del “Paraíso definitivo”. Así constatamos en un sencillo poema del fraile menor Giacomino da Verona (siglo XIII). A partir de una valorización lírica y espiritual de la naturaleza presente, el poeta, en sintonía con el fundador de su orden, se imagina:

*Las aguas y las fuentes que corren por la ciudad
Son más bellas que la plata o el oro fundido;
[...].*

⁶⁵ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, 371.

*Claras son las ondas, más que el brillante Sol,
 Perlas de oro fino y plata van rodando,
 Y todo el tiempo, y siempre más piedras preciosas,
 Como en el firmamento las estrellas,
 [...].
 Alondras, ruiseñores y otras hermosas aves
 Cantan día y noche sobre los arbustos,
 Haciendo sus versos más justos y hermosos
 De lo que hacen violas, cítaras y caramillos.⁶⁶*

Bibliografía

- Alighieri, Dante. *La divina comedia*. Vol. II. Versión castellana de Enrique de Montalbán. Paris: Garnier Hermanos, 1920.
- Brosse, Olivier (dir.). *Diccionario del cristianismo*. Versión castellana de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder, 1974.
- Comision Episcopal Española de Liturgia. *Liturgia de las horas o nuevo oficio divino reformado según los decretos del Concilio Vaticano II*. Vol. I. *Laudes, Hora Intermedia, Vísperas, Completas (Diurnal)*. Madrid: Secretario Nacional de Liturgia, 1972.
- De Bingen, Hildegard. *Scivias: conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999.
- Delumeau, Jean. *Historia del Paraíso*. Vol. III. *¿Qué queda del Paraíso?* Traducción de María del Pilar Ortiz Lovillo. Madrid: Santillana, 2005.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducción de Ricardo Anaya. Madrid: Alianza-Emecé, 2006.
- _____. *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Versión española de Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *Tratado de historia de las religiones*. México: ERA, 1972.
- Escola Bíblica de Jerusalém. *A Biblia de Jerusalém* (ed. rev.). São Paulo: Paulus, 1995.

⁶⁶ Delumeau, *Historia del Paraíso* III, 177-178.

- Evdokimov, Paul. *L'art de l'icône: théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- Forte, Bruno. *As quatro noites da salvação*. Traducción de Antonio E. Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Jankélévitch, Vladimir. *La musique et l'ineffable*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. "Le nocturne". En *La musique et les heures*, por V. Jankélévitch, 226-268. Paris: Seuil, 1988.
- _____. *Le pardon*. Paris: Aubier Montaigne, 1967.
- _____. *Philosophie première: introduction à une philosophie du "presque"*. Paris: Quadrige/PUF, 1953.
- Lurker, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução: João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1993.
- Maldonado González, Concepción (dir.). *Clave. Diccionario de uso del español actual*. Prólogo de Gabriel García Márquez. Madrid: SM, 2000.
- Prigent, Pierre. *O Apocalipse*. Traducción de Luiz João Baraúna. Supervisión exegética de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2002.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*. Edición preparada por Teodoro H. Martin, presentación por Olegario Gonzalez de Cardenal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Salgado Gontijo Oliveira, Clovis. "Hora ambígua: significações e valores da noite cristã". Ponencia presentada en el V Simpósio Literatura – Provocação para o pensar, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, septiembre de 2009.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas* (7a. ed. preparada por Eulogio Pacho). Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Saville, Jonathan. *The Medieval Erotic Alba: Structure and Meaning*. New York- London: Columbia University Press, 1972.
- Talmud. "Tractate Avodah Zara: Chapter 1". *Jewish Virtual Library*, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Talmud/avodazara1.html> (consultado el 21 de abril de 2015).