

9.- Kairos. Tiempo y eternidad. En *Lucus* 1 (2000) 193-220

1. Intentos de evasión del tiempo inexorable

La realidad de un tiempo que fluye, que pasa sin que nada pueda oponerle resistencia ha preocupado a los hombres desde la antigüedad. El hombre se ha sentido impotente ante el tiempo y ante la destrucción y la muerte que trae consigo. Por eso tampoco han faltado intentos para vencerlo y dominarlo de alguna manera.

Según Mircea Eliade, en la cosmología del Irán, de tradición zervanita cada fenómeno terrestre corresponde a un término celeste, transcendente, invisible; a una especie de idea platónica. Todo tiene un doble aspecto: el del *Mênok* y el del *Gêtik*. Existe un cielo visible (*gêtik*) y hay también un cielo invisible (*mênôk*), una tierra visible y una tierra invisible. Lo mismo sucede con el año, los meses, la oración etc. Todo lo que se manifiesta tiene su correspondencia en el mundo invisible y transcendente. El autor cree que Platón puede ser considerado como el filósofo que expuso en conceptos griegos esta idea presente en otras culturas¹.

También hay un tiempo primordial y un tiempo profano. El tiempo que fluye y pasa de manera fatal e inapelable es el tiempo profano. Ahora bien, mediante la imitación de los arquetipos y la repetición de los gestos paradigmáticos se lograría abolir la fatalidad de este tiempo. Un sacrificio, por ejemplo, no sólo reproduce el sacrificio inicial revelado por un dios desde el principio, al comienzo de los tiempos, sino que tiene lugar en ese mismo momento mítico del tiempo primordial. El rito tiene la virtud de suspender el tiempo profano y la duración. En momentos importantes como éstos, en intervalos esenciales, el hombre puede vivir en el tiempo primordial, aunque el resto de su vida se dé en el tiempo profano².

Mediante estas consideraciones, según el mismo Eliade, la humanidad antigua intentaba defenderse como podía contra todo lo que la historia tiene de pasajero e irreversible. Dentro de este contexto de ideas hay que ver la celebración del Nuevo Año o del nuevo *Aión*. En Babilonia y en varios otros pueblos del antiguo oriente dicha celebración tenía este sentido de abolición del devenir, de purificación y de regeneración del mundo. Mediante la celebración se volvía de algún modo al ideal mítico de los comienzos. La celebración del nuevo año significaba celebración de una nueva creación, de una nueva era. Esta fiesta tuvo una gran difusión y se celebró entre los sumerios y acadios, en Egipto, Siria, Japón y en los pueblos indoeuropeos; y más tarde en el helenismo y entre los romanos y bizantinos, según testimonio de Beroso³.

La resistencia a la historia y una concepción cíclica del tiempo se ven también en la

¹ M.ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, pp. 22.63-64

² *ibid.*, pp. 64-65

³ *ibid.*, pp. 80-131; R.KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, Stuttgart 1924, pp. 45-47

India. Pero, como hace notar el mismo Eliade, hay una diferencia entre la concepción india y las de las culturas antiguas mencionadas. Estas rechazan la historia por abolición periódica y viven en momentos concretos los comienzos atemporales; el espíritu indio desprecia incluso estos momentos concretos, no considerándolos como una solución del problema del sufrimiento⁴.

El hombre arcaico intenta oponerse como puede y por diferentes medios a la historia como sucesión de eventos irreversibles e irrepitibles en la que todo parece condenado a la muerte, a la destrucción y a la nada. Por eso intenta retener o rescatar el tiempo, para lograr perdurar de alguna manera.

2. Reflexión sobre el tiempo en Grecia y en el helenismo

También en Grecia hay una concepción cíclica del tiempo. Afirma Mouroux que sería injusto reducir el complejo y sutil pensamiento griego sobre el tiempo a la concepción cíclica. Pero parece un hecho que admitieron el mito del eterno retorno, el cual estaría presente ya en Anaximandro. Platón abandonó lentamente esta concepción, pero el tiempo cíclico reaparece en los estoicos y neoplatónicos. Los ciclos del universo se suceden y se repiten; y así como se repiten también los hombres. Según J. Guitton, para Heráclito, Empédocles y Protágoras el tiempo es una especie de principio metafísico, que regula el alternarse de generaciones y de corrupciones en el universo⁵.

En Platón se dan reflexiones más filosóficas sobre el tiempo: ¿Cómo ha surgido éste? En el *Timeo* Platón pone el origen del tiempo en el movimiento de la totalidad. A estas conclusiones llegaría Platón por el hecho de que la numeración del tiempo depende de los astros. Estos son οὐρανοῦ κίνησις⁶. De ahí que sólo se pueda hablar de tiempo a partir del movimiento del mundo. El padre del universo, después de generarlo, quiere hacerlo más semejante a su modelo. Y como el modelo es un ser vivo e imperecedero, intentó hacer así también el mundo. Pero la naturaleza de ese ser vivo es eterna; y era imposible conferir esta propiedad a lo generado. “Entonces pensó formar una imagen móvil de la eternidad; y al ordenar el mundo, de la eternidad que permanece en la unidad hace una imagen eterna que progresa numéricamente. Es a esto a lo que le hemos dado el nombre de tiempo: Días y noches, meses y años, que no existían antes de que fuese hecho el cielo”⁷. El tiempo es, pues, imagen de la eternidad. No tiene, por lo tanto, un verdadero ser, sino un ser semejante al del mundo de los sentidos. Y la eternidad, tal como se presenta aquí, no es un tiempo imperecedero o finito, sino algo diferente. La eternidad se da “*tota simul*”, “en uno” (ἐν ἑνί),

⁴ M. ELIADE, *ibid.*, pp. 174-175

⁵ J. MOURoux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962, pp. 48-49; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Agustin*, Paris 1933, pp. 4-5

⁶ PLATON, *Timeo* 42 d

⁷ *ibid.*, 37 c-d

mientras que en el tiempo hay número, es imagen móvil de la eternidad inmóvil.⁸

Aristóteles da en la *Física* su conocida definición del tiempo, que tiene relación con lo que acabamos de decir de Platón. El tiempo es: "Número del movimiento, según el antes y después"⁹. Según esta definición, se podría hablar de tiempo sólo si hay cambio o movimiento, que contiene en sí fases sucesivas susceptibles de ser numeradas por una mente que relacione el pasado con el futuro. En el puro "ahora" no se puede fundar la conciencia del tiempo. El mismo Aristóteles considera que el "ahora" no es una parte del tiempo, como si éste pudiera estar compuesto de "ahoras". El ahora es un concepto relativo, un límite; y como tal es indivisible¹⁰.

Los estoicos, como Aristóteles, entienden también el tiempo ($\kappa\rho\nu\omicron\varsigma$) como derivado del movimiento, según la fórmula que se repite en Crisipo: $\kappa\rho\nu\omicron\varsigma$, $\delta\iota\alpha\sigma\theta\mu\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Tiempo: intervalo del movimiento. Delling dice que el concepto de intervalo es de difícil explicación y que su significado no es claro. Goldschmidt afirma que mediante este concepto intenta Crisipo unir la duración con el espacio. Lo que sí está claro es que los estoicos le dan más importancia al "ahora", que es el único tiempo real. Para Crisipo el presente es el único tiempo que existe; el pasado y el futuro subsisten y son infinitos¹¹.

Una distinción entre tiempo y eternidad en sentido propio no estaría clara en la filosofía griega, según Delling. En los presocráticos se dice ya que Dios es eterno ($\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$). Pero este tipo de eternidad parece indicar únicamente que no tiene ni comienzo ni fin. Se encuentra ya en ellos el otro término para indicar la eternidad ($\alpha\iota\omega\eta$), pero no tiene el significado preciso de eternidad atemporal y sin sucesión, que hemos visto que presenta en Platón.

Tanto entre los escritores como entre los filósofos es lento el desarrollo de este concepto. En Heráclito se da una personificación poética del $\alpha\iota\omega\eta$. Esta se halla también en Empédocles, si bien para éste el $\alpha\iota\omega\eta$ es más bien tiempo de la vida humana¹². En el mismo Platón se usa todavía con frecuencia el término $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$. Este se encuentra en la mitad de los casos en los escritos cosmológicos, en el *Timeo*, como contrapuesto al tiempo en general ($\kappa\rho\nu\omicron\varsigma$). Así sucede en un paso en el que se contraponen el $\kappa\rho\nu\omicron\varsigma$ y la sustancia eterna o $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ de la que impropriamente se dice "era" y "será", y de la que sólo se debe decir "es"¹³. Y esto a pesar de que unas líneas antes el autor habla de tiempo ($\kappa\rho\nu\omicron\varsigma$) como imagen de la eternidad ($\alpha\iota\omega\eta$)¹⁴.

Pero aunque no hay uniformidad ni uso riguroso, parece claro que Platón entiende el

⁸ G.DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, p. 18

⁹ ARISTOTELES, *Física* 219 b 1

¹⁰ G.DELLING, *ibid.*, p. 21

¹¹ V.GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, pp. 31.40

¹² C.LACKEIT, *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Königsberg 1916, pp. 12. 81-82

¹³ PLATON, *Timeo* 37 e

¹⁴ *Timeo* 37 d

Aiῶn como una realidad ideal, de la cual es imagen el tiempo, el cual depende del mundo y es propio de éste. El **Aiῶn** es diferente, es verdadera eternidad. Según Delling, es Platón el creador del concepto de eternidad. Pero ni este concepto es siempre usado con precisión por el mismo Platón, ni se impuso en el mundo conceptual griego posterior¹⁵.

Esta ambigüedad sigue presente en Aristóteles, tal vez aumentada por su tendencia a expresar su discrepancia de Platón. Parece un hecho que el concepto de **Aiῶn** es más propio de la filosofía de Platón que de la de Aristóteles. Por eso éste usaría más bien la expresión **αἰεῖρος χρόνος**¹⁶. El motor inmóvil, precisamente por ser tal, carece de tiempo, ya que el tiempo "o bien es lo mismo que el movimiento, o es una afección suya"¹⁷. Pero al hablar de la eternidad del motor inmóvil, Aristóteles emplea indistintamente los términos **Aiῶn** y **Aidion**¹⁸.

Mucho menos se daría una distinción entre ambos conceptos en los estoicos. Según Goldschmidt, en éstos se da una temporalización de la eternidad. Platón contraponía el "es" al "era" y al "será" que se aplica a lo que nace y progresa en el tiempo. Los estoicos interpretan el "es" de modo temporal, como una especie de presente a lo largo de toda la duración. El presente como momento concentra en sí el pasado y el futuro, y encierra la perfección que Platón atribuía a la eternidad¹⁹.

Hasta Plotino no se ve una distinción neta entre el tiempo (**χρόνος**) y la eternidad (**Aiῶn**), afirmando que ésta no es tiempo indefinido, sino que tiene otra naturaleza. Y el hombre no está sometido necesariamente al tiempo, ya que en él hay siempre algo eterno (**aiῶnion**), de modo que puede siempre mirar a la eternidad²⁰.

Cuando Plotino elaboró su doctrina neoplatónica había habido ya una serie de especulaciones de autores cristianos sobre el tiempo, en diálogo con la filosofía griega y con otras corrientes helenistas. Seguramente la más importante fue la gnosis. Esta fue un fenómeno complejo. Hubo una gnosis cristiana y una gnosis no cristiana; aquí nos referimos a la gnosis en general.

Se ha hablado muchas veces del escaso valor del tiempo y de la negación de la historicidad en la gnosis. H. Puech afirma que la doctrina gnóstica sobre el tiempo y sobre el mundo en general hay que verla en el contexto de la polémica con el helenismo, por una parte, y con el cristianismo, por otra.

Para el helenismo el tiempo es cíclico; para el cristianismo el tiempo es lineal. Para los gnósticos el tiempo es una línea cortada. Según la gnosis, Dios se opone al mundo y no podría crear ni el mundo ni el mal. Por eso, si interviene en el mundo es para salvar; y esto tendría

¹⁵ G.DELLING, *ibid.*, pp. 143-147; C.LACKEIT, *ibid.*, pp. 22.56-58; H.SASSE, **Aiῶn**. En G.KITTEL, *ThWNT*, vol. 1, pp. 197-209; J.GUITTON, *ibid.*, p. 4

¹⁶ C.LACKEIT, *ibid.*, pp. 59-62; H.SASSE, *ibid.*, p. 198

¹⁷ ARISTOTELES, *Met.* XII,6,1071 b 10

¹⁸ ARISTOTELES, *Met.* XII,6,1072 b 28-30; 9,1075 a 10

¹⁹ V.GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953, pp. 43.48

²⁰ G.DELLING, *ibid.*, pp. 36-37; J.GUITTON, *ibid.*, p. 2

lugar mediante una evasión del mismo. El tiempo es caducidad y muerte; los instantes van desapareciendo constantemente. De ahí que el gnóstico niegue un tiempo y una historia guiados por la providencia divina. La salvación no está en el tiempo, sino en una liberación del tiempo. La salvación es atemporal y viene, más bien, en un tiempo incoherente y cortado por la brusca intervención de un dios extraño a la historia y a la creación. La salvación se da en el tiempo; pero el acto que la funda es, en sí, atemporal. Es una intervención divina atemporal, que no presupone ni el tiempo ni la historia en ella. Dios salva mediante una iluminación gratuita, individual e interior. Además, la salvación es sólo para la parte atemporal de nuestro ser²¹.

Esta opinión de Puech sobre el tiempo en la gnosis no es compartida por un autor tan competente como A. Orbe, según el cual en los valentinianos la economía abarca toda la providencia o dispensación gratuita de Dios, desde su primerísima voluntad de darse a conocer a los eones hasta su cumplimiento final. La historia se realiza en el tiempo y en el mundo sensible. El Verbo se pre-encarna ya en cierto modo en los profetas y substancialmente en Cristo. Todo sucede según la única economía escogida por el Padre. La historia resulta indispensable para realizar la economía de salvación. Para obtener la salvación no basta ser por naturaleza un pneumático, sino que hay que tomar conciencia de la gnosis, hay que adquirirla mediante una comunicación de esta revelación; y todo esto se realiza en el tiempo y en la historia. Orbe cree que no todos los eclesiásticos descubrieron esta filosofía; tampoco Clemente de Alejandría e Ireneo²².

3. El tiempo y la eternidad en la tradición bíblica

En relación con todo lo dicho hasta aquí hay que ver el tiempo en el judaísmo y en el cristianismo. Se ha dicho muchas veces que en el judaísmo la concepción del tiempo es lineal y que la historia es más valorada que en las culturas contemporáneas y vecinas suyas. Afirma Delling que en el judaísmo no existe un concepto abstracto de tiempo. La concepción judía acerca del mismo ha de verse de forma más general, en su valoración de la historia del pueblo, de su caminar hacia la realización de las promesas, del cumplimiento de las mismas en la historia, del compromiso del pueblo en ésta. Tampoco hay un concepto abstracto de eternidad, sino la idea de un Dios eterno. La eternidad de Dios se manifiesta sobre todo de dos formas: Dios es diferente del mundo y está más allá de todo comienzo y de todo fin; y en segundo lugar, Dios permanece siempre el mismo, no cambia ni pasa, Dios es la presencia soberana, siempre actual, fundadora y normativa del tiempo y de la historia, porque Dios permanece siempre²³.

Sasse, en un estudio sobre el concepto de *aiwh*, hace ver que éste expresa diferentes

²¹ H.PUECH, *La gnose et le temps*. En *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 57-113

²² A.ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, Roma 1961, pp. 211.406.425-426.522-524; cf. también H.I.MARROU, *La théorie de l'histoire dans la gnose valentinienne*. En *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Mesina, 13-18 Aprile 1966, Leiden 1967, pp. 215-226

²³ G.DELLING, *ibid.*, p. 51; J.MOUROUX, *ibid.*, pp. 16-20

ideas en la Escritura. La fórmula, usada en singular o en plural: “Por los siglos de los siglos” ($\alpha\iota\omega\nu\eta\varsigma$), pertenece al judaísmo helenístico desde la tradición de los LXX y traduce varias ideas. Una de ellas es tiempo oculto y lejano, del pasado o del futuro. En el *Deutero Isaías* comienza a tener significado de tiempo indefinido, sin límites. El autor no cree que haya que ver en el significado de $\alpha\iota\omega\nu\eta$ influjo de la teología alejandrina. El significado más pleno de eternidad lo tendría el término cuando se aplica a Dios y se le llama Dios eterno. Pero tampoco aquí tendría significado filosófico preciso. Significa que Dios ha sido y será siempre; que existía antes de la creación del mundo y que seguirá existiendo después del mundo. Pero se trataría siempre de tiempo indefinido. Aún más, el concepto de $\alpha\iota\omega\nu\eta$ significa también el tiempo del mundo o la duración del mismo. Sasse hace notar que tanto en el judaísmo como en el parsismo se usa una única voz (en nuestro caso $\alpha\iota\omega\nu\eta$) para expresar los dos conceptos: Eternidad de Dios y tiempo del mundo; y cree que podrían depender ambos de un término común, tal vez babilónico. En ambos casos sería el concepto de creación el que lleva a dividir los conceptos de eternidad y tiempo²⁴.

En el judaísmo el tiempo empieza con la creación del mundo. Al principio existió también una especie de tiempo primordial, un paraíso terrenal; pero éste se perdió definitivamente y no tiene retorno. La promesa divina apunta entonces hacia el futuro, al cual se llegará precisamente mediante el devenir y a través de los hechos históricos dentro de él. Dios mismo interviene en la historia y revela su voluntad a través de los hechos históricos: Liberación de Egipto, paso del Mar Rojo, Exodo, victorias, cautividad, etc. La revelación de Dios no se da principalmente en el tiempo mítico, sino a lo largo del tiempo histórico²⁵.

Eliade afirma que, en realidad, esta actitud del judaísmo ante la historia no estaría tan alejada de la actitud tradicional de miedo ante la misma. El hebreo, no pudiendo abolir la historia, la soportaría, con la esperanza de que llegaría a cesar definitivamente en un momento más o menos lejano²⁶. Parece natural que se den semejanzas. Pero también parece un hecho que en el judaísmo hay diferencias, con respecto a otras culturas, en la forma de entender la historia y en la salida que se encuentra a la caducidad del tiempo, salida que irá madurando progresivamente.

En el Nuevo Testamento $\alpha\iota\omega\nu\eta$ sigue siendo tiempo del mundo. Mateo habla varias veces de consumación del siglo ($\sigma\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon=\alpha\iota\omega\nu\eta\varsigma$)²⁷. El hecho de que a veces se hable en plural²⁸, llevaría a pensar en un gran $\alpha\iota\omega\nu\eta$, dentro del cual se dan $\alpha\iota\omega\nu\eta\varsigma$ menores. Esto implicaría que los conceptos de creación y de fin del mundo son relativos. Relación con esto tendría también la idea del eterno retorno. La contraposición entre el $\alpha\iota\omega\nu\eta$ presente y el futuro, frecuente en el Nuevo Testamento, está ya presente en la apocalíptica judía. Sin embargo, Sasse cree que en el Nuevo Testamento el $\alpha\iota\omega\nu\eta\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omega\nu$ no es meramente futuro

²⁴ H.SASSE, $\alpha\iota\omega\nu\eta$, en ThWNT, pp. 199-203

²⁵ M.ELIADE, *ibid.*, pp. 155-156

²⁶ *ibid.*, p. 165

²⁷ Mt. 13,39.40.49; 24,3; 28,20

²⁸ Hebr. 9,26; I Cor. 10,11

temporal. Los creyentes se liberan ya ahora del *aiŵh* malo y han adquirido las potencias del *aiŵh* futuro. Este comienza ya en la resurrección de Cristo y se consumará en la resurrección de los muertos. No se trata sólo de duración temporal, sino de un contenido²⁹.

Es en este contexto donde se introduciría la noción de *kairoç* como encuentro o como síntesis de tiempo y de eternidad. Pero es obvio que tampoco a esto se llegó de repente, sino en un proceso lento y poco explícito, ya que los escritores bíblicos no se caracterizan precisamente por un uso técnico y preciso de los conceptos filosóficos.

El concepto de *kairoç* tenía ya una larga trayectoria en la literatura y en la filosofía griegas, en las que presenta un significado rico en matices, centrado sobre todo en la idea de tiempo humano, de tiempo para la acción humana e histórica, de tiempo oportuno, o tal vez mejor, de situación o de circunstancias oportunas, que pueden durar un instante o pueden extenderse a lo largo de un período de tiempo. Se dio, incluso, en los estoicos cierta eternización del presente en el concepto de *eukairia*.

Pero fue el encuentro con el pensamiento bíblico o judío cristiano el que, sobre todo, llevó a ver el *kairoç* como un tiempo cargado de eternidad. Como ya hemos indicado, esta síntesis no se da aún en el Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento el concepto de *kairoç* tiene un significado múltiple, con variedad de matices y con sentido de tiempo oportuno. En la mayoría de los casos significa momento, período de tiempo, situación creada por un hecho histórico, tiempo de la acción humana y tiempo de la acción divina en la historia.

Para la relación entre tiempo y eternidad tendría particular importancia este último significado, ya que indica la entrada de Dios en la historia y en el tiempo. Pero ya hemos dicho que Israel no tiene un concepto abstracto de eternidad, sino la idea de un Dios eterno que está más allá de todo comienzo y de todo fin, que permanece siempre y está siempre presente en la historia. Todo esto, más que un concepto de eternidad significa un tiempo indefinido.

En el encuentro del mundo griego con el mundo judío tiene siempre una importancia particular Filón de Alejandría. En el tema del tiempo Filón es ecléctico. Por una parte Filón se mantiene fiel al judaísmo; por otra parte depende del ambiente filosófico, también ecléctico, de su tiempo.

Según Leisegang, en la definición del tiempo Filón sigue a los estoicos; pero su ropaje conceptual es platónico. Filón habla de eternidad. Sólo Dios es eterno, lo visible es temporal. El tiempo está ligado al cosmos; éste fue creado antes del tiempo y el tiempo surge del cosmos, o mejor, mediante el movimiento del mismo se hace visible la esencia del tiempo. Para explicar mejor esta visión del tiempo, Filón introduce un mito que parece extraño a su pensamiento: El mito del cosmos como hijo de Dios³⁰.

La idea de Dios creador hace madurar en Filón el concepto de eternidad y su relación con el tiempo. Según él, Dios crea las ideas y las realidades cósmicas antes del tiempo. Piensa además que la esencia divina no es tiempo, sino eternidad atemporal, a la cual no se le pueden aplicar expresiones de pasado y de futuro. La eternidad es arquetipo y modelo del tiempo; no es, pues, "tiempo ilimitado", sino que es tan distinta de él como lo es la idea de la apariencia.

²⁹ H.SASSE, *ibid.*, pp. 203-207

³⁰ FILON, *Leg. alleg.* 1,2; H.LEISEGANG, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*. En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. En *Texte und Untersuchungen*, 13, Heft 4, 1913

El influjo platónico en estas ideas de Filón es claro³¹.

Pero al lado de estas reflexiones sobre el tiempo y la eternidad, Filón usa a veces de manera equívoca e ingenua los conceptos de *χρονοϛ* y de *αιων*, intercambiándolos. Esto quiere decir que la falta de precisión filosófica sigue presente también en Filón.

Con respecto al concepto de *καιροϛ*, en Filón se da un eclecticismo parecido. *Καιροϛ* tiene un significado corriente de tiempo histórico oportuno más o menos largo, de tiempo de la acción humana y de entrada oportuna de Dios en la historia. El punto culminante lo representan algunos pasos en los que Filón identifica el *Καιροϛ* con Dios mismo. Refiriéndose al nacimiento de Isaac y usando la interpretación alegórica, escribe Filón:

“Por este tiempo (*katà tòn καιροη*) te dará a luz un hijo. La sabiduría dará a luz la alegría. ¿Cuál es el tiempo oportuno (*καιροϛ*) que indicas, oh Maestro admirabilísimo? ¿No es aquel único, que no puede ser indicado por la generación? El verdadero tiempo oportuno (*καιροϛ*) sería El mismo (Dios), origen de todas las cosas; el buen hacedor (*ευπραξια*) y la ocasión oportuna (*εukaiρια*) de la tierra, del cielo, de las naturalezas intermedias, como de todos los animales y de todas las plantas”³².

Filón repite esta idea en otro paso, hablando de la conquista de Canaán y comentando un paso de *Números*: “El tiempo oportuno (*καιροϛ*) se ha apartado de ellos y el Señor está con nosotros” (Núm. 14,9), comenta Filón: “ Admite, aunque no directamente, que Dios es el tiempo oportuno (*tòn qeòn καιροη*)”³³. Y añade: “Los que dicen que los *καιροι* son las estaciones del año, no emplean los nombres en el sentido principal”³⁴.

En Filón se da así una primera síntesis entre tiempo y eternidad en el concepto de *καιροϛ*. Este es tiempo, pero se aplica también a lo eterno, a Dios mismo que interviene en la historia, aunque no se aplique a Dios en sí. Ya hemos dicho que Filón no es aún preciso en el uso de los conceptos temporales, como tampoco lo era el mismo Platón. Pero lo que sí parece claro es que en ambos está presente el concepto de eternidad como diferente del tiempo, como propia de Dios y del mundo inteligible. Precisamente a Dios, a su presencia o acción en la historia, le aplica Filón el concepto de *καιροϛ*.

En el Nuevo Testamento se tiene también una concepción lineal del tiempo. Pero hay algo nuevo y decisivo: El hecho de Cristo dentro de la historia; de una historia que continúa, a pesar de haber llegado los tiempos escatológicos. La entrada de Cristo en la historia de una vez por todas (*εφapax*) decide la historia y la hace llegar a la escatología. El final es adelantado, mientras el tiempo y la historia continúan. Los bienes escatológicos no están sólo al final, sino que se dan ya en el centro de la historia. De esta manera la eternidad no significaría la eliminación de lo temporal. La eternidad no anula el tiempo, sino que hace que éste se cumpla, se realice, llegue a su plenitud.

Los autores del N.T. tienen más o menos sensibilidad a esta realidad también en el uso de los términos temporales. Juan usa sólo ocasionalmente el término *χρονοϛ* para expresar

³¹ FILON, *Mut. nom.* 267

³² FILON, *Mut. nom.* 264

³³ *ibid.*, 265

³⁴ *ibid.*, 266

tiempo más o menos largo, tanto tiempo etc. Pero usa también el término *kairos* en un sentido preciso. El paso más importante parece el de 7,6-8): “ Mi hora (*οὐκ αἶμαρ ἐστὶν*) aún no ha llegado, mientras que la vuestra (*οὐδὲ κἄρῳ οὐκ αἶμαρ ἐστὶν*) está siempre pronta... Yo no subo a esta fiesta porque mi tiempo no se ha cumplido (*οὐκ αἶμαρ κἄρῳ οὐκ ἔστιν περὶ ἡμῶν*)”.

Según este paso, el *kairos* en el N.T. está en neta contraposición con el sentido del *kairos* tanto judío como griego. Dice Cullmann: “Desde el punto de vista humano histórico, la elección de los *kairoi* que constituyen la historia de la salvación es arbitraria. El Nuevo Testamento considera como principio de esta elección divina de los *kairoi* únicamente el poder divino”³⁵.

En Lucas, en cambio, no habría tanta precisión. En los *Hechos de los Apóstoles* no usa el término *kairos* para indicar los momentos de la misión, como la hora de Dios cumplida. Delling cree que Lucas no es ningún gran pensador, pero que sin embargo distinguiría bien entre el tiempo griego y el tiempo semita. Esto significaría que dicha distinción estaba bien presente también en el pensamiento corriente y vulgar. Lucas afirma claramente la llegada de un tiempo nuevo que hay que descubrir: “ Cuando veis levantarse una nube por el poniente, decís al punto: “Viene aguacero”, y así sucede; y cuando sopla el viento del ser, decís: “Habrá bochorno”, y así se cumple. Hipócritas, sabéis reconocer el semblante de la tierra y del cielo ¿y no reconocéis este tiempo? (*tὸν καιρὸν τούτου*)”³⁶.

El *kairos* se puede descubrir y el hombre es culpable si no lo descubre, según pone el mismo Lucas en boca de Jesús: “No dejarán piedra sobre piedra, porque no has reconocido el tiempo oportuno de tu visita (*tὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου*)”³⁷.

Pablo habría sentido la necesidad de revisar su concepción judía del tiempo y de la historia al tener que afrontar el diálogo con la cultura griega en la misión.

El concepto de *kairos* tiene en Pablo un significado variado: Momento, ocasión, tiempo presente, en contraposición al siglo futuro. Pero en otros casos tiene más contenido. Uno de ellos es el de signos de los tiempos, que hay que descubrir, tal como sucede también en los sinópticos: “Reconoced el momento (*tὸν καιρὸν*) en que vivís, que ya es hora de despertar del sueño”³⁸. Y de modo más explícito, citando a Isaías: “En el tiempo oportuno (*καίριον*) te escuché y el día de la salvación vine en tu ayuda”. Pablo comenta: “Éste es el tiempo oportuno (*ἰδοὺ νῦν καιρὸς*), este es el día de la salvación”³⁹.

Parece claro que Pablo se refiere al tiempo mesiánico y a la presencia de los bienes escatológicos. Ningún autor del Nuevo Testamento expresa de modo tan claro como Pablo la existencia de un plan divino, de una economía divina de salvación, establecida antes de la creación del mundo y ordenada hacia la realización definitiva en la plenitud de los tiempos,

³⁵ O.CULLMANN, *Christus und die Zeit*, p. 51

³⁶ Lc. 12,54

³⁷ Lc. 19,44

³⁸ Rom. 13,11

³⁹ II. Cor. 6,2; Is. 49,8

como lo expone Pablo en los himnos al comienzo de las cartas a los Efesios y a los Colosenses.

Pablo habla también, como los griegos del período clásico, de la necesidad de observar, de esperar el *kairos*, de cogerlo cuando llega y de no perderlo. Decía Platón que es evidente que si uno deja pasar la ocasión de hacer una cosa, la destruye⁴⁰. Hay que observar y esperar el *kairos*, y cuando llega hay que aprovecharlo, como hacía el astuto Ulises. También Pablo manda prestar atención: “Observad atentamente cómo procedéis; no como necios, sino como sensatos. Aprovechad la ocasión (*tòn kairoh*)”.⁴¹

Pablo es consciente de que los dones eternos han irrumpido en el tiempo, han entrado en la historia y están presentes en ella en esta nueva época. Este sería el contenido del *kairos* en la nueva época del cristianismo.

Cerfaux cree, incluso, que Pablo utiliza, aunque con cierto reparo, conceptos griegos: "Tocamos así una forma de pensamiento griego, que considera los bienes religiosos como algo incorporado a nuestro mundo. Pablo conoce muy bien este modo de ser del espíritu y lo ha combatido en cuanto que ponía en peligro las afirmaciones fundamentales de la parusía y de la resurrección futura. Pero jamás se ha negado a admitir, por su parte, la posesión actual de los bienes divinos. De este modo ha interpretado los carismas y las riquezas espirituales de los cristianos. Distraía con ello la atención de la escatología. Cuando, en el desarrollo de su carrera, llegue a atribuir una importancia cada vez mayor al conocimiento de los bienes celestes, introducirá en la síntesis cristiana un nuevo principio de permanencia, más próximo aún a la mentalidad griega"⁴².

Observa Delling que el concepto de *kairos* evita a la vez dos extremos: Por una parte el *kairos* es tiempo histórico; pero la eternidad está también presente en él. La tensión griega entre idea e historia desaparece en Pablo. Lo ideal, lo estable y eterno no es total contraposición con el tiempo, sino que se puede encarnar en él de manera que resulte un tiempo salvífico. Por otra parte, lo eterno presente en el *kairos* no puede verse como una posesión pacífica; ya que el *kairos* sigue siendo temporal y como tal retorna repetidamente y ha de ser cogido cada vez mediante nuevos actos de fe y mediante nuevas decisiones humanas⁴³. Esta idea la expresa Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses. La parusía puede tardar en llegar, el *kairos* presente puede ser largo; y mientras dure es temporal y por lo tanto no es definitivo.

Esta es precisamente la naturaleza de la escatología cristiana en el tiempo presente, en el *kairos* o situación que dura toda la nueva época de espera, antes de la venida de Cristo o de la parusía, según puso de relieve Oscar Cullmann en un conocido libro publicado en los años cuarenta: *Cristo y el tiempo*. Esta naturaleza del *kairos* como momento o situación de la acción de Dios en la historia, hace, según Cullmann, que se pueda hablar de historia de la

⁴⁰ Rep. II, 370 b

⁴¹ Ef. 5,16

⁴² L.CERFAUX, *ibid.*, pp. 55-56

⁴³ G.DELLING, *ibid.*, p. 89; G.HIRZENBERGER, *Weltbewertung bei Paulus nach I Kor. 7,29-31*. Dusseldorf 1967, pp. 31-32

salvación. “Por estar ligada la realización del plan divino de salvación a tales momentos temporales escogidos por Dios, *kairoi*; por eso es una historia de salvación. No todas las partes del curso del tiempo constituyen la historia de salvación en sentido estricto, sino precisamente estos puntos, estos *kairoi*, entresacados del tiempo como totalidad”⁴⁴. Pero entre estos momentos habría una conexión, que hace que se vaya realizando un plan y constituyendo una historia.

Sobre la relación entre tiempo y eternidad tiene particular importancia, aún dentro del pensamiento bíblico, la *Carta a los hebreos*, en la cual se daría un pensamiento más elaborado, en este sentido, que en Pablo. Según Cambier, para el autor de la carta, como para la escuela alejandrina, el Antiguo Testamento es un símbolo, una figura que se ha realizado en el Nuevo. La relación entre ambos testamentos es presentada por el autor en el capítulo 9,1-13, hablando de los sacrificios del Antiguo Testamento y del sacrificio de Cristo. Los sacrificios antiguos eran agradables a Dios, pero ha pasado su tiempo y han dejado de tener valor. A ellos contraponen el autor el sacrificio de Cristo. “Mas Cristo, venido como Pontífice de los bienes realizados, penetrando en el tabernáculo más amplio y más perfecto..., no mediante sangre de machos cabríos y de becerros, sino mediante su propia sangre, entró de una vez para siempre (*εἰςάπαξ*) en el santuario, consiguiendo una redención eterna (*αἰώνιον*)”⁴⁵.

Cambier dice que el autor de la carta, con mentalidad helenística, contraponen el Antiguo Testamento al Nuevo, utilizando la contraposición platónica entre las cosas sensibles y las realidades celestes. Esta contraposición se afirma también en Filón de Alejandría. En el escrito *De gigantibus* dice Filón que los sabios que, como Moisés, se desprenden de lo creado, gozarán de Dios y participarán de su estabilidad. Y en *Legum allegoriarum II* es aún más explícito: El alma que huye del mundo sensible adquiere seguridad y fijeza. Esta misma idea es expresada también por Filón en otros lugares⁴⁶.

Esta misma estabilidad sería la que se aplica en la *Carta a los hebreos* al sacerdocio de Cristo; por eso este sacerdocio vale para siempre y es redención eterna. El autor de la carta usa para expresarlo el término *mehein*: permanecer. Relacionando a Melquisedec con Cristo, dice: “Sin padre, sin madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días ni fin de vida; hecho semejante al Hijo de Dios, permanece (*mehei*) sacerdote perennemente”. Y poco más adelante añade: “Mas él a causa de subsistir (*mehein*) perpetuamente, posee el sacerdocio intrasferible”⁴⁷.

Cambier hace notar que el autor de la carta introduce este término, que no se encuentra en el paso correspondiente del salmo 110,4, al que se refiere; y cree que el término expresa la estabilidad celeste, entendida en el sentido alejandrino de las realidades celestes eternas y estables.

En un paso citando antes se habla de bienes traídos por Cristo: *τῶν μὲν ἰούδαιων*

⁴⁴ O.CULLMANN, *ibid.*, p. 51

⁴⁵ Hebr. 9,11-20

⁴⁶ J.CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux. Une étude sur mehein et l'exhortation finale de l'épître*. En *Salesianum* 11 (1949) pp. 71-72. 75

⁴⁷ Hebr. 7,3.24

αἰῶνα. Suele traducirse esta expresión por bienes futuros o venideros. Callaghan en su edición crítica del Nuevo Testamento traduce por “bienes realizados”. Cambier dice también que **μελλειν** “no connota en primer lugar una idea temporal de cosas que poseeremos más tarde”. Y añade que el mundo futuro no es presentado como la continuación del presente, tal como se entendía en la apocalíptica judía. Todo el contexto habla más bien de otra cosa: Los bienes que Cristo nos obtiene pertenecen a otro mundo⁴⁸. Y añade el autor más adelante: Subsisten las fórmulas de la apocalíptica tradicional; pero su significado ha sido modificado. Se habla aún, por ejemplo, de bienes futuros; pero la palabra “futuro” no connota ante todo su significado original. Es más bien un apelativo que expresa sobre todo los bienes celestes. El aspecto cualitativo –celeste– sustituye al aspecto temporal –“futuro”⁴⁹.

El significado de **μελλειν** no sería, pues, el de duración indefinida. No estamos ya en la escatología tradicional y el autor cree que hay que buscar otra interpretación de **μελλειν**. Después de hacerlo, mediante el estudio de otros pasos y contextos de la misma carta, concluye: “De todo esto resulta que el verbo **μελλειν**, en el contexto en que se encuentra y por los pasos paralelos de la carta, expresa la estabilidad de Cristo y la del don que nos ha traído. Esta estabilidad es concebida como una realidad celeste, a la manera alejandrina”⁵⁰.

Según esto, el autor se referiría al concepto de eternidad de manera bastante más explícita que Pablo. Aunque no lo use aún de manera precisa. Por lo demás, un uso preciso del concepto de eternidad expresado con **αιων** y en contraposición al tiempo del mundo no se encontraba tampoco en Platón, ni en Aristóteles, ni en Filón; ni se va a encontrar en los padres de la iglesia.

4. Tiempo y eternidad en los primeros padres

Una concepción más elaborada de los conceptos de tiempo y de eternidad se da en los Padres de la iglesia. Estos sacan las conclusiones de la Escritura y las exponen mediante conceptos griegos. Como afirma Mouroux, si Dios no tiene ni principio ni fin, su eternidad implica la negación de todo límite temporal. Si Dios no pasa, sino que permanece el mismo, la eternidad es una concentración, una permanencia. Si Dios vive y si Dios es, la eternidad no es otra cosa que la plenitud absoluta de Dios. La eternidad parece ser el misterio mismo del ser de Dios. La eternidad no es la carencia de principio y de fin; el tiempo mismo podría no tenerlos. Lo esencial de la eternidad es ser plenitud absoluta, en la que todo es dado a la vez⁵¹. No es extraño que los padres tomaran este concepto griego para aplicarlo a Dios.

Pero esto tampoco sucede enseguida. En los Padres Apostólicos el concepto de eternidad tiene los significados que se encuentran ya en el Nuevo Testamento. Abunda la

⁴⁸ J.CAMBIER, *ibid.*, pp. 84-85

⁴⁹ *ibid.*, p. 94

⁵⁰ *ibid.*, p. 90; cf. pp. 87-89; Hebr. 13,14; 10,34; 12,27

⁵¹ J.MOUROUX, *ibid.*, pp. 22-25

fórmula: “Por los siglos de los siglos”⁵². Esta fórmula ya tradicional indicaría épocas de mundos, en una sucesión de *αιῶνες*. Al mundo presente como *αιῶν* diferente del futuro se refieren expresamente diferentes autores⁵³. También se indican con *αιῶν* los siglos precedentes a la creación y se dice que Dios es padre y artífice de los siglos⁵⁴. Se habla de vida eterna; pero como contrapuesta a la de corta duración o sin especificar nada⁵⁵. Tampoco en los Apologetas parece que hay cambios en este sentido⁵⁶.

Más elaboradas están las nociones en Clemente Alejandrino. La concepción del tiempo en Clemente Alejandrino depende de la filosofía griega, por una parte, y del judaísmo y del cristianismo, por otra. El tiempo depende del mundo, del movimiento de los astros. Clemente afirma esta idea frente a los que defienden el culto a los astros: “Algunos adoran ... al sol, a la luna y al resto del coro de los astros. Sin razón alguna los consideran como dioses, cuando no son más que instrumentos del tiempo (*τὰ ὄργανα του=κρόνου*). El sol y la luna determinan los días, los meses, el año y el tiempo en general”⁵⁷.

Como se ve, Clemente cita la expresión platónica del *Timeo*. Siguiendo a Platón y a Filón, Clemente entiende el tiempo como creado con el mundo. Mundo y tiempo han sido creados por Dios y por el Logos. Parece obvio que si el tiempo ha sido creado como todas las demás cosas, la creación del mismo no ha podido tener lugar en el tiempo⁵⁸.

Clemente Alejandrino distingue bien entre eternidad y tiempo. La eternidad (*αιῶν*) y el tiempo (*κρόνος*) no son idénticos. La diferencia fundamental está en el movimiento; el Alejandrino habla de "eternidad inmóvil". Además, la eternidad es *tota simul* y reúne en ella "en un momento, el tiempo futuro, el presente e incluso el pasado"⁵⁹.

Dios está en la eternidad; no está “en el tiempo y cuanto es propio de las criaturas”. Citando a Platón, afirma Clemente que Dios tiene el comienzo, el medio y el fin de todas las cosas (50). Dios fue y será. "Para los tres períodos de tiempo es usado un solo término: El que es".⁶⁰ El Alejandrino dice en otro lugar que Dios "es siempre lo que es. Por estar sobre el tiempo, Dios vio ya antes de hacerla cuál sería la obra que hizo luego. Desde antes de la

⁵² *I Clem.* 20,12; 32,4; 38,4; 43,6; 45,7; 50,7; 55,6; 58,2; 61,3; 65,2; *Mart. Pol.* 14,3; 21,1; 22,3 etc.

⁵³ *II Clem.* 6,3; 19,4; IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph.* 17,1; 19,1; *Ad Tral.* 4,2; *Ad Rom.* 7,1; *Ad Magn.* 1,3

⁵⁴ *I Clem.* 35,3; IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Magn.* 6,1; *Ad Rom.* 6,1

⁵⁵ *II Clem.* 5,4; 8,4; IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph.* 18,1; *Mart. Pol.* 14,2-3

⁵⁶ JUSTINO, *Dial.* 11,2; 30,1; 32,6; 33,1-2 etc.

⁵⁷ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protréptico* VI,63,1 (En adelante Protr.)

⁵⁸ Protr. IV,63,1; *Stromata* VI,16,142,4 (En adelante Str.)

⁵⁹ M.ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949, pp. 22.63-64

⁵⁹ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo* I,6,28,4 (en adelante Ped.); Str. I,13,57,3; V,6,36,1-2

⁶⁰ Ped. I,8,71,2

creación del mundo nos conoció a nosotros y nos ha predestinado"⁶¹.

También el Logos está en la eternidad, ya que tiene una misma esencia y constante identidad con el Padre. Por eso dice San Juan: Al principio era el Logos y el Logos estaba junto a Dios⁶².

A pesar de la distinción neta entre tiempo y eternidad, Clemente no es muy preciso y constante en el uso de los términos *αιων* y *αιδιος*. El segundo concepto indicaría, de por sí, tiempo indefinido y sin límites, no la eternidad atemporal. Clemente lo usa refiriéndose a los dones salvíficos de los que viven en el tiempo. Hablando del bautismo y de los dones que se reciben en él, afirma Clemente: "Lo que El nos enseña es salvación eterna (*αιδιος*) de un Salvador eterno (*αιδιου*), al cual sea la gloria por los siglos (*αιωνα*)".⁶³ El término *αιδιος* en estos casos parece referirse a los dones de Cristo presentes en el tiempo; pero indicando más bien cualidad de eternos que duración. También para el Salvador se usa *αιδιος*, tal vez por estar siempre presente en el tiempo. El término *αιων* en este caso pertenece a una fórmula en uso⁶⁴.

Los dones espirituales que se reciben en el bautismo son los mismos dones definitivos de la eternidad: "Los que han recibido su parte del Logos nuevo deben ser siempre nuevos. Y como el que toma parte en la eternidad (*αιδιωτικο*) de ordinario se hace semejante a lo incorruptible, se sigue que nuestro título de infantes expresa la primavera de toda nuestra vida".⁶⁵

Según esto, se da ya en los bienes cristianos una coexistencia de eternidad y de tiempo, aunque haya que distinguir entre la anticipación y la realización final: "No podemos afirmar que se realicen simultáneamente en el tiempo las dos etapas, que consisten en llegar al fin y en tener un anticipo de esta llegada. La eternidad (*αιων*) y el tiempo (*χρονο*) no son cosas idénticas, ni el impulso de la partida es, en manera alguna, el término de la misma... Se puede decir, por ejemplo, que el impulso es la fe, que se engendra en el tiempo (*χρονο*), mientras que el cumplimiento es la toma de posesión del objeto conocido, garantizado para la eternidad (*αιων*)... Por lo tanto, en cuanto es posible en este mundo..., tenemos la convicción de que nos hemos hecho perfectos. En efecto, la fe es la perfección de la enseñanza. Por eso se dice: El que cree en el Hijo tiene la vida eterna"⁶⁶.

Tampoco en este contexto es Clemente preciso en el uso de los términos: "El fin de la religión es el reposo eterno (*αιδιος*) en Dios; y nuestro fin es el comienzo de la eternidad (*αιωνος*)".⁶⁷

⁶¹ Ped. I,7,59,3; Str. V,14,141,3; VI,12,101,6

⁶² *Excerpta ex Theodoto*, 19,1-2 (en adelante: Exc. Theod.)

⁶³ Ped. I,6,27,3

⁶⁴ Ped. II,8,75,2

⁶⁵ Ped. I,5,20,4

⁶⁶ Ped. I,6,28,4

⁶⁷ Ped. I,13,102,2

Y en otros casos habla de la vida eterna presente en los hombres y del reposo eterno usando el término *aiōn*. Sucede esto repetidamente en el escrito *Quis dives salvetur*, aunque no exclusivamente⁶⁸.

Todo este contexto de ideas hay que verlo dentro de la escatología cristiana y muestra cómo la entiende Clemente. Lo más importante no es la precisión en el uso de los términos, sino la presencia de los dones eternos en el tiempo y el hecho de que el tiempo no es por ello eliminado, sino que perdura. Esto indicaría que se trata de una verdadera historia y de una copresencia de la eternidad y del tiempo, que no parecen como del todo incompatibles u opuestos. Así lo expresa el Alejandrino en algunos pasos: “Hasta la consumación duran el *hoy* y la enseñanza. Y entonces el verdadero *hoy*, el continuo día de Dios es igual a la eternidad. Obedezcamos, pues, siempre a la voz del Logos divino, pues este *hoy* es eterno, es imagen de la eternidad”⁶⁹.

Parece claro que el día, el *hoy* es temporal. Pero permanece (*diamehei*). Parece que Clemente le atribuye la cualidad de las realidades celestes alejandrinas. Por eso el *hoy* es eterno o es imagen de la eternidad. Los tiempos escatológicos están ya presentes antes de la consumación. Pero la salvación está encarnada en el tiempo y en la historia; y llegará a lo definitivo también a través del tiempo.

No queremos dejar de citar un último paso, en el que Clemente hace referencia a los arquetipos celestes, a las realidades eternas en sentido platónico: “Siendo Él el único conocedor, dominará en las cosas del saber y anunciará la doctrina del bien, aplicado siempre a las cosas inteligibles; y confortará su comportamiento en los asuntos humanos según los mismos arquetipos celestes”⁷⁰. No se habla de eternidad; pero sí se ve que Clemente usa los conceptos griegos sobre las realidades eternas para expresar la realidad del gnóstico cristiano. El uso del concepto de eternidad en los casos precedentes sería, pues, deliberado.

Una especulación acerca del encuentro o de la relación entre tiempo y eternidad en general, no la conocemos en estos primeros padres. El encuentro tiene lugar, también aquí, en un hecho concreto: En la encarnación del Logos eterno en el tiempo y en la historia y en la presencia de los bienes escatológicos en la vida cristiana. Tampoco conocemos en los padres una especulación acerca del *kairos* como síntesis de eternidad y de tiempo. Esta relación o síntesis se deduce, más bien, de que Dios o el Logos eternos en ciertos momentos oportunos, que llaman *kairoi*, actúan en la historia para salvar.

5. Historia de salvación

La presencia de lo eterno en el tiempo hace que se pueda hablar de historia de salvación o de salvación histórica, ya que en el tiempo y en la historia está ya presente lo definitivo y eterno. Clemente expone repetidamente la idea de una historia de salvación así querida por Dios y guiada por la acción del Logos desde la creación del

⁶⁸ *Quis dives*, 1,4; 6,2; 7,1-2; 8,2; 9,1 etc.; Ped. I,6,29,1; Str. VII,16,93,3

⁶⁹ Protr. IX,84,5-6

⁷⁰ Str. VI,9,78,2-79,1

mundo. El Logos ha ordenado el universo; ha sometido la disonancia de los elementos al orden del acorde, para hacer del mundo una armonía. Y no lo ha hecho mediante la música tracia o mediante la lira, sino mediante el Espíritu. Por él ordena no sólo el macrocosmos, sino también el microcosmos, el hombre⁷¹.

La acción del Logos continúa en la historia. El Logos es el Pedagogo de la humanidad y actúa en la historia. Instruye a los hombres, los exhorta, los protege, los salva. La historia del hombre es vista desde la perspectiva del plan divino de salvación, que se ha realizado siempre por obra del Logos. Es El el que ha hablado a Moisés y a los profetas y el que ha venido luego a terminar la obra de la educación. La historia entera es una obra de la pedagogía divina⁷².

En este contexto hay que entender la revelación y su relación con la filosofía griega y con otras culturas, que son también dones de Dios. En las ocasiones oportunas Dios les da a los judíos la ley y a los griegos la filosofía, preparando a unos y a otros para el *kairós* que se ha instaurado con la venida de Cristo: “Pues así como ahora viene el *kérigma* en tiempo oportuno (αὐτὸν ἔρχεται ἐν καιρῷ κατὰ καιρὸν ἡμεῖς τὸ κήρυγμα νῦν, así también en tiempo oportuno (οὕτως κατὰ καιρὸν) se les dio a los bárbaros la ley y los profetas, y a los griegos la filosofía, que iba preparando los oídos para preparar el *kérigma*”.⁷³

Ley y filosofía fueron dadas en un tiempo oportuno, en un *kairoç*, y tenían ambas carácter preparatorio para el *kairòç nún*. Clemente expresa el carácter preparatorio con diferentes verbos: ἐκίω, ἐπαίδεω=pro-paideu. Nótese bien que Clemente habla de pedagogía no sólo para la ley, sino también para la filosofía griega. También ésta entra dentro de la pedagogía divina, que guía a los hombres por diferentes caminos hacia el mismo fin: “Quizá les fue dada también la filosofía a los griegos directamente (como un bien en sí), antes de llamarlos el Señor también a ellos; pues también ella educaba al pueblo griego para conducirlo a Cristo, como la ley a los hebreos. De este modo la filosofía va delante construyendo el camino y preparando al que es luego perfeccionado por Cristo”.⁷⁴

Y Clemente no se refiere en esto sólo a la filosofía, sino a las culturas de todos los pueblos: “Pues los dones que han sido dados a cada raza para su utilidad en las ocasiones oportunas (κατὰ τοὺς προσηκόντας καιρούς) son sólo una enseñanza preparatoria para la palabra del Señor”.⁷⁵ Clemente considera buenas todas las culturas, como venidas de Dios, e interpreta en este sentido la parábola del sembrador, cuya simiente cae en diferentes terrenos, al lado del terreno cultivado.

Esta acción divina en la historia se da, como decíamos, dentro de un plan de salvación y de una pedagogía divina, que se adapta a los diferentes pueblos teniendo en cuenta las

⁷¹ Protr. I,5,1-4

⁷² Protr. I,7,3; Ped. I,12,100,1

⁷³ Str. VI,6,44,1

⁷⁴ Str. I,5,28,3

⁷⁵ Str. I,5,29,9

características y la edad de los mismos, o su desarrollo, adaptándose a ellos, como el pedagogo se adapta a los niños. “Considera, pues, la potencia de Dios, quien no sólo hace llegar a la existencia a los hombres que no existen y hace crecer según el progreso y la edad a los ya existentes, sino que además salva a los que creen, según lo que le es peculiar a cada uno”.⁷⁶

Y Clemente añade en otro lugar: “En efecto, El cambia los momentos y las situaciones (*kaì w̄raç kaì kairouç*), los frutos y los elementos. El es, pues, el que define el principio y el fin de cada uno de los seres creados, conforme a lo que le es propio a cada uno”.⁷⁷

Esta historia continúa ahora. Existen aún *kairoi* dispuestos por el Padre⁷⁸ y seguirán existiendo mientras se pueda decir *hoy*, esto es, hasta la consumación. Y entonces el continuo día de Dios será igual a la eternidad.

6. Conclusión

En el pensamiento bíblico y cristiano se valoriza el tiempo y la historia. En ellos entra la salvación, haciendo del *crohoç* un *kairoç* y dando a la *oportunidad* de éste un valor de salvación que no tenía el *kairoç* griego. Pero también aquí la salvación definitiva se dará en la consumación, cuando los *hoy* del *kairoç* actual sean iguales a la eternidad.

Esta manera de entender la salvación y la revelación indica que hay que verlas como un encuentro de tiempo y de eternidad, o de presencia de los dones eternos en la historia, que hacen que se pueda hablar de una historia de salvación. Además, se abre aquí una perspectiva histórica más amplia. La verdad es una verdad en proceso, abierta, que tiende a lo absoluto, pero que siempre tendrá la relatividad de la historia y del tiempo. Y por ser *kairológica* habrá que esperarla, estar atentos a ella, a los signos de la misma. El *kairoç* tiene signos, se puede reconocer y hay que reconocerlo. No se trata de la fortuna o del azar. Hay que esperararlo, porque como ya decían los griegos de la época clásica, dura un breve instante; y si no se aprovecha, se destruye. Esto también vale cuando el *kairoç* está cargado de eternidad.

⁷⁶ Eclog. 18,1

⁷⁷ Eclog. 18,2

⁷⁸ Hech. I,7