

5.- *¿Liberación del tiempo? Reflexiones teológicas al final de un milenio.* En *Tiempo y persona. Realización humana, historia y actualidad.* Actas del V encuentro de filosofía y educación. Instituto Superior de Filosofía “San Juan Bosco”, Burgos 2001

## 1. Problemas filosóficos del tiempo

La realidad de un tiempo que fluye, que llega y que pasa sin que nada pueda contenerlo, que parece destruir y acabar con todo lo que encuentra a su paso, que hace envejecer a todo viviente y que viene acompañado de la muerte, ha hecho pensar a los hombres desde hace muchos siglos. Los hombres parecen haber sentido temor ante la nada y ante la muerte, a las que parece conducir el tiempo y han buscado con insistencia respuestas sobre lo que es realmente el tiempo y sobre la posibilidad de dominarlo de algún modo, o al menos de librarse de él.

Desde los comienzos de la filosofía griega se han dado también en ella reflexiones sobre el tiempo<sup>1</sup>. Estas son más completas en Platón y en Aristóteles. En el *Timeo* Platón pone el origen del tiempo en el movimiento de la totalidad. La numeración del tiempo depende del movimiento de los astros, que son *οὐρανοῦ κίνησις*<sup>2</sup>. 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. "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"<sup>3</sup>. El tiempo es, pues, imagen de la eternidad. Pero esta cara positiva del tiempo deja ver ya su parte negativa. El tiempo no tiene un verdadero ser, sino un ser semejante al del mundo de los sentidos.

Aristóteles se plantea el problema del tiempo sobre todo en el libro IV de la *Física*. No pretendemos exponer la opinión de Aristóteles sobre el tiempo, ni siquiera en forma resumida, sino únicamente algunos rasgos que muestren el significado del mismo para el hombre.

El estagirita comienza por constatar que el tiempo plantea serias preguntas y numerosas dificultades. El tiempo es difícil de comprender: "Una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía; y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser. Además de esto, si ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que cuando exista existan también las partes, o todas o alguna. Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir, y ninguna 'es'. El ahora no es una parte... Además, no es fácil ver si el ahora, que parece ser el límite entre el pasado y el futuro, permanece siempre uno y el mismo o es siempre otro distinto..."<sup>4</sup>.

Y Aristóteles sigue planteando dificultades, a las cuales los filósofos anteriores no han

---

<sup>1</sup> J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, Paris 1933, pp. 4-5

<sup>2</sup> PLATON, *Timeo* 42 d

<sup>3</sup> *ibid.*, 37 c-d

<sup>4</sup> *Fís.* IV,10,217 b 32

dado una respuesta satisfactoria. El tiempo tiene relación con el movimiento. Pero mientras que éste está en las cosas que están cambiando, el tiempo está en todas las cosas. Además, los movimientos son más lentos o más rápidos y el tiempo no lo es. "Es, pues, evidente que el tiempo no es un movimiento"<sup>5</sup>. Esto no significa que no haya relación entre ambos: "Pero sin cambio no hay tiempo, pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido... Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento"<sup>6</sup>. Con esto también Aristóteles pone el tiempo en relación con el movimiento y el cambio. Esto se refleja en su definición del tiempo como: *Número del movimiento según el antes y el después*<sup>7</sup>.

También Aristóteles acentúa el carácter destructivo del tiempo: Ser en el tiempo significa "ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar; pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe"<sup>8</sup>. Y poco más adelante añade: "Por lo tanto, todo lo que es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo lo que a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo"<sup>9</sup>.

Aristóteles parece acentuar el carácter destructivo del tiempo. "Todas las cosas -dice- se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso mientras que algunos decían que el tiempo era 'el más sabio', el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad 'el más necio', porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser"<sup>10</sup>.

Finalmente, Aristóteles afirma que hay cosas que son siempre y añade que éstas no están en el tiempo: "Es evidente, entonces, que las cosas que son siempre, en tanto que son siempre, no son el tiempo, ya que no están contenidas por el tiempo, ni su ser es medido por el tiempo".<sup>11</sup>

El eco de algunas preguntas de Aristóteles sobre el tiempo se deja oír en San Agustín: "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Sí, pues, el presente,

---

<sup>5</sup> *Fís.* IV,10,218 b 1-20

<sup>6</sup> *Fís.* IV,11,218 a 21 - 219 a 10

<sup>7</sup> *Fís.* IV,11,219 b 1

<sup>8</sup> *Fís.* IV,12,221 a 31 - b 3

<sup>9</sup> *Fís.* IV,12,221 b 28

<sup>10</sup> *Fís.* IV,13,222 b 16

<sup>11</sup> *Fís.* IV,12,221 b 3

para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?".<sup>12</sup> Y comentando a San Juan afirma: "Pues en todos los cambios de las criaturas hallo dos tiempos, el pasado y el futuro. Busco el presente; nada permanece... Discurre por las vicisitudes de las cosas; hallarás el fue y el será. Pues para que tú también seas, sube más alto que el tiempo".<sup>13</sup>

Y tampoco faltan en él las afirmaciones sobre la caducidad del tiempo. Este depende también del movimiento y es un correr hacia el final: "Pues ningún momento permanece, sino que se desliza sin interrupción todo lo que con mudanzas continuas se precipita insensiblemente en el fin; no en un fin que perfecciona, sino que destruye".<sup>14</sup>

Las reflexiones sobre el problema del tiempo no están ausentes tampoco de la filosofía reciente. Seguramente nadie ha reflexionado tanto sobre la temporalidad del hombre como Martín Heidegger. La temporalidad constituye para él el ser mismo del Dasein.

El carácter pesimista y destructor del tiempo en Heidegger habría que verlo sobre todo en su concepto de ser-para-la-muerte. La muerte constituye algo más que un punto final del ser-en-el-mundo. El ser para la muerte es un carácter existencial del Dasein. "El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-al-fin el Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino un ser para el fin (*Sein zum Ende*) de este ente. La muerte es un modo de ser, del que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es".<sup>15</sup>

Y la paradoja de este ser temporal, considerado por Heidegger como un poder-ser (*Seinkönnen*) o un ser abierto a posibilidades, está en que su posibilidad última y más propia es precisamente la muerte. "La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte el Dasein mismo se encuentra en su *más propio* poder-ser. En esta posibilidad al Dasein le va su ser-en-el-mundo por antonomasia. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más".<sup>16</sup> Con lo cual resulta que cuando el poder-ser realiza su posibilidad más propia, desemboca la negación de sí mismo, en el no-poder-ser.

Es verdad que la perspectiva de la caducidad no ha sido la única para considerar el tiempo. Aristóteles considera el movimiento como la actualidad de lo potencial en cuanto tal. Eso quiere decir que el ente compuesto de potencia y acto ha de realizar su esencia en un proceso temporal.<sup>17</sup> En este sentido valora también Santo Tomás el tiempo. La duración en el tiempo expresa para él la tendencia a permanecer en el ser, así como a expandirlo y perfeccionarlo.<sup>18</sup> Y por realización de la esencia habría que entender no sólo la esencia individual, sino la esencia permanente a través de la sucesión de los individuos. En esto se vería una forma de perdurar a través del tiempo.

También en Heidegger se ve un sentido positivo del tiempo. En primer lugar porque el

---

<sup>12</sup> AGUSTIN, *Conf. XI,14,17*

<sup>13</sup> AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan.*, 38,10

<sup>14</sup> AGUSTIN, *De los méritos y perdón de los pecados*, 1,16

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977 (GA 2), p. 326

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 133

<sup>17</sup> *Fís.* III,1,211 a 11

<sup>18</sup> Cf. M. BORDONI, *Il tempo*, Roma 1965, pp. 44-61

mismo ser es temporal. Y en cuanto al hombre, es la temporalidad la que constituye su mismo ser; y es en el tiempo y a través de él como el Dasein pasa de una existencia inauténtica a una existencia auténtica.

Otros han visto el tiempo desde las perspectivas del futuro y de la esperanza en un reino escatológico sin Dios; de un reino en la tierra, creado mediante la acción y el trabajo desinteresado de los hombres para disfrute de las generaciones futuras. Tal es el caso del marxismo escatológico de E. Bloch.

Pero ni la realización de la esencia en sentido aristotélico-tomista, ni la realización de la existencia en sentido heideggeriano, ni la visión utópica de Bloch parecen dar una respuesta al problema de la finitud y de la destrucción que acompaña al tiempo. Al final el tiempo nos lleva ante los achaques de la vejez y ante la muerte, ante los cuales parecen desmoronarse todos los consuelos. Hay un dicho alemán que reza así: *Man wird nicht alt, man wird nur reifer*: Uno no se hace viejo, sino sólo más maduro. También Heidegger se refiere a la madurez en este sentido. Después de comparar la realización del Dasein con la maduración de un fruto, dice: "Con la madurez, el fruto se consume. Pero ¿es acaso la muerte a la que llega el Dasein una consumación en este sentido? Sin duda, el Dasein con su muerte ha consumado su curso. ¿Ha agotado con ello necesariamente también sus posibilidades específicas? ¿No le son más bien quitadas éstas? También el Dasein inacabado termina. Por otra parte, el Dasein no necesita llegar a la madurez con su muerte, sino que puede haberla sobrepasado ya antes del fin. La mayor parte de las veces termina sin consumarla, o incluso quebrantado y desgastado".<sup>19</sup> Muchísimas veces el Dasein no alcanza la madurez; y muchísimas otras veces cuando muere no se diría que está en el punto de madurez más alto de su vida.

Otra manera de valorar el tiempo ha sido relacionarlo con la eternidad. En el mismo Platón, el tiempo es imitación y participación de la idea o esencia eterna. Platón contrapone el "es" de la substancia eterna al "era" y "será" propio de los seres que progresan en el tiempo. Los estoicos hablan de un "es" temporal, pero capaz de concentrar todo el pasado y el futuro, de manera semejante a como los concentra la eternidad platónica. Con esto se da también en ellos una valorización del tiempo.<sup>20</sup>

La relación del tiempo con la eternidad está mucho más presente en Tomás de Aquino, en el cual hay también un concepto de eternidad mucho más elaborado que en los filósofos griegos. Santo Tomás distingue varios conceptos de eternidad. En sentido preciso, la eternidad excluye toda sucesión y es propia del ser inmóvil. La eternidad no es otra cosa que Dios mismo,<sup>21</sup> y tiene con el tiempo la misma relación que tiene el ser divino con el ser creado. En ambos casos se trata de una norma, de una medida y de participación: "De donde así como el ser divino es medida de todo acto, así la eternidad es medida de toda duración".<sup>22</sup> La participación de la eternidad por la criatura se da sólo en la medida en que es posible según su esencia, como sucede con el ser de la criatura con respecto al ser del creador. La acción creadora produce criaturas que son en el tiempo y produce el tiempo mismo.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 325

<sup>20</sup> V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953, pp. 43.48

<sup>21</sup> aeternitas non est aliud quam ipse Deus. *Sum. theol.* q. 10 a 2 ad 3

<sup>22</sup> *I Sent.* d. 19 q. 2 a 1 ad 1

<sup>23</sup> TOMAS DE AQUINO, *I Sent. d. 19, q. 2, a. 1, ad 1; d. 8, q. 2, a. 3, ad 1*. Sobre estas ideas de Tomás de Aquino cf. M. BORDONI, *Il tempo*, pp. 62-80

En la *Suma contra los gentiles* Tomás de Aquino expresa la relación de la eternidad con el tiempo mediante la conocida imagen del centro y la circunferencia. Mientras que en ésta se dan movimiento, sucesión y divisibilidad, en el centro no se da nada de esto, sino presencia y coexistencia con todos los puntos de la sucesión: "Por lo tanto, todo lo que es en cualquier parte del tiempo, coexiste con lo eterno como presente a esto".<sup>24</sup>

Pero tampoco esta relación del tiempo con la eternidad da una respuesta al problema indicado antes. Que el tiempo proceda de la eternidad y que sea imagen de la misma, no elimina su caducidad y el consiguiente pesimismo que suscita. ¿Qué sucede cuando el tiempo llega a su término? ¿Tiene otra salida que la destrucción y la nada?

No han faltado a lo largo de toda la historia quienes, ante la fugacidad del tiempo, han optado por una respuesta inmediata: La búsqueda del placer mientras éste sea posible. Así Epicuro, para quien el placer es el comienzo y el fin de la vida venturosa. No se refiere Epicuro a los placeres del disoluto ni al goce sensual, sino a placeres más nobles.

Es sobre todo Horacio el que ante la fugacidad del tiempo piensa en el placer como respuesta, en su conocida oda a Leuconoe:

"Mientras hablamos, huye el tiempo envidioso.  
Vive el día de hoy. Captúralo.  
No te fíes del incierto mañana".  
(*Carpe diem, qua minimum credula potero*).

Este tema fue retomado por Ausonio en su no menos conocido poema sobre la brevedad de la rosa:

"Yo estaba sorprendido  
de ver el robo implacable del tiempo huidizo,  
de contemplar cómo envejecen las rosas apenas nacidas...  
Corta las rosas, doncella,  
mientras está fresca la flor y fresca tu juventud.  
(*Collige, virgo, rosas, dum flos novus, et nova pubes*).  
Pero no olvides que así se desliza también la vida"

Este tema ha encontrado siempre eco en otros poetas de todos los tiempos: Garcilaso, Góngora, Ronsard, hasta llegar a la actualidad. Pero tampoco con esto se da una respuesta a la caducidad y al huir del tiempo. El día de Horacio se escurre entre los dedos como el agua, por muy fuerte que se lo capture; y las rosas se secan pronto, dejando de nuevo abierto el interrogante. Las limitaciones de la reflexión filosófica ante los problemas de la temporalidad, parecen un hecho evidente.

Otros se desprecupan del problema. ¿Para qué plantearse interrogantes sobre el tiempo? Estos problemas ¿no son una ocupación exclusiva de filósofos, de teólogos o de poetas? La mayoría de los seres humanos simplemente viven: Trabajan, estudian, viajan, juegan, se divierten... Se hallan perdidos en medio de las cosas y de los sucesos, sin plantearse interrogante alguno sobre el tiempo. Heidegger, con términos más técnicos, dice que viven en la intratemporalidad, en el tiempo vulgar o público señalado por el calendario. Y algo semejante sucede con la muerte. "Uno" (*man*) tiene que morir al final; pero por ahora eso no va conmigo; nadie se identifica con ese "uno" y todos siguen perdidos en él".<sup>25</sup>

No se puede negar este hecho. Pero también para quien no se plantea cuestión alguna

<sup>24</sup> Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem. TOMAS DE AQUINO, *Contra gent.* c. 66

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 336.555-558

sobre el tiempo pasan los años. Y cuando el final no puede estar ya muy lejos, de una u otra manera el problema del tiempo se hace presente: Unas veces en las repetidas miradas y recuerdos del pasado; otras, contando repetidamente a todo el que se encuentra las gestas de propia edad joven; otras, en el pesar de haber desperdiciado los años y de no haber hecho algo más en la vida; y otras veces, sin decir palabra, en la simple mirada a los propios achaques. Es difícil librarse de enfrentarse alguna vez con el problema del tiempo. Y es que, como dice una vez más Heidegger, el tiempo constituye el ser mismo del Dasein. Es difícil saltar sobre la propia esencia.

Si el tiempo no es rescatado, redimido o superado de alguna manera, no parece que se pueda mirar con optimismo. Las respuestas que se dan son múltiples: Angustia e incluso desesperación en unos casos; paciencia y resignación ante el tiempo que avanza sin poderlo contener; búsqueda subjetiva de la impasibilidad ante un destino inevitable; búsqueda del placer mientras se pueda disfrutar... Otros han querido grabar su nombre y hacer perdurar su recuerdo en el tiempo y en la historia, trabajando por construir un futuro mejor para las generaciones venideras, antes de desaparecer en la nada de la destrucción del tiempo.

¿Quedará alguna salida un poco más optimista? Esta pregunta nos lleva a la reflexión teológica sobre el tiempo y la historia.

## 2. El tiempo en el contexto bíblico.

También las reflexiones religiosas o teológicas sobre el tiempo tienen precedentes en las culturas antiguas. En la cosmología iraní del *zervanismo*, donde se admite un cielo ideal invisible y un cielo visible, se intenta abolir el tiempo mediante la imitación de los arquetipos y por repetición de los gestos paradigmáticos. Un sacrificio, por ejemplo, no sólo repite el sacrificio inicial del comienzo de los tiempos, sino que tiene lugar en ese mismo momento mítico primordial. Todo sacrificio repite el sacrificio inicial y coincide con él. De esta manera, el tiempo y la duración profanos son suspendidos en los instantes esenciales de los ritos, de la guerra, de la generación.

Relación con esta superación del tiempo tenía la celebración del nuevo Año o Nuevo Año, que adquiriría sentido de purificación y de regeneración del mundo. Esta fiesta se celebraba en multitud de pueblos antiguos: Sumerios, acadios, Egipto, Siria, India, Japón y pueblos indoeuropeos; y más tarde en el helenismo.<sup>26</sup>

En las especulaciones indias sobre el tiempo se da una actitud diferente, según Eliade. Mientras en las culturas primitivas se cree poder abolir el tiempo mediante las celebraciones y vivir en el instante ideal de los comienzos, el espíritu indio menosprecia también estas reactualizaciones del tiempo primordial por no considerarlas como un remedio contra el sufrimiento.<sup>27</sup>

Aquí nos vamos a limitar a hacer algunas reflexiones sobre el tiempo en el pensamiento cristiano, limitándonos casi exclusivamente a las fuentes de la revelación y de la primitiva tradición, y centrándonos en el concepto de *kairos*.

Se ha repetido muchas veces que en el mundo bíblico el tiempo no es circular, sino lineal; y que en contraposición a las culturas antiguas, en el judaísmo y en el cristianismo

---

<sup>26</sup> M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*, Paris 1949, pp. 83-99. 100-114.131

<sup>27</sup> *ibid.*, pp. 174-175

tienen importancia el tiempo y la historia. Eliade también reconoce este hecho: "Este Dios del pueblo judío no es una divinidad oriental creadora de gestos arquetipos, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los sucesos... Los hechos históricos se convierten así en situaciones del hombre frente a Dios".<sup>28</sup>

Pero con esto no se eliminaría del todo, según este autor, la actitud tradicional. "Las creencias mesiánicas en una regeneración final del mundo indican también una actitud *anti-histórica*. Como no puede ignorar y abolir periódicamente la historicidad, el hebreo la soporta con la esperanza de que va a cesar definitivamente en un momento más o menos lejano".<sup>29</sup>

Creemos que, de hecho, en el mundo judío y cristiano se ve con más optimismo el tiempo, hasta llegar a una redención del mismo, que hace que se den un tiempo y una historia de salvación. En la Escritura el paraíso terrenal, el tiempo ideal de otras culturas se pierde de una vez por todas. Ni hay retorno a él, ni se intenta volver a hacerlo presente mediante celebraciones religiosas. Desde el primer momento las promesas divinas y la mirada de los padres se orientan hacia el futuro, hacia un pueblo, una tierra y un reino mesiánico que ha de llegar en el tiempo y en la historia.

Y vemos que la realización de las promesas viene a través de los hechos históricos: Liberación, comunidad del éxodo, travesía dura y larga del desierto. Sólo así se llega a la tierra prometida, que hay que conquistar, organizar y defender. Hechos históricos que forman una historia, en la cual se mira constantemente hacia delante. Israel no celebra, como otros pueblos, el Gran Aión, intentando volver al paraíso terrenal del tiempo ideal de los comienzos. Celebra un hecho histórico, la pascua, que recuerda la acción divina en la historia del pueblo y que es garantía de la llegada futura del reino mesiánico.

Esta esperanza tiene su eco en las palabras de Jesús cuando llega la realización: "Se ha cumplido el tiempo (*pepl hrwtai o kairoç*) y está cerca el reino de Dios".<sup>30</sup>

O en las de Pablo a los gálatas: "Mas cuando vino la plenitud del tiempo (*tò pl hrwma tou crohou*), envió Dios a su Hijo nacido de mujer y sometido a la ley".<sup>31</sup> Como dice Mussner, comentando este paso, el tiempo aquí es más que la llegada del fin indicada por el calendario. Por otra parte, el paso de Pablo muestra que la venida de Cristo no tiene un carácter metahistórico, sino del todo histórico.<sup>32</sup>

El tiempo y la historia adquieren mayor valor porque todo este proceso histórico responde a un plan divino. Este se manifiesta en las promesas a los patriarcas, se hace presente y se preanuncia en los profetas y es descrito luego de manera grandiosa por San Pablo, en los himnos al comienzo de las cartas a los Efesios y a los Colosenses.

Para hacer llegar el plan a la realización, Dios interviene en la historia en determinados momentos expresados con el término *kairoç*, concepto clave para expresar un momento, una situación o circunstancias oportunas, un tiempo que se diferencia del *crohoç* temporal o número del movimiento. El concepto de *kairoç* es también central para indicar el carácter

---

<sup>28</sup> *ibid.*, pp. 154-155

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 165

<sup>30</sup> Mc. 1,14

<sup>31</sup> Gal. 4,4,

<sup>32</sup> F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1988, pp. 268-270

positivo del tiempo.

El término había tenido un largo uso en el mundo griego, donde tuvo importancia en la medicina, en la oratoria, en la literatura y en la filosofía. En general, el concepto de *kairos* adquiere importancia en contextos gnoseológicos en los que, no admitiéndose verdades absolutas y seguras, hay que observar, calcular y aprovechar las circunstancias oportunas para la acción.

Dentro de la filosofía, se acentúa la relatividad en los sofistas, por la carencia de verdades seguras. Parece que fue precisamente un sofista, Gorgias, el primero que escribió de modo explícito acerca del *kairos*. Esto no sería casual. De todos modos, tampoco es ajeno el *kairos* a filosofías más sistemáticas y elaboradas, como las de Platón, Aristóteles o los estoicos. Y es que en realidad en todos ellos se experimentan los límites del conocimiento, sobre todo cuando se trata de la acción humana, histórica y libre. Por eso el *kairos* tuvo mucha importancia en la ética. Esta importancia varió mucho, entre la relatividad de los sofistas y el determinismo estoico.

El concepto de *kairos* fue tenido en cuenta por los traductores del Antiguo Testamento al griego y por los autores del Nuevo Testamento. En el contexto bíblico *kairos* tiene relación con las intervenciones de Dios en la historia o con momentos importantes en la realización del plan divino. No es éste el único significado de *kairos* en la Escritura. En el Antiguo Testamento *kairos* tiene un significado variado: Momento temporal, circunstancias, tiempo de la acción humana, tiempo de la acción divina en la historia. Aquí nos interesa sobre todo este último significado.

*Kairos* indica el momento de la acción divina, que es resultado de una decisión suya. Esto se puede referir tanto al orden de la historia como al de la creación. A ambos se refiere este paso del libro de Daniel: "El cambia los tiempos y las estaciones (*kairos kai cronos*), destrona y entroniza a los reyes"<sup>33</sup>. Y de modo general, parece que en el orden de la creación, afirma el *Eclesiastés*: "Todo lo hizo hermoso a su tiempo (*en kairv?autou*)".<sup>34</sup>

Pero con más frecuencia *kairos* indica el momento histórico de una acción divina elegida libremente por Dios. Estas acciones tienen con más frecuencia relación con el pueblo de Israel. Después de explorar la tierra prometida, Josué habla al pueblo: "No os rebeléis contra el Señor, ni temáis a la gente de esa tierra... El tiempo oportuno (*kairos*) se ha apartado de ellos y el Señor está con nosotros".<sup>35</sup> La presencia de Dios hace que el tiempo sea oportuno; mientras que la ausencia de este tiempo coincide con un apartarse Dios.

El tiempo oportuno en el plan de Dios pide una respuesta del hombre. Así se ve, por ejemplo, en el libro de Ester. El pueblo judío estaba en peligro de ser exterminado mediante una orden real. Mardoqueo, tío de la reina, insta a ésta para que interceda por el pueblo ante el rey: "Si en esta ocasión (*en toutv tv?kairv*) te niegas a hablar, la liberación y la ayuda les vendrá a los judíos de otra parte, pero tú y tu familia pereceréis. Quizá has subido al trono para esta ocasión (*ei? ton kairon touton*)".<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Dan. 2,21. No hay aquí uniformidad en las traducciones. ALONSO SCHÖCKEL traduce "tiempos y estaciones"; la Biblia de Jerusalén: "períodos y tiempos", etc. Aquí no tiene mayor importancia, ya que lo que queremos indicar es que Dios es el autor del cambio.

<sup>34</sup> Ecl. 3,11

<sup>35</sup> Num. 14,9

<sup>36</sup> Est. 4,14

El *kairos* es una ocasión oportuna para obrar; una situación que llega en unas circunstancias históricas. De las palabras de Mardoqueo se deduce que se trata de un plan providencial, que ha puesto a Ester en aquel lugar y la ha hecho llegar a aquella situación, a fin de que pueda liberar a su pueblo. A Ester se le pide una decisión en esta situación histórica. Es libre para responder o no. Sin embargo, de las palabras de Mardoqueo se deduce que de una respuesta negativa de Ester no se habría seguido el exterminio del pueblo; Dios tenía otros medios para ayudar a Israel y para cumplir sus promesas. Responder positivamente y aprovechar el *kairos* significa decir sí a un plan divino y cooperar a la realización del mismo; y esta respuesta no sólo resulta el medio para la realización del plan, sino que aprovecha a quien lo observa. Por el contrario, una respuesta negativa hubiera supuesto la destrucción de la misma Ester y de su familia.

Pero donde aparece el concepto de *kairos* más en relación con un plan divino y con una historia de salvación es en el Nuevo Testamento, en relación con el hecho decisivo de Cristo.

El *kairos* es momento integrante de un plan divino de salvación dispuesto únicamente por Dios. Donde aparece esta idea con más claridad es seguramente en el libro de los *Hechos de los apóstoles*. Lo afirma Pablo en el areópago de Atenas, presentando la doctrina nueva del Dios desconocido: "De uno sólo -dice- formó toda la raza humana, para que poblase toda la superficie entera de la tierra. El definió las etapas de la historia (*prostetagemhouc kairouc*) y las fronteras de los países".<sup>37</sup>

Esta misma idea expresa Cristo cuando en el momento de la ascensión los apóstoles le preguntan si va a restaurar entonces el reino de Israel: "No os toca a vosotros conocer los tiempo y momentos (*crohouc kai kairouc*) que el Padre ha fijado con su exclusiva autoridad".<sup>38</sup> Como hace notar Oscar Cullmann, no son las consideraciones humanas, sino que es la decisión divina la que hace que una determinada fecha se convierta en un *kairos*; y Dios lo decide para llevar a cabo la realización de su plan. Desde el punto de vista humano, la decisión de estos momentos es arbitraria. El Nuevo Testamento tampoco da otra explicación de la elección divina de estos momentos que su poder divino.<sup>39</sup>

La misma expresión es usada por Pablo, refiriéndose a la venida final de Cristo. También ésta es desconocida: "Por lo que toca a los tiempos y circunstancias (*twñ cronwn kai twñ kairwn*)... sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como ladrón por la noche".<sup>40</sup>

Especial importancia tiene dentro de esta historia de salvación el *kairos* central de la encarnación cuando llega la plenitud de los tiempos.<sup>41</sup> Dentro de la vida de Cristo hay un *kairos* culminante, que es su muerte. Este *kairos* está dispuesto por Dios y no depende de decisión humana, según afirma el mismo Cristo: "Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto... yo no subo a la fiesta, porque aún no se ha cumplido mi

---

<sup>37</sup> Hech. 17,26

<sup>38</sup> Hch. 1,7

<sup>39</sup> O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1963, p. 51

<sup>40</sup> I Tes. 5,1

<sup>41</sup> Gal. 4,4; Ef. 1,10

tiempo".<sup>42</sup> Jesús habla de su propio tiempo, precisándolo bien mediante la repetición del artículo:  $\alpha\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma \alpha\zeta\epsilon\mu\iota\omicron\varsigma$ . De este tiempo dice que aún no está presente, que no se ha cumplido ( $\alpha\upsilon\tau\omega \rho\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omega\tau\alpha\iota$ ), según los designios del plan divino. Una vez más retorna la idea de cumplimiento y de plenitud. Es de este plan de donde depende el  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  de Cristo; no depende de decisiones humanas, a diferencia del  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  de los judíos, que está siempre pronto.

Según Cullmann, en ningún lugar del Nuevo Testamento se expresa mejor que en éste lo que es el  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  histórico-salvífico. Según las palabras de Jesús, para los interlocutores de Jesús no existe un  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  histórico-salvífico, escogido por Dios en relación con su plan divino; hay sólo un  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  humano, en el cual se trata de decisiones humanas, oportunas o no. Ellos pueden subir a Jerusalén cuando quieran; no así Jesús, quien quiere cumplir el plan divino.<sup>43</sup>

La muerte y resurrección de Cristo es el  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  central. Cristo, como ha defendido sobre todo Cullmann, es el centro de la historia. La realización del plan salvífico se da ya en el centro, aunque el tiempo y la historia continúen. En la muerte y resurrección de Cristo se decide de una vez por todas ( $\epsilon\tau\acute{\alpha}\sigma\alpha\chi$ ) el sentido y el fin de la historia humana. Precisamente por esto se crea con este hecho decisivo una situación nueva, un tiempo nuevo, un nuevo  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$ . Esta situación se caracteriza por la presencia de los dones definitivos en la historia y en el hombre, aunque éste no los posea definitivamente, ya que sigue viviendo en el tiempo y en la historia, sujeto a la sucesión, a lo nuevo y sin carácter definitivo. Por eso puede perderlos. Se trata, en otras palabras, de la escatología cristiana del "ya" y del "todavía no".

Estas ideas aparecen en diferentes lugares de los escritos paulinos. En la segunda *Carta a los Corintios*, dice Pablo citando a Isaías: "En el tiempo oportuno ( $\kappa\alpha\iota\rho\upsilon\text{?}dektv\text{?}te$ ) escuché y el día de la salvación vine en tu ayuda". Y Pablo comenta: "Este es el tiempo oportuno ( $\iota\delta\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ); este es el día de la salvación".<sup>44</sup> Es obvio que se refiere al tiempo mesiánico actual.

Este tiempo oportuno hay que descubrirlo: El  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$  tiene signos y hay que interpretarlos. Esta idea aparece ya en las palabras de Cristo transmitidas por los sinópticos: "Al caer la tarde decís: Habrá buen tiempo, porque el cielo se arrebola. Y al amanecer: Hoy tormenta, porque el cielo está rojo oscuro. ¿Sabéis distinguir el aspecto del cielo y no distinguís los signos de los tiempos? ( $\tau\grave{\alpha}\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\grave{\alpha}\ \tau\omega\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\tilde{\nu}$ )".<sup>45</sup> En la versión de Lucas se dice: "¿Sabéis interpretar el aspecto de la tierra y del cielo, y no sabéis interpretar este tiempo oportuno ( $\tau\omicron\tilde{\nu}\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\nu\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ )?"<sup>46</sup>

También Pablo expresa esta idea en la *Carta a los Romanos*: "Reconoced el momento ( $\tau\omicron\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\nu$ ) en que vivís, que ya es hora de despertar del sueño".<sup>47</sup> Y en la *Carta a os Efesios* añade: "Observad atentamente cómo procedéis; no como necios, sino como sensatos.

---

<sup>42</sup> Jn. 7,6-8

<sup>43</sup> O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, p. 53

<sup>44</sup> II Cor. 6,2; cf. Is. 49,8

<sup>45</sup> Mt. 16,2-3

<sup>46</sup> Lc. 12,56

<sup>47</sup> Rom. 13,11

Aprovechad la ocasión".<sup>48</sup> El texto griego dice: Aprovechad, comprad, rescatad la oportunidad: *εὐεργαζόμενοι τὸν καιρὸν*. La vulgata traduce: *redimentes tempus*. El tiempo profano puede ser adquirido, rescatado, si se vive como tiempo salvífico. Cerfaux interpreta este paso en el contexto de la necesidad de vigilar, por la fuerza circundante del poder del mal.<sup>49</sup> También en la *Carta a los Colosenses* se exhorta a aprovechar la ocasión al tratar con los de fuera, utilizando la misma expresión griega y con la misma traducción en la vulgata.<sup>50</sup> Gnilka, comentando este paso, afirma que es la decisión positiva o negativa la que cualifica el tiempo.<sup>51</sup>

Delling comenta a este respecto que el cristiano vive el *καιρὸς*, mientras que los de fuera viven en el tiempo natural<sup>52</sup>. Y Hierzenberger comenta a este respecto que *καιρὸς* es cosa totalmente distinta de *χροῖος*; y que "para Pablo no hay historia (*Geschichte*) en el sentido de cualquier historia (*Historie*) que está ante nosotros, los hombres. Para Pablo, desde que Cristo llevó a cabo la obra de la redención en el mundo, sólo hay historia de salvación (o de no-salvación!)".<sup>53</sup>

### 3. Tiempo y salvación

La redención del tiempo consistiría en la liberación de lo caduco, de lo finito o temporal, mediante la presencia de lo definitivo. Pero ¿qué significa aquí lo definitivo? ¿Puede darse algo definitivo mientras continúa el tiempo? ¿Cómo puede darse salvación dentro de la temporalidad y de la historia? ¿No carece de sentido hablar de tiempo o de historia salvíficos? Para responder con amplitud a estas preguntas deberíamos ver el concepto de eternidad, su relación con el tiempo y cómo se da esta relación en el concepto de *καιρὸς*.

El término griego más propio para expresar la eternidad es *αἰῶν*. El término se usa desde los orígenes; el concepto de eternidad en sentido propio es de origen platónico. Pero el uso preciso de *αἰῶν* para indicar la eternidad, tardó varios siglos en imponerse. No lo usan con precisión y en sentido exclusivo ni Platón ni Aristóteles. Habrá que esperar hasta el platonismo medio y sobre todo hasta el neoplatonismo para ver un uso preciso de este concepto<sup>54</sup>.

Menos se podrá esperar un uso preciso del concepto de eternidad en el Antiguo Testamento. Aquí *αἰῶν* es tiempo del mundo, tiempo muy remoto en el pasado o en el futuro. Se habla también de un Dios eterno; pero esto significa que existía antes de la creación del

---

<sup>48</sup> Ef. 5,16

<sup>49</sup> L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, Bilbao 1965, p. 145; cf. Ef. 5,11

<sup>50</sup> Col. 4,5

<sup>51</sup> J.GNILKA, *Colosserbrief*, Freiburg 1980, pp. 230-231

<sup>52</sup> G.DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, p. 88

<sup>53</sup> G.HIERZENBERGER, *Weltbewertung bei Paulus nach I Kor. 7,29-31. Eine exegetisch-kerygmatische Studie*, Düsseldorf 1967, p. 31

<sup>54</sup> Cf. J.GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin*, pp. 2. 10-15; C.LACKEIT, *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, Königsberg 1916, pp. 64-65. 69-71

mundo y que existirá siempre, en el sentido de tiempo indefinido (*αιδιος*). En el Nuevo Testamento sigue teniendo estos significados; indica tiempo sin fin, desde siempre y por siempre. También se contraponen el *αιων* presente al futuro, al *αιων* μέλλων. De todos modos, Sasse cree que en el Nuevo Testamento el *αιων* venidero no es meramente temporal. Los creyentes se han liberado ya de las potencias del *αιων* presente y han adquirido las potencias del *αιων* futuro. Este comienza en la resurrección de Cristo y se consumará con la resurrección de los muertos. No se trataría sólo de duración temporal, sino de un contenido<sup>55</sup>. También Holz afirma que en el Nuevo Testamento no se concibe ingenuamente la eternidad como una continuación eterna del tiempo<sup>56</sup>.

También Juan habla repetidamente de vida eterna ya presente en el tiempo. Dice Balz que según Juan todo creyente posee ya la vida eterna y se halla así en la salvación. Esto significa para el creyente renunciar a la vida terrena en favor de la vida eterna<sup>57</sup>.

Si la vida eterna indica un contenido, más allá del significado temporal, habría que preguntarse si Pablo, Juan o algún otro autor del Nuevo Testamento no está ya influido por el concepto griego de eternidad, al hablar de la presencia de los bienes escatológicos en el tiempo. Las ideas estaban en el ambiente filosófico del platonismo medio y no sería extraño que Pablo o Juan las conociesen, aunque no las use con precisión. Holz afirma que para Pablo "el "eón futuro" es ya presente para los creyentes en la medida en que éstos no se encuentran ya presos del eón actual... Para los cristianos ha llegado ya a ser realidad en la actuación de Cristo, aunque ellos sigan viviendo aún temporalmente en este mundo"<sup>58</sup>.

Cerfaux, centrándose más en el concepto de eternidad en Pablo, afirma primero: "No hemos de convertir a Pablo en un platónico ni encerrarlo en la categoría judía"<sup>59</sup>. Pero poco más adelante añade: "Se podría afirmar, con razón, que el tiempo cristiano, en virtud de los bienes eternos de que ya goza, posee un principio de duración intrínseca. "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"<sup>60</sup>.

Según esto, Pablo podría haber conocido y admitido el concepto griego de bienes inmutables y eternos, que se hacen presentes ya mientras dura el tiempo. Pero se opondría a

---

<sup>55</sup> H.SASSE, *Aion*. En *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, I, pp. 203-207

<sup>56</sup> T. HOLZ, art. *αιων*, en H.BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1996, p. 135

<sup>57</sup> H. BALZ, art. *αιωνιος*, en H.BALZ - G. SCHNEIDER, *ibid.*, p. 142

<sup>58</sup> T. HOLZ, *ibid.*, p. 136; cf. Fil. 3,20; Gal. 4,25; I Cor. 10,11

<sup>59</sup> L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, p. 53, nota 73

<sup>60</sup> L. CERFAUX, *ibid.*, pp. 55-56

ellos cuando constituyen peligro de entenderlos como posesión definitiva.

En un estudio sobre los capítulos 9-11 de la *Carta a los Romanos*, J.Cambier habla también del doble aspecto y de la tensión escatológica cristiana. “La salvación de Cristo recibida ahora y todavía por terminar, conlleva una tensión que no hay que disminuir ni tergiversar. Y se puede hacerlo de dos maneras: No valorizando suficientemente el "ya ahora", esperándolo todo de la conclusión final... Y por otra parte se puede tergiversar o disminuir la tensión... mediante una insistencia en el tiempo presente, del cual se corre el riesgo de hacer una adquisición de una vez por todas”.<sup>61</sup>

El mismo autor veía una cierta presencia del concepto de eternidad ya en el pensamiento bíblico, en la *Carta a los hebreos*. El autor de la carta contrapone el Antiguo y el Nuevo Testamento, viendo en el primero un símbolo o figura del Nuevo. En el capítulo 9, contrapone el sacrificio de Cristo a los sacrificios antiguos, que han dejado de tener valor: “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 por siempre (εἰς ἄβασ) en el santuario, consiguiendo una redención eterna (αἰώνιον)”<sup>62</sup>

Cambier dice que el autor, con mentalidad helenística, se sirve de la contraposición platónica entre las cosas sensibles y las realidades celestes fijas. Así sucede con el sacerdocio de Melquisedec y el de Cristo: “Sin padre, sin madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días ni fin de vida; hecho semejante al Hijo de Dios, permanece (μεθεῖ) sacerdote perennemente”. Y añade más adelante: “Mas él a causa de subsistir (μεθεῖν) perpetuamente, posee el sacerdocio intrasferible”<sup>63</sup>. Añade Cambier que el autor de la carta introduce el término μένειν, que no se encuentra en el salmo 110,4 al que se refiere, para expresar la estabilidad celeste, entendida en el sentido alejandrino de las realidades estables. Este recurso sería usado también por Filón de Alejandría<sup>64</sup>.

Según esto, el concepto de eternidad para expresar las realidades cristianas del tiempo nuevo, del nuevo καιροϛ, no sería ajeno al Nuevo Testamento, aunque se encuentre de forma poco explícita y elaborada.

Un paso más en estas especulaciones sobre la relación entre tiempo y eternidad se da en Clemente Alejandrino, aunque tampoco él es muy preciso en el uso de los términos. Clemente afirma que la eternidad (αἰών) y el tiempo (χρονοϛ) no son idénticos; y en otro lugar añade que la eternidad (αἰών) reúne “en un momento el tiempo futuro, el presente e incluso lo pasado”<sup>65</sup>. Esto indicaría que entiende la eternidad en un sentido preciso, como *tota simul*.

Clemente aplica a Dios este concepto de eternidad: “Por eso el pronombre "tú" en sentido demostrativo designa al Dios único realmente existente, el que era, el que es y el que

---

<sup>61</sup> J. CAMBIER, *L'histoire du salut dans Rm 9-11*. En *Biblica* 51 (1970) p. 247

<sup>62</sup> Hebr. 9,11-12

<sup>63</sup> Hebr. 7,3.24

<sup>64</sup> J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellenisme dans l'Épître aux Hébreux. Une étude sur mehei et l'exhortation finale de l'épître*. En *Salesianum* 11 (1949) pp. 71-72.75

<sup>65</sup> CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo* I,6,28,4; *Stromata* I,13,57,3

será; para los tres tiempos se emplea un solo nombre: El que es”<sup>66</sup>. Pero luego habla del Salvador y de la salvación usando *αἰδιόϛ* para indicar la eternidad: “Lo que El nos enseña es la salvación eterna (*αἰδιόϛ*) de un Salvador eterno (*αἰδιόυ*), al cual sea la gracia por los siglos (*αἰῶναϛ*)”<sup>67</sup>

En cuanto al contenido, Clemente es más claro y más optimista: “Los que han recibido su parte del Logos nuevo deben ser siempre nuevos. Y como el que participa de la eternidad (*αἰδιόθτοϛ*) de ordinario se hace semejante a lo incorruptible, se sigue que nuestro título de infantes expresa la primavera de toda nuestra vida”.<sup>68</sup> El paso indica con claridad que el cristiano participa de la eternidad ya mientras vive en el tiempo.

Con esto no se suprime el tiempo, como afirma Clemente más adelante, hablando de la etapa presente y de la futura: “No podemos afirmar que se den simultáneamente en el tiempo ambas cosas: La llegada a la meta y el anticipo. La eternidad (*αἰῶν*) y el tiempo (*χρονοϛ*) no son cosas idénticas, ni el impulso de la partida es, en manera alguna, el término. Pero ambos actos se refieren al mismo proceso y es el mismo ser el sujeto de ambas etapas. Se puede decir que el impulso es la fe, que se engendra en el tiempo (*χρονοϛ*), mientras que el cumplimiento es la posesión del objeto prometido, asegurado para la eternidad (*αἰῶν*). El Señor ha manifestado claramente su voluntad salvífica universal: *Esta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día*”.<sup>69</sup>

El cristiano vive en el tiempo. Este constituye la primera etapa, la del punto de partida, la etapa de la fe. En la cita anterior decía Clemente que el cristiano participa de la eternidad; aquí dice que para ésta está reservada y asegurada la posesión. Y cita las palabras del evangelio de San Juan, donde Cristo habla de posesión ya ahora de la vida eterna y de resurrección en el último día. Pero el Alejandrino sigue razonando y parece que considera menor la diferencia entre las dos etapas: “La fe, en efecto, es la perfección del aprendizaje; por eso dice: *El que cree en el Hijo tiene la vida eterna*. Pues bien, si nosotros, por haber creído, tenemos ya la vida, ¿qué otra cosa nos queda por adquirir que sea superior a la consecución de la vida eterna? Nada falta a la fe, que es completa y perfecta de por sí... Los que han creído ya no tienen nada que esperar, después de su partida de este mundo: Han recibido las arras aquí abajo y para siempre. Estas cosas futuras que, en cierto modo, hemos recibido anticipadamente gracias a la fe, las poseeremos realizadas después de la resurrección. Y así se cumplirá la palabra: *Hágase conforme a tu fe*”.<sup>70</sup>

El tiempo cristiano, tal como lo dejarían entender las fuentes y como lo presentan las primeras especulaciones de los pensadores cristianos procedentes de la filosofía griega, es tiempo redimido de la caducidad por la presencia de la eternidad en él. El verdaderamente eterno es Dios, que entra en el tiempo en cada una de sus intervenciones en la historia. Sobre todo, entra la eternidad en la historia en la encarnación del Verbo, mediante la cual se hace

<sup>66</sup> CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo* 1,8,71,2

<sup>67</sup> *ibid.*, 1,6,27,3

<sup>68</sup> *ibid.*, 1,5,20,4

<sup>69</sup> *ibid.*, 1,6,28,4; cf. Jo. 6,40.54

<sup>70</sup> *ibid.*, 1,6,29,1-3; cf. Jo. 3,36 sobre la vida eterna; acerca de las arras del Espíritu habla Pablo en II Cor. 1,22; 5,5; Ef. 1,14; la última cita es de Mt. 9,29

histórico y temporal. Esto hace que se dé entonces el *kairos* central, el tiempo oportuno por excelencia. Filón de Alejandría llega a identificar en algunos casos el *kairos* con el mismo Dios. Comentando un paso del *Génesis*, afirma: “¿Cuál es el tiempo oportuno (*kairos*) que indicas, oh Maestro admirabilísimo? ¿No es aquel único que no puede ser indicado por la generación? El verdadero tiempo oportuno sería El mismo (Dios), origen de todas las cosas; el buen hacedor (*eupraxia*) y la ocasión oportuna (*eukairia*) de la tierra, del cielo, de las naturalezas intermedias, como de todos los animales y plantas”<sup>71</sup>.

Y comentando el paso de *Números* 14,9, que dice: “El tiempo oportuno (*kairos*) se ha apartado de ellos y el Señor está con nosotros”, comenta Filón: “Admite, aunque no directamente, que Dios es el tiempo oportuno (*tòn qeòn kairoh*)”<sup>72</sup>.

No conocemos un autor cristiano que llegue a hacer una afirmación así. Pero para ellos está también claro que es la entrada de Dios o del Logos en el tiempo la que hace que éste sea tiempo oportuno. Así denomina Pablo el tiempo presente cristiano en un paso ya visto: “Este es el tiempo oportuno (*idou nuñ kairos*)”<sup>73</sup>. Con ello el tiempo pierde su carácter de caducidad y de destrucción. Como afirma Dellling, en el *kairos* cristiano desaparece la tensión griega entre idea e historia, por la presencia de la idea, de la eternidad, en el tiempo. Pero también este autor insiste, como el mismo Pablo y otros autores, en que lo eterno presente en el tiempo no ha de verse como posesión pacífica. El cristiano que vive en el tiempo ha de observar constantemente los signos de los tiempos y ha de coger el *kairos* mediante nuevos actos de fe<sup>74</sup>.

El concepto de eternidad y de su presencia en el tiempo está más desarrollado en autores posteriores: En los padres griegos, San Agustín, Boecio, Santo Tomás de Aquino, etc. También para Santo Tomás la eternidad es Dios mismo<sup>75</sup>. En sentido absoluto la eternidad es sola de Dios; las criaturas tienen eternidad por participación y en la medida en que es posible, según la naturaleza de las mismas<sup>76</sup>. Aún dentro del contexto filosófico, la presencia de lo eterno en el tiempo habría que verlo en relación con la naturaleza espiritual del alma humana y su unión con un cuerpo material, y desde el punto de vista de la religión, mediante la cual el hombre adquiere con Dios, acto puro y eterno, una relación particular por vía de intelección y de amor<sup>77</sup>.

Pero la presencia de lo eterno en el tiempo es, sobre todo, un tema teológico. Y el centro y fundamento de dicha presencia está en el misterio de la encarnación. Por la encarnación la eternidad entra en el tiempo, está unida al tiempo terreno de Cristo; en Él se sintetizan lo temporal y lo eterno. Y esto mismo sucede con los actos de Cristo, como actos de la persona divina.

Estas ideas fueron desarrolladas sobre todo por los padres griegos y están presentes en

<sup>71</sup> FILON, *Mut. nom.* 267

<sup>72</sup> *ibid.*, 265

<sup>73</sup> II Cor. 6,2

<sup>74</sup> G. DELLING, *Das Zeitverständnis des neuen Testaments*, p. 89

<sup>75</sup> S. Th. q. 10 a 2 ad 3

<sup>76</sup> I Sent. d. 8 q. 2 a 2 ad 1

<sup>77</sup> II De an. 1,3, n. 397; S.th. III q. 4 a 1 ad 2

Tomás de Aquino, quien considera los actos de Cristo como actos de la divinidad, obrados por la humanidad como instrumento de la causa principal<sup>78</sup>. Por eso dichos actos tienen valor eterno: “Su pasión no tuvo una virtud temporal, sino sempiterna.; y así está claro que la pasión de Cristo no tuvo entonces mayor eficacia que la que tiene ahora”.<sup>79</sup> Y poco más adelante añade Santo Tomás acerca de la resurrección de Cristo: “Su virtud toca de modo presente (*praesentialiter*) todos los lugares y tiempos”.<sup>80</sup> En pocas palabras: La eternidad divina de Cristo se hace presente en el tiempo y en la historia, y está presente a todo el decurso del tiempo y de la historia.

El tema de la presencia de Cristo en el tiempo y en la historia ha sido objeto de numerosas reflexiones también en el siglo que termina. Un momento importante de estas reflexiones fue el libro de Oscar Cullmann: *Cristo y el tiempo. La comprensión cristiana primitiva del tiempo y de la historia*. En discusión y diálogo con él, en unos casos, y como nuevas reflexiones sobre el tema en otros, hubo luego numerosos estudios<sup>81</sup>.

En las citas anteriores de Clemente Alejandrino, siguiendo ideas sobre todo de San Juan, se afirma que el cristiano tiene la vida eterna ya mientras vive en el tiempo, aunque no tome la posesión definitiva hasta la resurrección. Que esto implique una superación del tiempo, parece obvio. Pero si lo verdaderamente definitivo se da en la resurrección, está claro que la respuesta definitiva de la teología cristiana a los interrogantes que plantea la caducidad del tiempo está en la resurrección, el misterio culminante en la vida de Cristo y el hecho también culminante en la vida del cristiano. Y es que si no se da una recuperación del ser histórico, todos los demás argumentos y respuestas terminan enmudeciendo ante la caducidad del tiempo y ante el hecho de la muerte.

La perspectiva de la resurrección abre el camino a la esperanza y llena de sentido la temporalidad. El tiempo aparece entonces no sólo como imagen, sino como semilla de eternidad. El tiempo es visto entonces como proceso de realización y de maduración de la persona. No de una maduración como la del fruto maduro, destinado a caer y descomponerse sobre la tierra, sino de una maduración destinada a vivir. El tiempo es entonces un don, un regalo, gracias al cual el fruto puede alcanzar su crecimiento y madurez. Desde esta perspectiva adquieren pleno sentido el amor, el trabajo, el sacrificio y el dolor. Esta perspectiva debería abrir al creyente al optimismo e impulsarlo a trabajar por un mundo en el que los seres humanos se sientan más hermanos.

Evidentemente, ésta es una respuesta desde la fe cristiana y es una respuesta teológica. Pero ¿hay alguna otra respuesta capaz de redimir al hombre de la caducidad y de la

---

<sup>78</sup> S.th. III q. 48 a 6 c

<sup>79</sup> S.th. III q. 52 a 8 c

<sup>80</sup> S.th. III q 56 a 1 ad 3

<sup>81</sup> O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 3 ed. Zürich 1963 (la primera edición es de 1946); id., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965; R. BULTMANN, *Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann Christus und die Zeit*. En *Theologische Literaturzeitung*, 73 (1948) 659-666; J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; L. MALEVEZ, *Les dimensions de l'histoire de la salut*. En *Nouvelle Revue Théologie* 86 (1964) 561-578; H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968; J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*. En *Schriften zur Theologie* 4 (1960) 137-155; H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950; etc. De la mayoría de estos estudios existe traducción española.

destrucción del tiempo?