

César González Ochoa

## Concepción medieval del tiempo

PARACE inútil señalar que los hombres de todas las culturas sienten el paso del tiempo, se ven crecer, cambiar, morir, ven la salida y la puesta del sol, los movimientos de las estrellas. Pero, entonces, ¿por qué lo que existe de manera indudable fue situado y representado por los hombres de manera tan distinta en el curso de la historia?<sup>1</sup> Cada cultura percibe el mundo por medio de sistemas propios que se configuran a lo largo de la actividad práctica de los hombres y sobre la base de su propia experiencia y de la tradición heredada de las generaciones precedentes.

En cada cultura, el sentido del tiempo es uno de los parámetros esenciales de lo que llamamos su configuración imaginaria.<sup>2</sup> La actitud respecto al tiempo y el modo en que es aprehendido varía de acuerdo con las épocas y las civilizaciones. La institución del mundo por la sociedad debe tener como uno de sus componentes

<sup>1</sup> ¿Por qué pensamos el tiempo “como abierto o cerrado, suspendido entre dos términos fijos de la creación y de la parusia, o infinito, como el tiempo del progreso o tiempo de la decadencia, como absolutamente homogéneo o cualitativamente diferenciado?” (Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 222).

<sup>2</sup> “Cada sociedad tiene su tiempo propio y su historia; cada una se sitúa en una teoría de la historia y se organiza alrededor de un dominio del calendario; toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo” (Jacques Attali, *Historias del tiempo*, p. 10).

esenciales, como dimensión básica, una institución del tiempo.

Pocos aspectos de la cultura pueden caracterizar mejor la esencia de la misma que la comprensión del tiempo. En el tiempo se encarna la concepción del mundo de una época, el comportamiento de los individuos, su conciencia, su ritmo vital, su actitud hacia las cosas. Para nosotros el tiempo no es un problema pues vivimos, como señala Guriévich,<sup>3</sup> *sub specie temporis*; conocemos nuestro pasado más remoto, pretendemos prever el futuro, planear nuestra actividad, predeterminedar el desarrollo de la ciencia, las técnicas, la producción y la sociedad.

Pero nuestra percepción del tiempo tiene muy poca relación con la percepción que se tenía en otras épocas. En la conciencia denominada primitiva o mitológica esta categoría no existe como una abstracción porque el pensamiento mismo, en estados arcaicos de desarrollo, es, básicamente, concreto, objetivo y sensible.<sup>4</sup> La conciencia mítica capta el mundo simultáneamente en su globalidad, tanto sincrónica como diacrónicamente; es decir, su conciencia es intemporal. El sentimiento del tiempo se extiende del futuro más inmediato al pasado reciente y de allí al presente, manifestado por las actividades en desarrollo; es decir, está limitada a los fenómenos del entorno cercano. Más allá de estos límites los acontecimientos se perciben de forma imprecisa y pertenecen a los terrenos de la leyenda y del mito. Ello se debe a que la conciencia de estos hombres no está orientada hacia la percepción de los cambios, sino sola-

<sup>3</sup> A. Y. Gurevitch, "El tiempo como problema de historia cultural", p. 261.

<sup>4</sup> La estrecha relación entre el concepto de tiempo y la noción de ser humano que se manifestaba en la conciencia agraria la encontramos en la etimología anglosajona de la palabra "mundo", "*veröld*" (en inglés *world*, de la antigua palabra inglesa *weoruld*), que viene de *verr* (hombre) y *öld*. El mundo es, pues, el "tiempo de los hombres". Las nociones de tiempo y de vida están aquí amalgamadas" (Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, p. 117). Por eso el tiempo no era una entidad vacía, sino que poseía una cualidad concreta.

mente a la búsqueda de lo antiguo en lo nuevo. De allí que el futuro no se distinga respecto del pasado.

En esas sociedades, que por comodidad podemos llamar agrarias, el tiempo está determinado ante todo por los ritmos naturales. El calendario del campesino refleja el cambio de las estaciones del año y la sucesión de las tareas agrícolas. Esto no sólo determinaba la dependencia del hombre de los cambios de los periodos anuales, sino también la estructura específica de su conciencia. En la naturaleza no había cambios; en todo caso, éstos no eran visibles. Los hombres veían únicamente en la naturaleza fenómenos regularmente repetidos pues no eran capaces de ver más allá de la rotación rítmica de sus elementos. Como apunta Guriévich,<sup>5</sup> "los momentos determinantes de su conciencia y de sus comportamientos no eran para estos hombres las transformaciones sino las repeticiones. El fenómeno aislado, el que no había surgido hasta entonces, no tenía para ellos valor propio. Sólo adquirirían carácter de realidad auténtica los actos consagrados por la tradición y reiterados por la regularidad".

La vida de los hombres en esas sociedades tradicionales era sólo una constante repetición de actos realizados por hombres anteriores, que podían identificarse con los primeros hombres, incluso con los seres divinos. Toda su vida en sociedad, la vida personal, productiva, etcétera, sólo adquiere sentido en la medida en que participa de esa repetición, vista como sagrada porque es una repetición de lo hecho al principio de los tiempos, en el tiempo mitológico, el único válido. Esto es equivalente a la actualización de un mito que suspende el tiempo del mundo para restablecer el tiempo original. Para estos hombres lo nuevo no ofrece el menor interés sino que sólo se busca la repetición de lo que ya ha existido anteriormente, de lo que devuelve al comienzo de los tiempos. Por ello es posible afirmar que el presente no se distingue claramente del pasado ya que éste re-

<sup>5</sup> *Ibid.*, op. cit., p. 118.

nace y vuelve sin cesar, convirtiéndose en el contenido real del presente. El presente se llena de un contenido más profundo y durable, ya que está directamente relacionado con el pasado mítico, con el pasado que dura eternamente.<sup>6</sup> En resumen, el tiempo no existe al margen de los hombres de las sociedades agrarias y no es indiferente a su vida y sus actos; al contrario, participa en ellos; de allí que sea posible influir en su curso y en su calidad.

La concepción mitológica del mundo está caracterizada por una cierta heterogeneidad cualitativa del tiempo (y lo mismo puede decirse para el espacio); ello significa que así como se piensa que algunas partes del espacio son sagradas y el resto es profano, así también el tiempo profano, el tiempo de todos los días, es interrumpido por momentos de tiempo sagrado, de tiempo festivo. En el tiempo mítico el pasado, el presente y el futuro están contenidos en un plano único o, en cierto sentido, son simultáneos. Dicho en otros términos, el tiempo se piensa como un bloque, el presente no va separado del conjunto que forma junto con el pasado y el futuro. "El hombre antiguo concibe el presente y el pasado como extensión en torno a él, interpretándose y explicándose uno a otro. El pasado no deja de durar. Por lo que en nada cede, por su realidad, al presente. En esta representación se fundamenta el culto a los antepasados y todos los arquetipos que se renuevan en la realización del mito y de los ritos".<sup>7</sup>

Sin embargo, en la concepción del tiempo no solamente hay diferencias entre las diversas culturas y sociedades sino también diferencias dentro de cada sistema sociocultural en función de su estructura interna. El tiempo no existe de manera uniforme en la conciencia de los diversos individuos y grupos que lo perciben y

<sup>6</sup> "La vida es privada de todo carácter fortuito y fugaz. La vida pertenece a la eternidad y tiene, por ello, un sentido más elevado", *Ibid.*, op. cit., p. 119.

<sup>7</sup> A. Y. Gurevitch, "El tiempo como problema de historia cultural", p. 264.

lo viven cada uno a su modo, cada uno con un ritmo de funcionamiento diferente. O, para decirlo en otros términos, existe siempre en la sociedad —en toda sociedad, no solamente en las agrarias— no un tiempo cualquiera, único y monolítico, sino toda una gama de ritmos sociales condicionados por las leyes de los diferentes procesos y por la naturaleza de los diversos grupos humanos. La concepción medieval del tiempo no puede ser diferente, y uno de los factores que la determinan es la visión del cristianismo.

La narración bíblica de la creación, el Génesis, encierra simultáneamente dos nacimientos: el del cosmos y el del tiempo. A diferencia de otros grupos humanos contemporáneos, "el pensamiento hebraico fue el único que supo triunfar totalmente sobre el espacio y convertir el tiempo del hombre en una historia única, fecunda, desbordante de significados y que ponía en entredicho el destino mismo del hombre".<sup>8</sup> En el Génesis hay una opción por el tiempo; de acuerdo con ella, en el instante de la creación se concentraron todos los conflictos sobre el tiempo. La noción de creación asume y resuelve de una vez por todas todos los problemas espaciales.

Como consecuencia de esa opción por el tiempo ocurre un rechazo por el espacio, cuya expresión más concreta y permanente es el nomadismo, manifestación de la voluntad de no permitir a las instituciones humanas cristalizar o anquilosarse. La Biblia es el relato de estos hechos; sus pasajes narran la vida de los hombres cuya tarea es hacer la historia. Pero, además, debajo de esta humanidad destinada a la historia, existe un esfuerzo

<sup>8</sup> André Neher, "Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía", en *Las culturas y el tiempo*, op. cit., p. 171. Según el autor, los sumerios, babilonios, fenicios, cananeos y egipcios trataron de vencer el espacio por medio de los ritos. Incluso en la filosofía de los griegos, quienes no conservaron los ritos sino sus significados, se manifestó la explicación del espacio. "Nunca el tiempo, en sentido propio y fuerte, llegó a tener realidad", pues para ellos el mundo era cosmos, universo inmutable y ordenado; es decir, espacio.

por definir el sentido de esa historia. Uno de los rasgos más importantes del pensamiento hebreo, según Neher, es no sólo relacionar la creación con un dios único, sino “establecer entre Dios y el mundo un vínculo histórico y no mítico. Esta referencia histórica, la de la alianza, implica dos consecuencias de la misma importancia. Una es la trascendencia de Dios y la otra su inmanencia”.<sup>9</sup> Todas estas nociones presentes en el Antiguo Testamento impregnan el cristianismo, el cual tiene la conciencia de la activa intervención de Dios en el hombre, pero no ya en un sentido cosmológico sino en un sentido antropológico, es decir, como una intervención en la historia del hombre. Pero la presencia de un acontecimiento fundamental para el cristianismo, la de Cristo, añade algo: la historia sigue estando ligada al tiempo, continúa sometida a él, pero la relación entre el tiempo y la historia a partir de Cristo se ve ahora como una relación de reciprocidad: Cristo inicia y consuma la historia. “El hecho de que el acontecimiento Cristo suceda es de tal categoría que todo el pasado y todo el futuro reciben, en Cristo, su orientación propia, y, al mismo tiempo, el hecho de que el pasado y el futuro sean el terreno donde se desarrolla la historia humana es tal que el acontecimiento Cristo no puede ser pensado, de ninguna manera, fuera de su esquema”.<sup>10</sup> En otros términos, Cristo es a la vez el término y la intención de la historia, y el tiempo es la condición que hace ello posible.<sup>11</sup> Tanto en el Antiguo como en el Nuevo

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 173. La trascendencia viene de que nada de lo creado es contemporáneo a Dios: como la creación se realiza en el tiempo histórico, ninguno de sus elementos existía en el no tiempo de Dios. Dios es exterior a su creación. Pero si la creación no es contemporánea a Dios, éste sí es contemporáneo de aquélla. El mundo es como un paréntesis en Dios, quien penetra en él, lo impregna, le da sentido, pero sin llegar a identificarse con él.

<sup>10</sup> Germano Páttaro, “La concepción cristiana del tiempo”, en *Las culturas y el tiempo*, op. cit., p. 196.

<sup>11</sup> De acuerdo con Guriévich, “el cristianismo consiguió del Antiguo Testamento la noción de tiempo vivido como un proceso escatológico, como la espera ferviente del gran acontecimiento en el que se resuelve la historia; el advenimiento del Mesías. Compartiendo el escatologismo del An-

Testamento el tiempo tiene una finalidad, una meta, un *telos*, pero en el Nuevo se aporta una precisión: la encarnación de Cristo da al tiempo una dimensión histórica: el porvenir no es ya lo que da sentido a toda la historia; el *telos* en cierta forma pertenece ya al pasado pues la llegada de Cristo trajo la certeza de la salvación. Ello ocasiona una situación paradójica pues el cristiano al mismo tiempo debe “renunciar al mundo, que no es más que su morada de tránsito, y optar por él, aceptarlo y transformarlo, puesto que es el taller de la historia presente de la salvación”.<sup>12</sup> Porque Cristo da la posibilidad de salvación, pero corresponde realizarla a la historia, tanto colectiva como individual.

El tiempo se considera, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como una sucesión continua de momentos, de manera que la figura que mejor ilustra esta continuidad es la línea recta. Pero con una diferencia: en el Antiguo Testamento el sentido de lo existente está siempre en el futuro; por tanto, el centro de gravedad de la línea del tiempo está completamente hacia adelante. Por el contrario, para la visión cristiana el punto central del cual depende la significación está situado en el interior del presente en el que viven los hombres y se identifica con la era que se cumple con la llegada de Cristo: es por ello que, como señala Páttaro,<sup>13</sup> el tiempo de Cristo es “el tiempo de los tiempos y el *kairós* de su muerte y su resurrección se convierte en la clave que permite interpretar las etapas del mundo”.

Con el cristianismo el tiempo histórico adquiere una estructura determinada y se subdivide, tanto en el plano cuantitativo como en el cualitativo, en dos grandes épocas: la anterior y la posterior al nacimiento de Cristo, respectivamente. En el centro de la historia se en-

tiguo Testamento, la enseñanza del Nuevo transformó esta representación y renovó completamente el concepto de tiempo”. (“El tiempo como problema de historia cultural”, p. 268).

<sup>12</sup> Jacques LeGoff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, pp. 47-8.

<sup>13</sup> G. Páttaro, op. cit., p. 207.

cuentra el hecho sacramental decisivo del advenimiento y muerte de Cristo, hecho que determina su curso y ofrece un sentido nuevo y predeterminante a cualquier evolución posterior: la historia a partir de ese momento es el resultado de su encarnación y su sacrificio. Este hecho es excepcional y único por su significado, y hace que, entre otras cosas, el tiempo se convierta en vectorial, irreversible y lineal.<sup>14</sup>

Las estructuras mentales medievales, incapaces de liberarse de una naturaleza sensible e imperiosa, están bajo la dependencia directa del cristianismo, una religión que todo lo explica porque está parcialmente cimentada en la ciencia antigua, que es fija y perfecta y a la cual nada más se le puede añadir. Todas las actitudes cotidianas son interpretadas, influidas, provocadas casi, por la religión, pues en ese Occidente medieval todo mundo es cristiano.

El hombre medieval siente la naturaleza inseparablemente unida a sí mismo; por ello la ha incorporado a su visión global del universo en el cual Dios es el creador. La naturaleza es un reflejo o, más bien, es el símbolo de otra realidad que se explica por medio de la religión y que está descrita por los hombres de la Antigüedad.

El paso del paganismo al cristianismo va acompañado de una profunda reorganización de toda la estructura de las representaciones del tiempo en la Europa medieval. Sin embargo, la antigua forma de ver el tiempo no desapareció sino que simplemente se relegó a un plano posterior de la conciencia. El calendario pagano, que reflejaba los ritmos de la naturaleza, fue acoplado a las necesidades de la liturgia cristiana. Las fiestas

<sup>14</sup> Por tanto, la visión cristiana del tiempo, según Gurevitch, "difiere tanto de la visión antigua, dirigida únicamente hacia el pasado, como de la visión mesiánica y profética, dirigida hacia el futuro, que caracteriza la concepción judaica del tiempo, según se expresa en el Antiguo Testamento" ("El tiempo como problema...", p. 269). La concepción cristiana del tiempo concede importancia al pasado, puesto que la tragedia del Antiguo Testamento se ha cumplido ya, y también al futuro, que trae recompensa o castigo.

eclesiásticas que celebraban momentos de cambio del ciclo anual se remontaban aún a los tiempos paganos. El tiempo agrario era tiempo litúrgico. El año se dividía según las fiestas que conmemoraban los acontecimientos de la vida de Cristo, y según las fiestas de los santos. La noción de tiempo en la Edad Media es todavía el tiempo de la naturaleza. Se vive al ritmo de los días y de las estaciones. El sol es el que da el ritmo del tiempo: tiempo breve con alternancia del día y la noche, tiempo largo con el retorno cíclico de las estaciones. Aunque el tiempo medieval es principalmente un tiempo agrícola,<sup>15</sup> el tiempo es sobre todo religioso; en primer lugar porque el año es el año litúrgico. Éste, el año litúrgico,<sup>16</sup> que recorre la historia de Jesús desde el Adviento hasta Pentecostés, fue paso a paso henchido de momentos significativos en los que toman parte otros elementos, los santos.<sup>17</sup> Pero, además de ser religioso, el tiempo es clerical, porque es el clero el que determina su medida; únicamente el clero tiene necesidad de esta medición, y sólo él es capaz de hacerlo, al menos de una manera aproximada.

Durante toda la Edad Media, el calendario agrario fue el más representado en las miniaturas de los libros, en los relieves de los muros de iglesias y catedrales, en los frescos, en los tratados científicos y en la literatura. Este tipo de calendario provenía de la Antigüedad pero

<sup>15</sup> "En un mundo donde la referencia a la tierra es lo esencial, donde la casi totalidad de la sociedad vive de ella, en la opulencia o la miseria, la primera referencia cronológica ha de ser por fuerza una referencia rural" (Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, p. 246).

<sup>16</sup> Respecto al año litúrgico, dice Páttaro: "En el siglo primero, el ritmo semanal [...] dividía el año ritual en una sucesión de semanas. Solamente el domingo era día privilegiado. A partir del siglo segundo, sin embargo, el año se fue, poco a poco, subdividiendo en función de las exigencias litúrgicas que, dentro del año, determinaban periodos característicos, dependientes siempre del *kairós* personal de Cristo. Y así, poco a poco, fue cobrando relieve una semana en la que se conmemora su muerte y su resurrección" (op. cit., p. 215).

<sup>17</sup> El tiempo, "esta sucesión inmutable y perfecta, fragmento de eternidad, pertenece a Dios, por tanto, a su Iglesia. Las fiestas litúrgicas marcan los grandes acontecimientos astronómicos del año" (R. Relort, *La vie au Moyen Age*, p. 63).

en la Edad Media sufrió modificaciones. Una de ellas es que las imágenes antiguas de los meses, que incluían símbolos astronómicos y personajes humanos inactivos, representaban en el Occidente medieval las labores de cada mes personificadas en este caso no por abstracciones sino por hombres concretos y activos. Como resultado de ello apareció un nuevo sentido: el hombre trabajaba la tierra a la vista del mundo celeste, con lo cual se incluía él mismo en el ritmo único y armonioso de la naturaleza, tal y como era concebido por la conciencia cristiana medieval.<sup>18</sup>

La medida y control del tiempo por parte de la Iglesia tienen como origen el movimiento monacal, el cual aparece en Oriente desde el siglo III. En Occidente aparecen ya a principios del siglo V,<sup>19</sup> pero como movimiento organizado es del siglo VI, cuando los monjes itinerantes y los eremitas se agrupan en fortalezas económicamente autónomas donde el orden cristiano es instituido de una manera casi militar. Un monje, Benito, redacta las normas generales de funcionamiento, las cuales se difundirán a todos los monasterios de la época. El monasterio llega a ser un "islot de paz, utopía de un movimiento perpetuo en las actividades reguladas por un instrumento para medir el tiempo".<sup>20</sup> El monasterio se convierte, él mismo, en un inmenso reloj que regula la vida del mundo exterior pues impone el ritmo y la manera de contar el tiempo, así como las fechas de descanso y de trabajo.

Los monjes se orientaban por el número de páginas de libros sagrados que habían leído o por el número de salmos cantados entre dos observaciones del cielo. A cada hora del día y de la noche le correspondían rezos y plegarias especiales. Para la mayoría de los hombres

<sup>18</sup> Aron Guriévich, *Las categorías...*, p. 129.

<sup>19</sup> Dice Attali que el primer monasterio occidental fue "fundado en Lerins, sobre una isleta a la altura de Cannes", el cual "logra una gran prosperidad y proporciona muchos obispos a la iglesia de las primeras ciudades". Op. cit., p. 60.

<sup>20</sup> J. Attali, op. cit., p. 61.

medievales el principal punto de referencia temporal era el sonido de las campanas de la iglesia que llamaban con regularidad a los servicios religiosos. El día y la noche se dividían en una serie de fragmentos, las horas canónicas, que generalmente eran siete y se señalaban mediante los toques de la campana de la iglesia. Todo se regula por el tiempo de la Iglesia, que toca los oficios: las campanas de la densa red de iglesias que cubre el Occidente señalan las principales divisiones de cada jornada. Los nombres de estas divisiones toman como base el sistema romano de contar las horas, doce para el día y doce para la noche; entonces se considera la sexta hora hacia el medio día (sextas) y la primera se anuncia con la salida del sol (prima); por tanto la duodécima hora (vísperas) es cuando cae la noche. Tercia y nona son más o menos los puntos intermedios de cada media jornada (tercia hacia las nueve y nona hacia las tres de la tarde). Durante la noche, la sexta hora es a medianoche (maitines); la tercera, hacia las nueve de la noche, se señala por el oficio de completas, y la novena, por las tres de la mañana, con el oficio de laudes.<sup>21</sup> Estas horas no son más que aproximadas y sólo son correctas cuando los días son iguales a las noches (en los equinoccios), es decir, cuando doce horas del día y doce horas de la noche suman 24 de nuestras horas.<sup>22</sup>

Es, pues, el sol el que rige el sistema de contar las horas; por la noche o en días sin sol era necesario adop-

<sup>21</sup> Las siete horas canónicas representan una ruptura con el sistema romano de 24 horas utilizado hasta entonces; ahora las horas del día y de la noche dejan de tener una duración desigual: en lugar de contar las horas de una a doce, los monjes sólo incluyen los siete momentos de la jornada, los siete "instantes" de Dios. "Este sistema se difunde en el conjunto del Occidente cristiano porque los intervalos de tiempo que define, correspondiente cada uno a tres horas, se adaptan mejor al ritmo de la vida de la época, como no lo son los intervalos romanos" (Attali, op. cit., p. 63).

<sup>22</sup> R. Delort precisa: "en el solsticio de invierno el día dura, según la latitud, de seis a ocho de nuestras horas, es decir, de 360 a 480 minutos que, divididos entre 12 horas, daba horas de 30 a 40 minutos; inversamente, en el solsticio de verano el día dura de 16 a 18 horas, y las horas serían de 80 a 90 minutos" (Op. cit., p. 63).

tar otro sistema. Como eran muy pocos los que podían saber las horas por la posición de las estrellas, generalmente el monje que anunciaba los oficios se orientaba por la duración de la llama de una vela.<sup>23</sup> También se usaba para medir el tiempo el paso de un flujo constante de arena de un recipiente graduado a otro, o las clepsidras, con agua en lugar de arena. En todo caso la precisión estaba lejos, sobre todo cuando se confrontaban entre sí dos formas de medición.

La reflexión intelectual y los cálculos más o menos precisos son privilegio de un pequeño número de clérigos. Los demás, la inmensa mayoría de la población, que conoce sólo la alternancia del día y la noche, del verano y del invierno, vivía bajo el tiempo de la Iglesia, ritmado por los oficios y las fiestas litúrgicas. Esa población no tenía ninguna necesidad de exactitud, ninguna prisa; no había razón para saber la edad, para contar los años transcurridos o para conformarse a un horario.

Aunque la distribución del tiempo de la jornada variaba según las regiones, las estaciones o las categorías sociales, existían algunos aspectos comunes. La hora de levantarse, por ejemplo, era antes del alba, ya que las actividades comenzaban con la aurora; y antes de iniciarse había que asearse, vestirse, hacer oraciones o asistir a misa. Como las prácticas exigían el ayuno, la primera comida del día, el "des-ayuno", era alrededor de la tercia y servía para separar el periodo de la mañana en dos partes. Entre la sexta y la nona se tomaba la comida fuerte del día, seguida de un intervalo para retomar las actividades que se desarrollaban hasta la puesta del sol. Entre vísperas y completas estaba la hora de la cena, y después sólo quedaba ir a dormir puesto que no era ya posible cualquier otra actividad;

<sup>23</sup> Pastoureau dice que existen textos donde se establece que en una noche se consumían tres velas y que, "por lo tanto, la noche se divide en primera, segunda y tercera vela" (Michel Pastoureau, *La vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table Ronde XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, p. 28).

la escasa iluminación, con velas de sebo o de cera, o con rudimentarias lámparas de petróleo, era peligrosa y cara.

La noche se consideraba por todos como fuente de inquietudes, como el periodo de la traición, de los peligros sobrenaturales, de los incendios. Las legislaciones vigentes en el Occidente medieval prohibían expresamente la continuación del trabajo después del crepúsculo y asignaban severos castigos a los delitos cometidos entre la puesta y el nacimiento del sol.

Por otro lado, si el sol y los oficios religiosos regían los ritmos de la jornada cotidiana, el año cristiano estaba completamente organizado por la Iglesia. Muchas fiestas populares, de origen precristiano, se transformaron en fiestas cristianas, sobre todo las que ocurren alrededor del solsticio de invierno, como son las grandes fiestas de la Natividad (25 de diciembre) de la Circuncisión (1 de enero) y de la Epifanía (6 de enero), adoración de los Reyes Magos y bautismo de Cristo.<sup>24</sup>

Entre estas fiestas del solsticio de invierno y la cuaresma se encontraban otras fiestas, celebradas de manera diversa según la región, aunque todas eran típicas del medio rural. El 2 de febrero, día de la Candelaria, con los crespones y la bendición de los cirios; después, los días de carnaval, que preceden al miércoles de ceniza, día en que los fieles evocan el destino de sus cuerpos con una cruz de ceniza en la frente. A partir de esa fecha viene un periodo de abstinencia de carne durante cuarenta días con excepción de los domingos, todo ello como preparación de la semana santa. La siguiente fiesta es el 25 de marzo, día de la Anunciación (establecida después de haber fijado la fecha de la natividad pues ésta es exactamente nueve meses antes), e inmediatamente después está la pasqua florida. Las fiestas de semana santa se celebran en

<sup>24</sup> El día del nacimiento de Cristo como el 25 de diciembre fue fijado en épocas bastante tempranas, desde el Concilio de Nicea en el año 325 (Pastoureau, op. cit.).

fecha variable y una buena parte de los esfuerzos del desarrollo aritmético de la época estaba encaminada hacia la fijación de estas fechas. La Pascua, "a partir del siglo vi (aunque la costumbre fue más o menos títubeante hasta finales del siglo viii) fue establecida 'en el domingo que sigue a la primera luna llena posterior al 21 de marzo'. Esta fórmula continúa todavía en uso".<sup>25</sup>

Otra fecha importante posterior a la semana santa es Pentecostés, que se celebra cincuenta días después de Pascuas, y que recuerda el descenso del Espíritu Santo entre los apóstoles. El día de Corpus sólo se introdujo hasta el siglo xiii,<sup>26</sup> y es el día que inaugura "la bendición de las cosechas, de los peregrinajes, de los torneos, de las guerras y de las grandes ferias; es también el tiempo del amor". El día de san Juan anuncia el principio del verano, que se extiende hasta el día de san Miguel (29 de septiembre), periodo en el cual no puede haber muchas fiestas pues es tiempo de trabajo agrícola, aunque en fecha tardía se introdujo un día consagrado a la Virgen (15 de agosto). La siguiente fiesta es la bendición de todos los santos (1 de noviembre) y la preparación de las fiestas de la natividad.

Todo esto se aplica al año litúrgico, que comienza el primer domingo del Adviento; pero el inicio del año civil es más difícil de precisar y variaba en cada región. En Inglaterra, por ejemplo, el año comenzaba el 25 de diciembre, aunque poco a poco empezó a transferirse para el día de la Anunciación (25 de marzo), fecha que se mantuvo vigente hasta la adopción de la reforma gregoriana en 1751. En el continente las fechas difieren de un país a otro y de una provincia a otra. Una fecha generalizada es la de la mayor fiesta cristiana: el domingo de pascua, pero el problema es que esta fecha oscila entre el 22 de marzo y el 25 de abril, lo cual ocasionaba problemas; uno de ellos era que la

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29. Como el 21 de marzo es la fecha del equinoccio de primavera, la Pascua pretende conciliar el año solar con el lunar.

<sup>26</sup> R. Delort, op. cit., p. 67.

duración del año podía ser de once a trece meses. Delort cita un ejemplo: el día de pascua en 1252 fue el 31 de marzo y el siguiente año fue el 20 de abril; por tanto, el año de 1252 tuvo 385 días (los 365 más todos los días entre el 31 de marzo y el 20 de abril), estos últimos de 1253 pero se consideraron como de 1252.<sup>27</sup>

La mención del milésimo, calculado con relación a la encarnación de Cristo, no es algo generalizado, incluso cuando se trata de actos o de crónicas. Se preferían fórmulas tales como "año *x* del reinado de *y*", o cosas así; y lo mismo las fechas: aunque los nombres de los meses sean los mismos, se usaban otras formas para expresar una fecha dada. Así, por ejemplo, el 28 de septiembre podía señalarse como "el vigésimo octavo día de septiembre", "el tercer día para acabar septiembre", "el cuarto día de las calendas de octubre" o, más comúnmente, "la víspera de san Miguel". Para el hombre del pueblo, que recitaba oralmente los acontecimientos pasados, no había necesidad de fechas más que para referirse a una fiesta, a un acontecimiento familiar o a una calamidad. La memoria, individual o colectiva, era restringida; y lo mismo en lo que toca al futuro: no había una idea clara del futuro en un mundo en el que la muerte llegaba tan rápidamente. La apuesta al futuro era imposible, sólo podía ser al más allá, al tiempo absoluto de la eternidad. El Occidente medieval vivía entre un presente inmediato y un futuro intemporal.

Si bien eran indiferentes en lo que toca a la determinación del tiempo exacto, los hombres de la Edad Media se interesaban por las cronologías. El principal género de narración histórica lo constituían en aquella época los anales, los registros anuales de los hechos y

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 67-8. Otro ejemplo: en 1209 "el año comenzó el 29 de marzo y terminó el 17 de abril del siguiente año, casi trece meses después; hubo, por tanto, 47 días en abril. En 1213 al contrario, cuando el primer día del año fue el 14 de abril y el último el 29 de marzo, abril sólo tuvo 16 días". (Pastoureau, op. cit., p. 30).



fenómenos históricos destacados. Los cronistas trataban de hacer coincidir los periodos de los reinados y los pontificados. En esa época se elaboraron numerosas obras relativas al cálculo de los periodos históricos y un buen número de cronistas, incluyendo allí a san Isidoro o a Beda, eran especialistas en establecer el tiempo de un rey o de algún obispo, así como en determinar la época en que se produjo algún acontecimiento importante. Sin embargo, este tiempo terrestre no era concebido como tiempo auténtico. "El tiempo terrestre, profano, coexistía con el tiempo sagrado, y sólo este último poseía verdadera autenticidad. La categoría de arquetipo divino que determinaba el comportamiento y la conciencia de los hombres en las sociedades arcaicas seguía siendo fundamental en la concepción del mundo del cristianismo medieval".<sup>28</sup> El tiempo bíblico era el verdadero tiempo; tenía un valor absoluto. Con el acto de la redención llevado a cabo por Cristo, el tiempo adquirió una dualidad particular: el tiempo había alcanzado su "plenitud", los "últimos tiempos" habían llegado ya y con ellos el "fin del mundo", Dios reinaba ya; pero, y aquí está la cuestión paradójica, el tiempo no se había cumplido totalmente y el reino de Dios seguía siendo la meta a la que todos los hombres debían aspirar.

Coexistían, pues, dos tiempos. El tiempo pagano, que tenía su origen en los mitos, los ritos, la sucesión de las estaciones del año y las generaciones, tiempo mitológico sagrado, que coexistía en la conciencia medieval con el tiempo terrestre y profano. Estos dos tipos de tiempo configuraron la categoría de tiempo histórico. La razón de dicha coexistencia es que, al romper con la concepción cíclica que los paganos tenían del mundo, el cristianismo tomó del Antiguo Testamento la noción de tiempo como proceso escatológico, como espera del acontecimiento que culminaría la historia: la llegada del mesías. Sin embargo, con las nuevas ideas del

<sup>28</sup> Aron Guriévich, *Las categorías...*, p. 131.

Nuevo Testamento se reorganizó esta idea desde la perspectiva escatológica del Antiguo Testamento para producir otro concepto del tiempo. Este nuevo concepto es descrito por Guriévich como sigue: "En primer lugar, en la percepción cristiana del mundo la noción del tiempo estaba separada de la noción de eternidad, que en otras muchas concepciones antiguas del mundo absorbía y dominaba al tiempo terrestre. La eternidad no podía medirse en porciones de tiempo [...] era un atributo de Dios, el tiempo había sido creado y tenía un comienzo y un fin, que limitaban la duración de la historia humana [...]. En segundo lugar, el tiempo histórico poseía una estructura determinada, y se dividía con claridad, tanto cuantitativa como cualitativamente, en dos épocas principales: antes y después del nacimiento de Cristo".<sup>29</sup>

Esta nueva conciencia del tiempo se apoyaba en tres momentos determinantes: el comienzo, la creación, el punto culminante que es el nacimiento de Cristo, y el fin de la vida del género humano. Según Payen, "la primera fase se detiene con la llegada de Jesús; la segunda es la que sigue después de la muerte del Mesías; la tercera se confunde con la eternidad: se abrirá en el momento de la parusía".<sup>30</sup> Con ello el tiempo se hace lineal e irreversible; al mismo tiempo, establece la diferencia fundamental de la orientación temporal cristiana por un lado con respecto de la concepción antigua, orientada sólo hacia el pasado, como por otro lado del mesianismo y su visión profética del futuro,

<sup>29</sup> *Ibid.*, op. cit., p. 132. La noción de eternidad para el cristiano es diferente de la noción del mundo clásico, sobre todo la de Platón. Para el cristiano toda acción divina está ligada al tiempo; así, la eternidad no se opone al tiempo; no es, como en Platón, la ausencia de tiempo. Para el cristiano la diferencia entre eternidad y tiempo es sólo de orden cuantitativo. Como apunta LeGoff, "La eternidad (cristiana) no es más que la dilatación del tiempo al infinito, 'la sucesión infinita de los aiones', para usar un término del Nuevo Testamento, tanto en los espacios de tiempo delimitados con precisión con una duración ilimitada e incalculable". (*Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, pp. 47-8).

<sup>30</sup> Jean-Charles Payen, *Littérature française. Le moyen âge I. Des origines à 1300*, p. 84.

característica de la visión temporal judaica del Antiguo Testamento. La concepción cristiana del tiempo asigna tanta importancia al pasado —cuando ocurrió lo relatado en el Antiguo Testamento— como al futuro, tiempo de la redención. Sin embargo, el tiempo del cristianismo no se desembarazó con ello del carácter cíclico, aunque sí cambió de forma: cuando consideraba la historia terrestre, el hombre percibía el tiempo en forma de sucesión lineal de acontecimientos; pero la historia terrestre en su totalidad, vista desde la perspectiva de la creación del mundo y de su fin, aparecía como un ciclo. El tiempo volvía a la eternidad. Este carácter cíclico del tiempo cristiano se manifiesta en las fiestas eclesiásticas que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo. En el calendario litúrgico cristiano están unidos el movimiento lineal y el movimiento cíclico.

El presente “no está tanto preñado de futuro cuanto impregnado, sobrecargado del pasado”.<sup>31</sup> Comparado con el tiempo inicial, el tiempo de la Biblia, tiempo que dura eternamente, el tiempo terrestre es efímero. Es el “tiempo de los fenómenos” y no el “tiempo de las esencias”. Este tiempo es sólo una variación superficial de un mundo inmóvil en el fondo. Esto quiere decir que el hombre, en su carácter histórico, está lejos de la verdad, y que la historia terrestre no tiene ningún valor propio ni autenticidad.

El tiempo histórico se pensaba de manera antropomorfa. San Agustín comparaba cada día de la creación con un milenio y con esto quería establecer la duración de la historia de la humanidad; en los seis días de la creación veía el modelo de la historia humana.<sup>32</sup> Toda

<sup>31</sup> Aron Guriévich, *Las categorías...*, p. 144.

<sup>32</sup> Según San Agustín la historia conoce seis épocas: desde la creación de Adán hasta el diluvio, desde el diluvio hasta Abraham, desde Abraham hasta David, desde David al exilio de Babilonia, del exilio de Babilonia al nacimiento de Cristo y, finalmente, desde Cristo hasta el fin del mundo. Estas épocas de la historia universal corresponden a los seis periodos de la vida humana: la primera edad, la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez y la vejez.

la historia humana se pensaba como comprimida en un solo día y se hacía corresponder las diferentes edades con las horas: “por la mañana trabajaba Abel, en la tercera hora del día venía Noé, en la novena hora Moisés recibía el Decálogo, y en la undécima tenía lugar el advenimiento de Cristo”. Esta consideración acerca de las seis edades de la humanidad introducía un cierto matiz pesimista ya que se pensaba que el mundo estaba en la sexta edad, la de la decrepitud, y que, por tanto, había llegado la última época de la historia humana. *Mundus senescit*, el mundo envejece: es uno de los refranes de los moralistas; las virtudes se pierden, los héroes han desaparecido del mundo, pertenecen a otro tiempo. La Antigüedad, la Biblia, las leyendas caballerescas son ricas en hechos y personas; el presente sólo ofrece miseria y desolación. “La edad de otro está muy lejos; desde que Adán y Eva fueron expulsados del paraíso las cosas no han dejado de empeorar. El mito del Edén, y este otro, pagano, de la decadencia del mundo, se unen en una misma concepción dolorosa de la historia humana”.<sup>33</sup> De aquí surge la pregunta de cómo conciliar esta decrepitud del mundo con el optimismo por la próxima llegada del mesías. Precisamente esta contradicción se resuelve con la postulación de una historia humana dividida en los tres momentos ya mencionados. En la primera época hubo progresos ya que, por aproximaciones, los profetas definieron la figura de Cristo. La encarnación abre la segunda fase, donde los únicos cambios son en el nivel espiritual; las estructuras políticas y sociales las veía el hombre del siglo XII como inmutables, desde Adán. Esta segunda fase es la preparación para la tercera y última, la realización de la Ciudad de Dios: el pecado precipita el fin del mundo; llega el anticristo; el Apocalipsis predice una Jerusalén nueva de la cual no se sabe con certeza si será terrestre o celeste: la mayoría dice que será celeste,

<sup>33</sup> Jean-Charles Payen, *Littérature française. Le moyen age I. Des origines à 1300*.

pero hay un monje cisterciense, Joaquino da Fiore, que dice que será terrestre.

La concepción cíclica de la vida, determinada por los ritmos de la naturaleza, por la sucesión de las estaciones del año, fundamentaba los sistemas de cálculo de tiempo. La representación del tiempo como ciclo que se repite llegó hasta la Edad Media y se conservó en la imagen popular de la rueda de la fortuna, la cual perpetuaba la fe en el destino. Existen muchas representaciones de la rueda de la fortuna; en ellos la Fortuna misma, con la corona de "soberana del mundo", aparece sentada en el centro de un disco al que arrastraba esa perpetua rotación; un joven lleno de esperanzas, asciende aferrado a la rueda; en lo más alto de la rueda estaba el soberano, instalado solemnemente en su trono; un poco más lejos, la rueda del destino arrastra a un hombre en plena caída; en la parte de abajo se hallaba el cuerpo de la víctima de la voluble felicidad.<sup>34</sup> Esta idea de la Fortuna es una herencia de la Antigüedad pero en la Edad Media fue sometida a un proceso de cristianización. LeGoff califica a la rueda de la fortuna como un "mito reaccionario"; y tal vez sea cierto, pues es un mito que evita la acción, que expresa una cierta forma de *contemptus mundi*, pues, ¿para qué tratar de cambiar el orden del mundo si la rueda siempre vuelve al mismo estado? Es inútil querer salir del estado que corresponde pues Fortuna mantiene la jerarquía social; es inútil pensar que hay progreso en la historia pues todo es una reproducción. La rueda de la fortuna "no permite más que la resignación. Cuando la infelicidad está allí, el hombre al menos puede esperar que su angustia no sea eterna y que la suerte volverá un día a su favor. Sabiduría simple, pero reconfortante, al servicio de una ideología que ciertamente no es progresista".<sup>35</sup>

En las obras literarias de la Edad Media no encon-

<sup>34</sup> Aron Guriévich, *Las categorías...*, p. 170.

<sup>35</sup> Jean-Charles Payen, *op. cit.*

tramos que las nociones temporales tengan especial importancia. En la epopeya, por ejemplo, la conciencia de la época no encontraba contradicción alguna en las divergencias entre el curso habitual del tiempo y la marcha del mismo en la leyenda. Los héroes de la epopeya no estaban sometidos al devenir del tiempo. Guriévich encuentra en los cantos de la *Edda mayor*, de Snorri Sturluson, un ejemplo claro de cómo la conciencia épica no tenía mayor preocupación por organizar los diferentes episodios de la vida de los héroes en una relación coherente.<sup>36</sup> En la epopeya no sólo no cambia la edad del héroe sino que también permanece estable su personalidad, el héroe no evoluciona interiormente. Lo mismo pasa en el *roman* o novela caballeresca: los héroes tampoco envejecen: Lancelot, Perceval, Gauvain son seres sin edad, eternamente jóvenes y valientes. Este aspecto temporal acerca el *roman* al mito y a la epopeya; sin embargo, allí podemos detectar las dos concepciones de tiempo que hemos señalado como características del pensamiento medieval; un tiempo estático, que no conoce cambio o devenir, y un tiempo dinámico, el que se pensaba como la fase de transición hacia la eternidad. También para estudiar el tiempo, el *Roman de la Rose* constituye un ejemplo privilegiado de presencia de una dolorosa conciencia de la fugacidad del tiempo, que pasa tan rápidamente que nunca lo podemos alcanzar (v. 394).

## Referencias Bibliográficas

- Attali, Jacques. *Historias del tiempo*. México, FCE, 1985.  
Castoriadis, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Sao Paulo, Paz e Terra, 1986.  
Delort, Robert. *La vie au Moyen Age*. París, Seuil, 1982.  
Gurevitch A. Y. (Guriévitch). "El tiempo como proble-

<sup>36</sup> Aron Guriévich, *Las categorías...*, p. 159.

- ma de historia cultural”, en A.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca, Sígueme/Unesco, 1979.
- Guriévich, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, Taurus, 1990.
- Legoff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, Taurus, 1981.
- , *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona, Juventud.
- Neher, André. “Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía”, en *Las culturas y el tiempo*, op. cit.
- Pastoureau, Michel, *La vie quotidienne en France et en Anglatere au temps des chevaliers de la Table Ronde (XIIe-XIIIe siècles)*, París, Hachete, 1976 (edición en portugués: *No tempo dos cavaleiros da tábola redonda*. Sao Paulo, Companhia Das Letras).
- Páttaro, Germano. “La concepción cristiana del tiempo”, en *Las culturas y el tiempo*, op. cit.
- Payen, Jean-Charles, *Littérature française. Le moyen age I. Des origines à 1300*. París, Arthaud, 1970.