

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de filosofía del Derecho, Moral y Política II



LA DOCTRINA DEL ΚΑΙΡÓS EN PAUL TILLICH

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Oscar Cruz Cuevas

Bajo la dirección del doctor:
Manuel Maceiras Fafián

Madrid, 2007

ISBN 978-84-669-3107-6

Tabla de Contenido

	Páginas
Introducción.....	5
Prólogo.....	14
Capítulo Primero: La descripción cosmológica del concepto del tiempo.....	19
1.1. Una comprensión metafísica del tiempo como un fenómeno ligado al mundo físico.....	19
1.2. La noción del tiempo físico en Aristóteles.....	21
1.3. La visión del tiempo creado en Tomás de Aquino.....	31
Capítulo Segundo: La descripción fenomenológica del concepto del tiempo.....	36
2.1. Una aproximación al problema del tiempo con bases antropológicas.	36
2.2. La fenomenología del tiempo en Agustín de Hipona.....	37
2.3. La temporalidad en la fenomenología de Martin Heidegger.....	50
Capítulo Tercero: La descripción del tiempo narrativo.....	63
3.1. La noción del tiempo narrativo en Paul Ricoeur.....	63
Capítulo Cuarto: Algunas consideraciones generales acerca de las perspectivas científicas con respecto al concepto del tiempo	75
4.1. Las perspectivas científicas del tiempo en la Física actual.....	75
4.2. El tiempo en la teoría de la relatividad especial.....	77
4.3. El tiempo en la teoría de la relatividad general.....	80
4.4. El tiempo físico en la mecánica cuántica.....	83
4.5. Conclusiones: una comprensión holística acerca del tiempo.....	87

Capítulo Quinto: La unidad intrínseca entre el tiempo y el καιρός.	91
5.1 Concomitancia entre el tiempo y el καιρός: Planteamiento del Problema.....	91
5.2. La noción del καιρός en Aristóteles.....	98
5.3. La ética del καιρός en Bernhard Häring.....	111
5.4. La ética del καιρός en Paul Tillich.....	120
5.5. Recapitulación.....	125
Capítulo Sexto: El concepto de historia.....	128
6.1. Aproximación a una fundamentación de la noción de Historia.....	128
6.2. La noción de historia en R.G. Collingwood.....	129
6.3. La noción de historia en Paul Ricoeur.....	140
6.4. La noción de Historia de la Salvación (Visión Escatológica de la Historia).....	146
6.5. La noción de historia en Rudolf Bultmann.....	147
6.6. La noción de historia en Oscar Cullmann.....	159
6.7. La escatología de la historia desde la perspectiva de la teología católica: Hans Urs Von Balthasar.....	169
6.8. Conclusiones generales acerca de la noción de historia.....	175
Capítulo Séptimo: La comprensión de la historia desde la perspectiva del καιρός.....	179
7.1. Una interpretación de la historia en base al καιρός: Análisis de <i>La Era Protestante</i>	179
7.2. El καιρός: una valoración espiritual de la historia.....	186
7.3. Los significados del καιρός en <i>La Era Protestante</i>	189
7.4. Una interpretación de la historia en base al καιρός: Análisis de la <i>Teología Sistemática</i>	193

	Páginas
7.5. Sentido y valor de la historia en la <i>Teología Sistemática</i>	194
7.6. La interpretación de la historia desde la perspectiva escatológica: el reino de Dios.....	195
7.7. La noción de "teología política" según Johann Baptist Metz.....	197
7.8. La centralidad del reino de Dios en el pensamiento de Tillich.....	203
7.9. <i>Kaiρòς</i> y el reino de Dios como manifestación de la historia.....	207
7.10. Síntesis: Valoración de los diferentes usos del término <i>kaiρòς</i> expuestos por los teólogos consultados en comparación con la doctrina de Paul Tillich.....	215
7.11. Una recapitulación del pensamiento de Paul Tillich: resultados de la investigación a raíz del análisis de sus obras.....	218
Capítulo Octavo: La noción de eternidad	223
8.1. Preámbulos generales.....	223
8.2. Trasfondo acerca de la noción de eternidad.....	223
8.3. La noción del presente eterno en Parménides de Elea.....	225
8.4. La concepción de la eternidad en Platón.....	237
8.5. La noción de eternidad en Aristóteles.....	244
8.6. Breves consideraciones acerca de la eternidad.....	248
Capítulo Noveno: La unidad entre la eternidad y el <i>kaiρòς</i>	251
9.1. La visión cristiana de la eternidad.....	251
9.2. La noción de eternidad en Agustín de Hipona.....	253
9.3. El concepto de temporalización de la eternidad en la filosofía de Hegel.....	262
9.4. El final de la historia y el reino de Dios: la perspectiva escatológica de la eternidad elaborada por Paul Tillich.....	273
9.5. La eternidad: El destino final de todo lo creado.....	275
9.6. El retorno de lo temporal a la eternidad.....	279

	Páginas
9.7. Una mirada retrospectiva.....	285
Conclusiones.....	290
1. La unidad constitutiva entre el tiempo y el <i>καίρως</i>	290
2. La unidad constitutiva entre el tiempo y el <i>καίρως</i>	291
3. La unión constitutiva entre la eternidad y el <i>καίρως</i>	292
4. La doble formulación del <i>καίρως</i> en Paul Tillich.....	293
a. El <i>καίρως</i> como principio de una interpretación cristiana de la historia...	293
b. El <i>καίρως</i> como principio trascendente para una valoración de la historia.	294
5. Lo que falta por hacer: Limitaciones de nuestra investigación.....	295
6. Valoración del pensamiento filosófico y teológico de Paul Tillich.....	296
7. El <i>καίρως</i> como un principio del obrar humano. Bases para una ética del <i>καίρως</i>	297
8. La pertinencia (= oportunidad) actual de formular el <i>καίρως</i> como fundamento para una filosofía de la historia.....	299
9. Exploración de los diversos usos y acepciones que posee la noción del <i>καίρως</i>	302
Epílogo.....	303
Bibliografía.....	312

Introducción

Este trabajo investigativo titulado "*La doctrina del καιρός en Paul Tillich*" se somete como último requisito del Programa Doctoral de Filosofía, Ciencias de la Conducta y de la Sociedad, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. Nos hemos propuesto indagar el uso y el significado de este término griego¹ en el pensamiento filosófico y teológico de Paul Tillich. Precisamente, Tillich elabora toda una filosofía de la historia fundamentada en esta noción del καιρός que adquirió preeminencia en el cristianismo primitivo, sobre todo, aparece consignada en los escritos del Nuevo Testamento. Fundamentalmente hablando, el καιρός, de acuerdo al sentido primario que destaca Tillich, apela a la presencia de Dios en el acontecer histórico y se manifiesta en la encarnación de Jesucristo como evento kairológico central de la historia.

La referencia al καιρός no sólo es la noción clave para comprender los presupuestos teóricos de la filosofía de la historia de Tillich, sino que nos lleva a afirmar que es el elemento común a otros conceptos asociados estrechamente a éste. Estos conceptos vinculados también al καιρός son el tiempo, la historia y la eternidad. Al destacar este vínculo, podemos indicar que este es nuestro primer objetivo general: demostrar que el καιρός es la unidad constitutiva para el tiempo, la historia y la eternidad.

Así pues, para darle unidad y coherencia lógica a nuestra exposición, hemos resuelto organizar y dividir el contenido del trabajo en nueve capítulos. Los primeros tres capítulos desarrollan analíticamente las tres dimensiones del concepto del tiempo, a saber: *La descripción cosmológica del concepto del tiempo* (Capítulo I), *La descripción fenomenológica del concepto del tiempo* (Capítulo II) y *La descripción del tiempo narrativo* (Capítulo III). Para esta clasificación nos hemos servido de la distinción ofrecida por Paul Ricoeur en su

¹ Se pronuncia "kairós". Hacemos constar así la pronunciación de este término, aunque

trilogía de *Tiempo y Narración*. El cuarto capítulo titulado *Algunas consideraciones generales acerca de las perspectivas científicas con respecto al concepto del tiempo* realizamos un estudio pormenorizado acerca del concepto del tiempo en la física contemporánea. Lo tratado en estos primeros cuatro capítulos sirven de base para demostrar *La unidad intrínseca entre el tiempo y el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$* (Capítulo V) conforme se evidencia en la obra de Tillich. En el sexto capítulo titulado *El concepto de historia* concebimos la historia en tanto que saber científico y, particularmente, nos centramos en el enfoque filosófico y escatológico de la historia. Esta visión escatológica constituye el fundamento teórico para poder establecer *La comprensión de la historia desde la perspectiva del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$* (Capítulo VII) siguiendo los planteamientos que se desprenden de lo formulado por Paul Tillich. Ya en el capítulo octavo, ponemos nuestra atención en *La noción de eternidad* planteada desde un punto de vista prevalentemente filosófico. Y, por último, el noveno capítulo trata sobre *La unidad entre la eternidad y el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$* , tal y como se infiere de la doctrina y de los planteamientos elaborados por Tillich.

En lo referente al $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$, fundamentaremos nuestra investigación en dos libros redactados por Paul Tillich y que son paradigmáticos para evidenciar a la evolución de su pensamiento intelectual, filosófico y teológico. Nos referimos a *La Era Protestante* y a la *Teología Sistemática*. La primera es una significativa obra que redactó poco después de culminada la Segunda Guerra Mundial. En ella se vale del principio protestante para analizar la situación histórica de su tiempo y mantener la espera de un $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ cercano que produciría unos profundos cambios sociales, políticos y culturales motivados por una fuerza espiritual.

Desde esta postura inicial de su pensamiento Tillich concibe la historia como un ámbito en el que la eternidad de Dios irrumpe para inaugurar una nueva época teónoma, es decir, donde Dios ejerza su soberanía y gobierno sobre

hemos preferido mantener la expresión gramatical originaria a lo largo de nuestra investigación.

las cosas creadas y sobre la humanidad en general. Aunque luego ampliaremos todas estas consideraciones, podemos anticipar que en esta etapa de su pensamiento filosófico y teológico, Tillich concibe el *καιρός* como un acontecimiento intrahistórico, es decir, un evento que ocurriría dentro de la historia y con él, traería una renovación espiritual.

La segunda obra aparece prácticamente después de transcurridos 19 años de publicada *La Era Protestante*. Como es natural, se circunscribe a un ambiente social, político e histórico completamente distinto al primero. Es, en estas nuevas circunstancias donde nos encontramos con un cambio radical en la concepción del *καιρός*. Esta vez, Tillich concibe el *καιρός* como un acontecimiento transhistórico, es decir, que trasciende la historia y que será definitivo, pues marcará el final de la historia. Ciertamente, podemos delinear una frontera entre una obra y otra que son significativas para comprender la doctrina del *καιρός* en Paul Tillich. A raíz de esta distinción entre una obra y otra, nos fijamos un segundo objetivo específico: esta vez, es analizar el concepto del *καιρός* y considerar las diferencias y semejanzas entre ambas posturas.

Como parte de nuestra tarea investigativa, nos hemos propuesto comparar la postura de Tillich con otros pensadores, tanto filósofos como teólogos, que de alguna manera u otra, trataron de forma directa la noción del *καιρός*. Este análisis crítico, además de atender los supuestos filosóficos, como era de esperarse alcanzan el nivel teológico.

Desde la perspectiva teológica, tenemos que confrontar las diferencias doctrinales entre los principios de fe postulados por el protestantismo y los dogmas de fe del catolicismo. Esta discusión es inclusiva y no meramente exclusiva. Caemos irremediabilmente en ella, porque es insoslayable dejar de hacer referencia a los aspectos teológicos y escatológicos del *καιρός*. Abordar el planteamiento teológico es necesario para comprender no sólo el pensamiento

de Tillich, sino también para entender la riqueza de la noción del *καίρως*, particularmente, como base para la elaboración de una filosofía de la historia.

Precisamente, podemos establecer que ambas obras están estructuradas como una concepción filosófica de la historia arraigada por los presupuestos de la fe cristiana. El denominador común lo es la misma noción del *καίρως*, aun cuando presenta matices distintos para comprender el sentido de la irrupción de lo eterno en el tiempo y en la historia.

Para conducir toda nuestra investigación, hemos aplicado el procedimiento de la crítica literaria, en la que exponemos las doctrinas de los filósofos y teólogos consultando y analizando directamente sus obras. Esta forma ha sido muy fructífera no sólo para comprender las obras de Tillich, sino también para indagar sobre los otros temas que hemos aproximado al *καίρως* como lo son el de tiempo, el de historia y el de eternidad.

Este procedimiento ha sido sumamente provechoso para la preparación de la investigación de tesis. La conducción de este tema del *καίρως* ha requerido que indagásemos sobre temas y sobre pensadores de todas las épocas y con enfoques filosóficos diversos. De modo particular, estudiamos temas tan profundos como la escatología, la filosofía política, la historiografía, el tiempo en la física moderna sólo por mencionar algunos.

Además, nos ha tocado exponer y profundizar en una serie de autores cuyo pensamiento está determinado por diversas tendencias y corrientes doctrinales. Ciertamente, este enfoque multidisciplinario y pluralista ha favorecido el ofrecer una visión más sistemática de lo tratado en nuestra investigación. Esta experiencia investigativa ha sido, particularmente, muy exigente, pero a la vez, valiosa para nuestro crecimiento personal e intelectual.

Sin lugar a dudas, es meritorio destacar la inestimable labor de mis distinguidos consejeros. Por una parte, destaco la esmerada colaboración del Dr. Manfred Kerkhoff, catedrático en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río

Piedras, por su incondicional apoyo, ya que ha sido él quien ha destinado gran parte de su tiempo para corregir nuestros escritos y dirigir el rumbo de nuestra investigación. Valga señalar que ha sido el Dr. Kerkhoff quien nos ha introducido en la fascinación por el estudio de la kairolología.

Por otra parte, es digna de encomio la dirección que nos impartió desde el inicio el Dr. Manuel Maceirás Fafían. En cierta manera, sus brillantes consejos y su pronta disposición han sido determinantes para la realización de nuestra investigación. Aún más, reconocemos que el Dr. Maceiras ha sido la inspiración para encaminar nuestros esfuerzos hacia esta meta en la que nos encontramos próximos a rebasar.

Reconocemos que ambos consejeros son personas muy distinguidas en el ámbito filosófico y que gozan de una gran reputación intelectual. Por lo que, en lo que respecta a nosotros, tenemos que hacernos responsables enteramente de la investigación. Asumimos esta postura, porque no quisiéramos que nuestros desaciertos o ya nuestras limitaciones vayan a perjudicar o a desmerecer la reputación de estos distinguidos intelectuales y profesionales en su campo.

Asimismo, somos deudores de tantas personas que en contacto directo con nosotros nos brindaron su ayuda y apoyo contribuyendo así, al logro de nuestras aspiraciones personales y metas profesionales. Para no pecar de omisión, dedicamos estas sinceras palabras de agradecimiento a todas ellas. Ahora bien, hemos contraído una invaluable deuda con la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico por sufragar económicamente parte de los estudios, aportando a nuestra formación intelectual y preparación académica que, de otra manera, habría sido muy difícil sobrellevar. Vaya nuestra gratitud al Lcdo. José A. Morales (expresidente), a la Prof. Marcelina Vélez de Santiago (actual presidente); a la Dra. Deadina Torres Renta (exrectora del recinto de Mayagüez, al Dr. José A. Acosta, por el incondicional apoyo que ambos nos brindaron; a la Prof. Mei – Ling Velázquez Sepúlveda (actual rectora) y al Dr. Frank Jimmy Sierra

Cortés, quienes en todo momento nos respaldaron de forma entusiasta. También, extendemos nuestro agradecimiento a los buenos compañeros de facultad tanto del recinto de Mayagüez como del recinto de Ponce por su sincero respaldo.

Un trabajo investigativo de este nivel y de esta índole exige de nuestra parte un mayor cuidado y atención, sobre todo, teniendo en cuenta el valor del mismo en términos de nuestra aportación intelectual a la sociedad en la que vivimos y a la cual nos debemos. Nuestra investigación, en este sentido, tiene una gran pertinencia, modestia aparte, ya que se sitúa en un periodo histórico fronterizo. Ha culminado el siglo XX con todo lo que supuso para esa generación las últimas agitadas décadas, y hoy asistimos a la apertura de un nuevo siglo que no deja de suscitar otras incertidumbres a la presente generación.

En esta situación histórica es en la que nos situamos y de la cual también somos herederos. Estamos en la frontera entre el siglo XX y los primeros años del siglo XXI. Las numerosas vertientes filosóficas están brindando respuestas a los desafíos que hoy tiene que arrostrar y enfrentar la humanidad. Pertenece a una época que se distingue por sus notables progresos científicos, adelantos tecnológicos y por las dramáticas transformaciones sociales. El hombre de hoy dispone de muchos medios que viabilizan la comunicación y agiliza la recopilación de la información provenientes en tiempos y lugares distintos.

No obstante, lo que aparece ser un triunfo de la humanidad, muestra en su lado reverso la tragedia humana hecha jirones. El adelanto científico y tecnológico no corre a la par con el progreso de lo humano o, más específicamente, de aquello que representa lo auténticamente humano. Las grandes guerras mundiales, cientos de confrontaciones bélicas, la tensión entre el bloque occidental y el bloque soviético, los campos de concentración, el uso de la bomba atómica para exterminar ciudades y desgraciar la vida de las personas, son parte de los episodios históricos acaecidos en el siglo pasado. En el presente,

no bien habíamos inaugurado el nuevo siglo, cuando se cierne la amenaza del terrorismo, la confrontación entre occidente y el mundo musulmán, otros tantos conflictos bélicos en diversas latitudes y longitudes, la proliferación de las armas nucleares, ciertamente, son éstas las nuevas amenazas que atentan contra la vida de los hombres y de la humanidad en general.

Nos encontramos que estas nuevas situaciones históricas, al igual que las pasadas, han sido provocadas por hombres y mujeres que, en su modo de obrar, han generado directa o indirectamente, tales acontecimientos. La historia está gestada por seres humanos, quienes mediante sus decisiones y acciones libres, dirigen el rumbo y los destinos de los pueblos y de toda la humanidad.

El hombre y la mujer del presente siglo no puede quedar como simple espectador o quedarse impávido frente a los sucesos y agresiones que lastiman y hieren nuestra sensibilidad humana. Desde esta postura, se hace urgente que el hombre y la mujer de hoy tomen conciencia de las situaciones que ponen en riesgo la vida de los seres humanos en general. En esta toma de conciencia, los intelectuales son quienes, gracias a su ingenio y a su preparación académica pueden contribuir a hallarle respuestas a estos peligros que asedian la vida de los hombres en las sociedades actuales.

Desde esta perspectiva, la particular consideración de nuestra situación histórica, exige de un análisis constructivo para hallar soluciones válidas. Es en este quehacer que la reflexión filosófica contribuye al análisis y a la comprensión de la historia para encontrarle el sentido último y su valor definitivo. En aquel entonces, cuando corría ya la segunda mitad del siglo XX, Paul Tillich propuso una concepción filosófica acerca de la historia centrada en la noción del *καίρως*. Entendemos que también hoy la filosofía adquiere aún mayor importancia, puesto que su discurso se hace pertinente para luchar por el progreso de los pueblos a la par con el bienestar de la humanidad.

Junto al discurso filosófico se hace imperioso vincular otras disciplinas científicas que brindan nuevos conocimientos acerca de la historia y, en definitiva, aportan a una comprensión del mundo. Sin ninguna ligera sospecha, destacamos que el discurso teológico es una forma de saber que, se complementa muy bien con los procedimientos de la filosofía. Los planteamientos teológicos, por provenir de otra fuente de conocimiento (la fe), no deben ser desechados ni marginados por proceder de la revelación divina.

De alguna manera u otra, nuestra investigación es un aporte que se complementa a los muchos esfuerzos que se realizan para encaminar a la humanidad y para promover el sentido y el valor de la historia considerada desde esa apertura que representa asumir la fe. En el pasado filósofos de la talla de Agustín de Hipona, Georg Hegel y, claro está, Paul Tillich, emprendieron una fundamentación de una filosofía de la historia basada en las verdades de la fe cristiana. Reconociendo la trayectoria de nuestra civilización occidental, que está impregnada por la tradición cristiana, la reflexión teológica basada en la fe no debe ser despreciada.

Con lo aquí enunciado, no pretendemos realizar una apología para validar el discurso teológico, sin embargo, estimamos que ante el conocimiento desplegado y adquirido, más que multiplicar la información, es menester ir aglutinando las diversas respuestas para promover un genuino proceso de humanización para ir acentuando el valor de la humanidad y hallar el sentido pleno y el significado fundamental de la historia.

Nuestros mejores esfuerzos están destinados a promover una visión de la historia y una concepción de mundo desde una perspectiva interdisciplinaria y sistemática, en donde las diversas tendencias y corrientes de pensamientos pueden contribuir a fomentar una comprensión de lo histórico propiciadas por las gestas humanas y por las iniciativas divinas a favor de la humanidad.

Como prueba de ello, en nuestra investigación hemos traído a un filósofo y a la misma vez un teólogo que también vivió en la frontera. Esa frontera histórica, situacional y existencial que marcó su persona y su decisión intelectual. Retomando ese discurso tillichiano, y reconociendo las diferencias históricas, también nosotros hacemos presente esas categorías y el mismo enfoque escatológico para promover una visión del tiempo, de la historia y de la eternidad, estando vinculadas al *καιρός*.

Prólogo

Trayectoria intelectual de Paul Johannes Oskar Tillich Transfondo histórico – teológico

La vida y obra de Tillich se desarrolló entre dos períodos históricos marcadamente opuestos (finales del siglo XIX y comienzos del XX); entre dos ámbitos sociales y culturales distintos: por una parte, su formación inicial en Alemania y, luego, al estallar la segunda guerra mundial, emigró a América, donde su pensamiento filosófico y teológico adquirió unas formas definitivas.

Paul Tillich nació en la ciudad de Starzeddel, Prusia Oriental, en 1886. Desde temprana edad, se dedicó al estudio de la filosofía y teología en Berlín, Tubinga y la Halle. Para este entonces, su interés se centraba en el pensamiento de Schelling. Tanto fue así, que obtuvo su doctorado en filosofía en 1911, al presentar su tesis "*Filosofía de la Religión de Schelling*"; y un año más tarde, la licenciatura de teología, en donde trató la tesis titulada "*Misticismo y Culpabilidad en Schelling*".

Fue ordenado ministro luterano en 1912. Al estallar la primera guerra mundial, Tillich fue nombrado capellán del ejército alemán. Esta trágica experiencia le produjo una ruptura con el optimismo de la época de los ochocientos que todavía prevalecía en el continente europeo y le ayudó a definir los incipientes rasgos que iban a distinguir su pensamiento teológico y filosófico.

Concluída la guerra, Tillich se convirtió en uno de los fundadores del movimiento socialista religioso y comienza a hacer fecunda su actividad

intelectual publicando libros y artículos. Ya en 1924, fue nombrado profesor interino de teología en Marburgo; allí conoció a M. Heidegger. Más tarde, ocupa en Dresde el puesto de catedrático en ciencias de las religiones (1925); en Leipzig (1927), se desempeñó como profesor de teología sistemática. En 1929, pasó a enseñar en Frankfurt y ocupa la cátedra de filosofía de la religión que perteneciera a M. Scheler.

Ya en 1933, con la llegada del nazismo al poder, Tillich fue destituido de la cátedra universitaria. Entre las razones que se adujeron para ello fue su oposición al régimen de Hitler. Por gestiones que hiciera R. Niebuhr, Tillich emigra a los Estados Unidos y, de inmediato, ocupa un puesto de profesor en la Union Theological Seminary, donde va gestándose su pensamiento teológico, el cual concibe al cristianismo a partir de las nuevas estructuras sociales y culturales de la época.

El contacto con la filosofía y la teología norteamericana lo convirtió en un pensador realista. Esta conversión fue una radical, ya que supuso no sólo un cambio de perspectivas culturales, sino que provocó una nueva valoración en su pensamiento. A esta corriente teológica se le denominó la 'apologética', que fue una valoración de la doctrina cristiana desde la situación histórica del momento y desde sus vanguardias culturales. Para esta época, enseñó en la Universidad de Columbia.

Finalizada la segunda guerra mundial, Tillich adquirió renombre y fue conocido como el teólogo más influyente y admirado en norteamérica. Desde el 1955 hasta el 1962, impartió clases en la Universidad de Harvard y, para ese año, en la Divinity School de Chicago como profesor de teología hasta su muerte ocurrida el 22 de octubre de 1965, a la edad de 79 años.

Entre su vasta colección de escritos mencionaremos los siguientes: "*La Era Protestante*"(1948), "*El coraje de existir*" (1952), "*El nuevo ser*" (1955), "*Religión bíblica y búsqueda de la realidad última*" (1955) y su obra cimera la

“*Teología Sistemática*” que consta de tres volúmenes, los cuales fueron recogidos y publicados en una sola versión en 1967.

Las ideas centrales que giran en torno al título del libro son producto de una reflexión tanto de carácter teológica como filosófica. El entorno geográfico y el momento temporal en donde se gestan estas ideas están indeleblemente marcadas por dos acontecimientos históricos ocurridos en la primera mitad del siglo XX, en el suelo germano: en primer lugar, la victoria del nacional socialismo y, como consecuencia nefasta, la segunda guerra mundial; en segundo lugar, los eventos políticos y espirituales que precedieron a este conflicto bélico. Estos sucesos forjaron la vida personal e intelectual de Paul Tillich.

A pesar de los cambios que estos acontecimientos produjeron en Tillich, éste confiesa que no claudicó a los principios esenciales del protestantismo. Su adhesión al protestantismo se basó en una doble valoración. Por una parte, el protestantismo es una denominación dentro de la tradición y la fe cristiana. Por otra parte, el protestantismo es considerado un elemento integrador dentro del acontecer histórico mundial, en donde tanto el protestantismo como los procesos históricos se influyen recíprocamente.

Visto desde esta doble valoración, Tillich comprende el protestantismo como la realización de un principio de validez universal en una historia concreta. Este principio de carácter universal y eterno es el ‘principio protestante’. El ‘principio protestante’ expresa los momentos en donde lo divino y lo humano interactúan en el devenir histórico. La relación entre lo divino y lo humano no queda restringida a un hecho histórico particular, más bien, está presente en todos los períodos de la historia.

Esta valoración teológica del ‘principio protestante’ le surgió a Tillich a partir de su contacto con Martin Kaehler. Básicamente, el supuesto teológico del principio protestante es la doctrina de la justificación en virtud de la fe. Como dato relevante, esta doctrina, defendida por M. Lutero, fue la que provocó la

escisión entre el catolicismo con el protestantismo. Desde su temprana formación teológica, Tillich asoció la doctrina del principio protestante como una exigencia ética y con la tarea intelectual. Esto es, la doctrina de la justificación por la fe no se reduce a sólo el plano de la moral, sino que se aplica a las situaciones de duda que vive la persona.

Ya en su madurez intelectual, Tillich reinterpreta la doctrina protestante de la justificación por la fe, en la que reconoce que Dios está siempre presente en la historia, dándole sentido tanto a la vida misma como a toda expresión cultural. Esta nueva interpretación del principio protestante suscitó una nueva valoración de la historia entendida tanto como historia humana y salvífica.

Junto a esta elaboración doctrinal acerca del significado de la historia, los movimientos religiosos socialistas alemanes realizaron esfuerzos en esta dirección. Incluso, Tillich formó parte de estos movimientos que se desarrollaron a propósito de la situación que imperaba en el continente europeo. Estas asociaciones emprendieron la tarea de analizar la situación mundial, tomando en cuenta la crisis de la burguesía en el siglo XIX y comienzos del XX, aplicando el principio protestante en la interpretación religiosa y en las situaciones culturales dadas.

Fue, específicamente, el movimiento religioso socialista quien postuló la creación de una interpretación protestante de la historia. Precisamente, en aquellas circunstancias históricas fue donde se presentó esa nueva interpretación del principio protestante como poder para la búsqueda de nuevas formas tanto religiosas como culturales como demandaba aquella época.

De acuerdo con Wolfgang Trillhaas², la teología protestante a finales de la primera guerra mundial estuvo caracterizada por el interés en el campo de la historia. La influencia viene de la corriente historicista que se desarrolló durante los primeros años del siglo XX. El enfoque histórico aplicado a las disciplinas

² Trillhaas, W. "*La teología protestante ante el siglo XX*", p.75 – 106. Vorgrimler, H. y

teológicas provocó una relativización en aquellos asuntos centrales que atañen a la fe y a los dogmas. Los asuntos de fe dejan de poseer un carácter absoluto y los dogmas pierden su obligatoriedad, ya que son considerados como fenómenos condicionados por la situación histórica que tienen como contexto.

Producto de este fervor por a historicidad en la teología, el protestantismo se concibió como una religión liberal. La fijación en un código de normas o en la autoridad de la Biblia como fuente de fe fueron desplazadas por una visión teológica relativista atemperada a las situaciones históricas dadas. Hubo por parte de los teólogos una exigencia de promover la vida cristiana no atada a la autoridad de las iglesias, y sí que sus estructuras fueran ordenadas de forma liberal.

En fin, el protestantismo liberal, influido por el historicismo se aparta de las tradiciones eclesiásticas y dogmáticas. Fueron los acontecimientos ocurridos a partir de la primera guerra mundial que la teología liberal perdió su vigor y optimismo. Las crisis de fe surgidas más las demandas de atender las necesidades espirituales del mundo, provocaron la búsqueda de nuevas formas y garantías teológicas para fundamentar a las iglesias cristianas.

Los progresos científicos alcanzados en materias de psicología y de sociedad impulsaron la teología de la primera mitad del siglo XX a profundizar en las cuestiones éticas. Fue un período caracterizado por el despertar de una conciencia social, sobre todo, en los círculos teológicos protestantes.

Los movimientos religiosos socialistas que surgieron motivados por esta nueva orientación teológica contribuyeron a formalizar el compromiso social de los cristianos más allá de las fronteras de la iglesia.

Capítulo Primero

La descripción cosmológica del concepto del tiempo

1.1. Una comprensión metafísica del tiempo como un fenómeno ligado al mundo físico

La caracterización del tiempo cosmológico es una nomenclatura que utilizaremos para destacar una de las dimensiones constitutivas del tiempo. En cierta manera, la designación del 'tiempo cosmológico' no es nuestra, más bien, la obtuvimos de la clasificación hecha por Paul Ricoeur en su trilogía *Tiempo y Narración*. La triple clasificación del tiempo (el tiempo cosmológico, el tiempo fenomenológico y el tiempo narrativo) es el hilo conductor que recorre nuestra exposición en los siguientes tres capítulos.

Nos ha parecido muy adecuado adoptar esta clasificación en orden a demostrar el vínculo constitutivo entre el tiempo y el *καίρως*. Queremos consignar que una de nuestras tesis es establecer que la noción del *καίρως* está conectada a las tres perspectivas temporales arriba mencionadas. A pesar de su propia especificidad, cada una de estas descripciones del tiempo se complementan entre sí y logran su consistencia en el *καίρως*.

La descripción cosmológica es un esfuerzo intelectual que busca generar una concepción holística acerca del mundo físico, destacando la vertiente metafísica, la cual investiga los principios teóricos que constituyen el fundamento originario que da lugar a los distintos sistemas filosóficos así como a las variadas formulaciones científicas. Estos principios son los que brindan el soporte teórico

válido para formar una imagen del mundo físico. Un fenómeno perteneciente al ámbito de las cosas físicas es el tiempo.

Desde la óptica cosmológica, vamos a sugerir el estudio de dos formas de concebir la noción del tiempo que, aunque son heterogéneas entre sí, poseen un mismo elemento común: ambas se asientan sobre unos principios enteramente físicos. Aunque la determinación física del tiempo supone la materialidad, no queda reducida enteramente a la materia.

Esta distinción se hace igualmente propicia para especificar el desarrollo de esta sección, en la que comentaremos, en primera instancia, los enunciados difundidos por Aristóteles en la *Física*, obra en la que dedica unas cuantas páginas al tema del tiempo. Preliminarmente, el tiempo está determinado por el movimiento. El movimiento depende del cambio que se observa en los entes físicos. Por consiguiente, el tiempo se adscribe como una categoría del mundo físico

Luego, argumentaremos sobre la concepción del tiempo en Tomás de Aquino, la cual aparece en su voluminoso tratado *Suma de Teología*. En esta obra comprobaremos la síntesis realizada por el Aquinate en la que describe al tiempo tomando como base a las formulaciones aristotélicas armonizadas con la doctrina cristiana de la creación. Para este filósofo medieval, el tiempo ha sido creado por Dios.

A pesar de sus notables diferencias, la postura de ambos filósofos están correspondientemente implicadas para denotar la naturaleza específica del tiempo. El asunto concerniente a la legitimidad de esta perspectiva cosmológica acerca del tiempo y de sus alcances para ofrecer una concepción del universo está probadamente justificado. Inclusive, reviste una clara importancia en lo que atañe a nuestro estudio, puesto que el tiempo es primaria y constitutivamente un fenómeno físico.

Aún así, el uso del término 'cosmológico' para referirnos a la modalidad física del tiempo presenta algunos inconvenientes: por un lado, se puede cuestionar su ingerencia y aplicación en lo relacionado al tiempo. Por otro lado, con respecto a los criterios para determinar la validez de las concepciones aquí mencionadas, cuál de ellas es la más apropiada acorde con el principio físico que le sirve de andamiaje teórico para su explicación científica. Sobre este último punto, ya tendremos oportunidad de comentarlo y analizarlo en su justa perspectiva.

1.2. La noción del tiempo físico en Aristóteles

Lo concerniente al tiempo le supone a Aristóteles un notable esfuerzo intelectual además de un riguroso análisis para resolver los problemas que esta noción encierra. A nuestro juicio, la demostración de Aristóteles para afirmar la existencia del tiempo dificulta aun más su comprensión, ya que postula, entre otras cosas, la necesidad del alma y de la eternidad para asegurar su existencia. No obstante, un punto evidente, es el que mantiene la concepción del tiempo dentro de las categorías de la física. A partir de estos primeros esbozos, pasemos a considerar en detalles su postura en torno al tiempo.

Para indagar los detalles de su posición con respecto al tiempo, nos serviremos de su obra la *Física*³, donde comentaremos a partir del libro IV. En la apertura del capítulo X, el Estagirita se enfrenta a las dificultades que acarrea el concepto del tiempo. Se refiere al mismo como un dilema, esto es, en la descripción del tiempo se constatan unos hechos los cuales resultan ser disímiles o contradictorios entre sí.

En su minucioso discurso reconoce que una de las dificultades es la de descifrar el modo de ser del tiempo. Así pues, indaga sobre el tipo de existencia

³ Aristóteles, *Física*. Trad. De Guillermo R. de Echeandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995,

que posee el tiempo. Otra dificultad que enumera Aristóteles concierne a la naturaleza específica del tiempo.

Contrario a los entes que poseen permanencia en el ser, el tiempo se caracteriza por su constante devenir. De forma particular, el problema radica en la división de las partes del tiempo: pasado, presente y futuro. Sobre el pasado expresa que en un momento existió y, luego, dejó de ser. El futuro tampoco existe, pues todavía no es. Así pues, tanto el pasado como el futuro carecen de existencia. En cambio, del presente indica que es el único momento real.

El presente tampoco es una parte del tiempo, ya que si así lo fuera, implicaría el absurdo de tener duración. El ahora no tiene duración. Precisamente, por el carácter continuo del tiempo no se adscribe el ahora como una división suya. El ahora no se ordena de forma contigua a semejanza de los puntos en el espacio.

Aristóteles propone dos argumentos para defender su postura al respecto del ahora, donde sostiene que el ahora no es una parte del tiempo. El primero de ellos sugiere que los ahora no pueden ser distintos entre sí. De no ser así, se perdería la simultaneidad de los ahora y la continuidad del tiempo. Mientras que el segundo argumento niega que el ahora permanezca siempre el mismo, pues ello forzaría a describir los hechos pasados y también los futuros como existiendo simultáneamente.

A pesar de las dificultades que entraña el ahora, Aristóteles precisa que éste es el límite entre el pasado y lo futuro. De otra manera, lo ya transcurrido se enlaza con lo que se espera en virtud del ahora. Por consiguiente, el tiempo debe su realidad al ahora.

Ante lo dicho, podemos distinguir las características propias del ahora: por una parte, enlaza lo transcurrido con lo que está por venir. Esa unidad que se realiza por el ahora es lo que constituye la realidad del tiempo. Por otra parte,

tomado aisladamente como un punto en la continuidad del tiempo, el ahora es el límite entre lo pretérito y lo futuro.

Aristóteles recurre al movimiento para inferir las propiedades del tiempo. Pero advierte reiteradamente que, por el hecho de estar ambas nociones vinculadas, no por ello el tiempo se identifica o se reduce al movimiento o al cambio. Más bien, el tiempo conserva unas propiedades que están presentes en el universo, sin por ello, perder su carácter esencial. Este escabroso punto en discusión lo desarrolla Aristóteles a partir del capítulo 11, en la que trata sobre la esencia del tiempo, que es la segunda cuestión que busca indagar el filósofo en su investigación.

En su empeño de mantener clara su postura, afirma Aristóteles:

“Por consiguiente, el tiempo es o un momento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento”⁴.

En principio, el tiempo y el movimiento son dos tipos de magnitudes. Partiendo de ese rasgo común, elabora las propiedades que, aunque son propias del movimiento se transfieren, igualmente, al tiempo. Una de esas propiedades es la continuidad, es decir, hay una sucesión ininterrumpida en la secuencia numérica o de las partes de magnitud. Como consecuencia de la continuidad, se obtiene la segunda propiedad que es la determinación del antes y el después.

Ya adscritos al tiempo, el antes y el después están articulados y se distinguen entre sí mediante el ahora. Precisamente, dada esta característica fundamental, Aristóteles consigna su célebre definición del tiempo, de la siguiente manera:

“Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después”⁵.

⁴ Ibídem, Fis. 219 a 9 - 10

⁵ Ibídem, Fis. 219 b

Ésta es una definición clara y precisa, sin embargo, resulta por demás problemática, ya que Aristóteles apela a las propiedades inherentes al movimiento para describir al tiempo. Otro inconveniente en la descripción aristotélica está en la designación del tiempo como un número.

Aristóteles emplea la noción de número, la cual implica una doble acepción: el primero de ellos expresa lo numerado y designa a la duración del movimiento; mientras que el segundo significado apunta al número como numerante, esto es, detalla las fases del movimiento. Aplicada al tiempo, la noción de número posee el sentido de lo numerado. En si mismo, el tiempo no es la duración, pero sí es lo que especifica el número del movimiento.

Otra dificultad en la consideración del tiempo radica en designar el antes y el después como fases que se adscriben al movimiento, puesto que carecen de sentido temporal. Sin embargo, la unión del antes y el después en virtud del ahora es lo que determina la duración del tiempo. De hecho la duración es un carácter intrínseco al movimiento.

Ciertamente, otro punto en cuestión que genera dificultades en la comprensión del tiempo es la referencia al alma. Según el Estagirita, la aprehensión del número y la distinción entre las fases del movimiento son actividades que despliega la mente humana. En otras palabras, el conocimiento del tiempo se obtiene por el alma que capta lo anterior y lo posterior como dos instantes distintos que son tensionados desde el un centro.

Más adelante, en la sección 12, Aristóteles propone un 'tiempo grande', el cual es una especie de receptáculo que contiene a los diversos seres y cosas existentes en el tiempo. Quedan excluidos, claro está, los seres eternos. Ese 'tiempo grande', por una parte, trasciende a los demás tiempos y les sirve de receptáculo. Por otra parte, se dice que es originario, ya que de él deriva la existencia del tiempo.

En el capítulo 13, Aristóteles utiliza el ahora para destacar la doble función que éste desempeña en la descripción del tiempo. La primera función del ahora se muestra en la continuidad del tiempo. El ahora es descrito a semejanza de un punto, pues de él se origina un tiempo y, consiguientemente, es lo que da terminación a otro.

Precisamente, la función principal del ahora es la de unir el pasado con el futuro. En sí mismo, el ahora es un instante irrepetible que demarca la distancia habida entre el pasado y el ahora y, entre lo futuro con respecto al ahora. Así pues, la distancia entre el antes y el después con respecto al ahora es lo que constituye al tiempo y su duración. De ahí, que el ahora es el límite entre el pasado y el futuro.

Habiendo analizado al tiempo atendiendo, específicamente, su modo de ser y la cuestión acerca de su naturaleza, ya en el capítulo 14, Aristóteles trata otros problemas no menos notables que los anteriores. En esta ocasión diserta sobre la relación entre el tiempo y el alma. En particular, si la existencia del tiempo presupone la existencia de un alma que lo perciba. O bien, si su existencia se da independientemente de la presencia del alma que capte el número del movimiento. Declara sin más que el tiempo no puede existir sin el alma, puesto que el alma observa el antes y el después del movimiento.

Como consecuencia de lo anterior, enumera otra dificultad, esta vez, con respecto al tipo de movimiento del que es número el tiempo. El tiempo es número de cada movimiento continuo y no de cualquier clase de movimiento. De manera particular, el tiempo se regula por el movimiento propio de las esferas. El movimiento de las esferas se caracteriza por ser circular o cíclico, por lo que se convierte en la medida por antonomasia. A su vez, por el movimiento paradigmático de las esferas se puede fijar la medida de los otros movimientos.

Finalmente, Aristóteles apela, como última salida, a la eternidad para demostrar la condición temporal de las cosas existentes en el mundo físico. La

distinción entre lo eterno y el tiempo acusa al supuesto de que el tiempo es el ámbito de las cosas físicas. El hecho de admitir la eternidad para sostener la existencia del tiempo no es una solución exclusiva de Aristóteles. Como veremos, más adelante, el problema que genera esta posición en la doctrina de Agustín de Hipona.

En Aristóteles, la noción del tiempo está vinculada al movimiento ontológico y no a la descripción del movimiento basado en la experiencia. En cuanto participa y se fundamenta en aquel, el tiempo se constituye, en virtud de esa su procedencia, en fundamento de los movimientos espaciales y de las cosas reales. Incluso, al vincular al tiempo con el movimiento, Aristóteles sostiene que el tiempo es una realidad física. Las realidades físicas se caracterizan por el movimiento.

Por el alma se percibe el movimiento continuo entre el antes y el después. El alma es necesaria para distinguir los momentos del tiempo. Más aún, esta instancia racional es la condición necesaria para que haya tiempo. Precisamente, en esta consideración aristotélica del alma en relación con el tiempo se muestra una anticipación de la posterior reflexión del tiempo que desarrollará Agustín de Hipona.

Aristóteles construye una noción unitaria del tiempo partiendo de la descripción del movimiento ontológico y de la existencia del alma. De tal grado es esa unidad, que si se prescinde de uno de esos principios se desdibuja la naturaleza del tiempo. Pese a las dificultades que entrevemos en su concepción del tiempo, la inclusión de Aristóteles en esta exposición se justifica sobradamente, ya que su doctrina tiene unas implicaciones con la noción del *καίρως*.

Para nosotros es fundamental establecer la relación entre el *καίρως* con el tiempo. Aristóteles concibe al tiempo como el ámbito físico propio de las cosas pertenecientes a la naturaleza. Por esta razón, hemos clasificado la teoría

aristotélica acerca del tiempo como una perspectiva propiamente cosmológica. Fundamentalmente, la reflexión aristotélica tiene como punto de partida la descripción de la naturaleza del tiempo y su dependencia del movimiento. Precisamente, éste es uno de los puntos conflictivos en la doctrina del Estagirita. Aristóteles se encarga de aclarar enfáticamente que el tiempo no se reduce al movimiento.

Con relación al ser humano, el tiempo es el contexto en el que se sitúa el hombre para realizar su existencia conforme a su modo de obrar. La existencia del ser humano se va configurando mediante sus acciones en el presente. Por tal razón, la realización de la existencia del ser humano y sus acciones están posibilitadas por las oportunidades que se le presentan en el tiempo. Estas oportunidades son exigencias que comprometen de forma inmediata la existencia del hombre. Así, esta consideración del tiempo tiene unas consideraciones profundas que remiten, sin exabrupto alguno, a la concepción del *καίρῳ*.

Como toda realidad perteneciente al ámbito natural, el tiempo es medible. Es decir, es una realidad cuantitativa. La cronometría es el aspecto cuantitativo del tiempo. Ahora bien, pese a las dificultades de asemejar al tiempo con el movimiento, la aprehensión del tiempo para Aristóteles es una cuestión que está posibilitada por el alma.

Previo a cualquier intento de medir del tiempo, el alma capta la transcurrencia del ahora hacia el pasado y viniendo del futuro. Precisamente, esta introducción del alma en la teoría del tiempo es fundamental en la consideración del *καίρῳ*. Puesto que el *καίρῳ* se presenta como un momento en el tiempo que adviene como una oportunidad para el hombre. Por consiguiente, es algo que el hombre tiene ante sí y, a la vez, requiere de una decisión suya para actuar en adecuación con ese momento oportuno.

De lo aquí establecido se desprenden dos hechos: el primero destaca que

el ser humano capta intelectualmente la presencia de un *καιρός* dado en el tiempo. El segundo hecho es que, mediante el alma, el hombre delibera la oportunidad sobre si la aprovecha para sí o la descarta. Tanto la captación como la deliberación del *καιρός* en el tiempo es producto del alma o, mejor aún, de la actividad intelectual.

El tanteo inicial de Aristóteles al respecto del tiempo en lo que atañe a su naturaleza y a la captación del tiempo por el alma, a nuestro entender se resuelve, al perfilarse su vínculo con la noción del *καιρός*, específicamente, con las implicaciones éticas del obrar humano en el tiempo. En otras palabras, postular el ahora, así como la necesidad del alma en la captación del tiempo, tal y como lo describe Aristóteles está en función de su doctrina del *καιρός*.

A propósito de lo expuesto por el Estagirita, destaca Conrad – Martius⁶ que el tiempo se caracteriza por el ahora, el cual consiste en un continuo fluir. El ahora fluye, dando paso a otro ahora, trasladándose a sí mismo al pasado. Esta fluencia del ahora, sin interrupción alguna, es la clave para entender la noción del tiempo en Aristóteles.

Sin embargo, advierte que tal presupuesto teórico, el continuo temporal, no se obtiene a partir de la experiencia, más bien, es en sí mismo, un axioma incuestionado. Esto representa un problema, ya que no hay un fundamento objetivo para sostener el decurso temporal a partir de la fluencia del ahora.

Para el autor, esta concepción del tiempo es descrita en términos espaciales. En el ahora hay un cambio de lugar con respecto al pasado. Sin esa transcurrencia no es posible admitir la corriente del tiempo. El cambio de lugar del presente al pasado, aún cuando supone un cambio espacial, no desmerece el flujo temporal, ya que es por la continuidad misma que se distinguen cualitativamente el presente, el pasado y el futuro.

⁶ Conrad – Martius, Hedwig, *El Tiempo*. Trad. de Antonio Rodríguez – Huésca, Revista de Occidente, Madrid, 1958, 359 p.p.

Conrad – Martius califica esta descripción espacial del tiempo como un recurso de la imaginación. Más aún, a la base de estos presupuestos en la formulación del tiempo aristotélico está un supuesto real del tiempo. Aristóteles no hizo una distinción entre el tiempo real y el tiempo imaginativo. Según este comentador de Aristóteles, la formulación del tiempo real, que subyace al tiempo imaginativo, aun cuando no aparece de forma explícita en el libro de la *Física*, está sugerida de alguna manera en sus planteamientos generales.

Afirma Conrad – Martius:

“El movimiento real del tiempo funda el movimiento espacial”⁷.

El autor establece que el movimiento real del tiempo fundamenta el movimiento espacial y empírico. Aún más, el primero es identificable con el movimiento real del ser. En definitiva, el movimiento real del tiempo posibilita el movimiento que se observa en la naturaleza.

Conrad – Martius afirma que el tiempo en Aristóteles tiene su fundamento en el movimiento ontológico. A su vez, éste, como tiene su fundamento en el ser, es lo que constituye el movimiento empírico. Frente al tiempo de la imaginación, el tiempo real es discontinuo. El tiempo imaginario describe una trayectoria que fluye ininterrumpidamente.

Sostiene Conrad – Martius:

“Movimiento real del tiempo es movimiento real del ser; es decir, moviéndose de un cuanto de ser a otro. Él hace posible, ante todo, el movimiento natural”⁸.

Conrad – Martius manifiesta su aversión hacia la interpretación tradicional que concibe la noción del tiempo en Aristóteles de forma semejante al movimiento espacial. Su demostración es una fundamentación de que el tiempo aristotélico es base para el movimiento empírico.

⁷ Ibídem, p. 71

⁸ Ibídem, p. 71

El tiempo no se reduce a ser sin más un movimiento para develar el dinamismo interno de su fluencia continua. El tiempo es el número del movimiento, por tanto, es contrario a cualquier pretensión de concebir el tiempo de forma análoga a como ocurre el movimiento espacial.

El autor señala que la definición esencial del tiempo ofrecida por Aristóteles es una basada en las matemáticas. Tal y como está enunciada, esta definición tropieza con la ofrecida por los filósofos modernos, para quienes, en su mayoría, el verdadero tiempo lo es el psíquico, el biológico o ya el existencial. Mientras que el tiempo natural se distingue de aquellos por la medida de la que es objeto, ya sea que se base en el movimiento circular de las esferas celestes o ya por el uso del reloj.

De acuerdo con la interpretación que realiza Conrad – Martius, el movimiento ontológico supone, ante todo, una dirección hacia un fin, esto es, el movimiento es esencial para impulsar las cosas hacia una meta. Este tipo de movimiento con fundamento en la realidad es lo que constituye al tiempo real.

Coincidimos con la interpretación que hace Conrad – Martius donde afirma que el movimiento que exhibe el tiempo aristotélico entre el ahora y lo pasado no es producto de la experiencia, sino que se fundamenta en la realidad. En otras palabras, el movimiento temporal no se confunde con las propiedades del espacio. Propiamente, el tiempo está constituido por el movimiento ontológico. Además, el movimiento del tiempo es juzgado como la base para la descripción de los otros movimientos, pues el tiempo es el criterio para medir la duración de las cosas.

Esta concepción cosmológica del tiempo en Aristóteles la adopta posteriormente Tomás de Aquino. Ciertamente, la postura asumida por el Aquinate es otra perspectiva para tratar el tema del tiempo. Visto desde la óptica cristiana, el tiempo es producto de la creación divina, por lo cual, el tiempo creado se manifiesta como la aparición de un *καίρῳ* producto de la acción de

Dios. Aunque Tomás de Aquino no elabora directamente una doctrina del *καίρoς*, lo cierto es que tal presupuesto del tiempo creado no niega ni tampoco es contraria a la noción del *καίρoς*.

1.3. La visión del tiempo creado en Tomás de Aquino

Precisamente, Tomás de Aquino, partiendo de la existencia del movimiento, demuestra que el tiempo es una medida tanto para el movimiento en sí mismo como para las cosas creadas. Sus comentarios se encuentran en su magna obra *Suma de Teología*⁹. Al considerar sus planteamientos en esta parte, queremos alejarnos de cualquier desdén o prejuicio en torno a su contribución al acervo filosófico y al campo teológico. Entendemos que su exposición doctrinal y los trabajos filosóficos son fruto de su intensa actividad intelectual y no pueden ser desmerecidos o descartados por el hecho de asentir a unos datos que presuponen los artículos de la fe revelada.

El Aquinate niega que las cosas, al presuponer que son creadas por Dios, posean una existencia eterna, pues las mismas están constituidas por un aspecto material y otro formal. Todo lo que está constituido por estos dos principios no sólo pertenecen a la naturaleza, sino que están sujetos al devenir de las cosas. El aspecto material propio de todo ente existente, excepto de Dios, está sujeto a la generación y a la corrupción; o en términos más comunes, cada ser tiene un principio y por supuesto tendrá un final.

En el primer artículo, titulado *La totalidad de las criaturas, ¿existió o no existió siempre?*, Tomás alude de forma expresa al tema del tiempo, definiéndolo de la siguiente manera:

⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, 992 p.p.

"[...] porque el tiempo es la medida del movimiento"¹⁰.

Tomás, de igual manera como fue propuesto por Aristóteles, explica la noción del tiempo recurriendo a la experiencia del movimiento. La continuidad del tiempo se sigue de lo observado en el movimiento. De forma semejante al movimiento, el tiempo se afirma por la observación de lo anterior y lo posterior.

En el segundo artículo, *"El inicio del mundo: ¿es o no es artículo de fe?*, Tomás sostiene que el mundo ha sido creado por Dios y a tenido lugar en el tiempo, esto es, tiene un origen. No obstante, este dato no puede ser demostrado rigurosamente, ya que se obtiene de una afirmación de fe.

Afirma Tomás de Aquino:

"Por lo tanto, la novedad del mundo se conoce solo por revelación y no puede demostrarse con rigor"¹¹.

Este pensador cristiano afirma que la creación supone ante todo que Dios produjo las cosas de la nada. En otras palabras, se descarta la creencia de una materia primigenia de la cual hayan surgido las cosas por la acción creadora de Dios. También, la creación implica reconocer que el mundo tiene una existencia en el tiempo y a partir del tiempo.

Ante la aparente similitud entre Aristóteles y Tomás de Aquino en torno a lo que al tiempo atañe, debemos destacar las profundas e insalvables diferencias entre ambos, específicamente, en lo que respecta a los supuestos que toman como punto de partida para establecer su propia concepción del tiempo.

Contrario a Aristóteles, quien supuso que el universo y el movimiento son eternos, Tomás de Aquino afirma que el mundo no es eterno y que debe su existencia a un acto creador de Dios. El mundo fue creado a partir del tiempo y en el tiempo. Por ende, el mundo no existe desde siempre, tiene un principio y, como toda realidad física, le sobrevendrá un final.

¹⁰ Ibídem, S.T., c. 46, a.1, 6. (p. 459)

¹¹ Ibídem, S.T., c. 46, a.2, 1. (p. 463)

Tales planteamientos hacen inferir que Tomás de Aquino separa la eternidad del tiempo. La percepción nuestra es que emplea los términos como contrarios. Tiempo y eternidad se repelen entre sí. Sin embargo, a pesar de ser un asunto que señalamos, no nos detendremos a desarrollarlo en esta parte.

A partir del artículo 3 "*La creación de las cosas, fue o no fue al principio del tiempo?*", admite que el tiempo no es el principio de las cosas, ya que el tiempo posee un antes y un después, por lo tanto, es divisible. En cambio, el principio del tiempo es indivisible, ya que en él no hay ni un antes ni un después. Para Tomás de Aquino, siguiendo el planteamiento aristotélico, el 'ahora' es lo estrictamente temporal. Lo que aquí se designa como el principio del tiempo es la eternidad.

Al igual que el universo entero, también el tiempo ha sido creado por Dios. La expresión inicial que aparece en el relato del Génesis, "*Al principio...*" pone de manifiesto que el tiempo surge con la creación del mundo.

Tomás de Aquino asume una posición intermedia con respecto al tiempo, ya que, por un lado, sigue a Aristóteles en asociar al tiempo con el movimiento; y, por otro lado, avala la doctrina creacionista que reconoce que el tiempo y todo lo creado debe su existencia a un acto creador de Dios. Esta postura no pone resistencia alguna entre ambas maneras de concebir el tiempo.

De lo reseñado por nosotros, a propósito de la concepción del tiempo en Tomás de Aquino se hace notable la ausencia de una referencia al alma para la descripción del tiempo. Esta omisión por parte de Tomás revela que el tiempo es, constitutivamente hablando, una realidad física.

Esta exposición del pensamiento tomista resulta ser muy significativa, ya que sirve para establecer un vínculo con el *καίρως*. El *καίρως*, según la interpretación cristiana, se entiende como una acción de Dios en el tiempo con miras a realizar su designio salvífico sobre la humanidad y el universo entero. El tiempo, por decirlo así, está receptivo para acoger la entrada de lo eterno.

Específicamente, éste es uno de los sentidos fundamentales del *καίρως* en la concepción de Paul Tillich.

Pues bien, de acuerdo con este uso y sentido del *καίρως*, esta creación del universo es el acontecimiento inicial donde Dios manifiesta su acción salvífica en el tiempo. Con otra expresión, la creación es la primera aparición de un *καίρως* en el tiempo.

Ciertamente, Tomás de Aquino no hizo una exposición directa del *καίρως*. No obstante, entendemos que al asociar su doctrina del tiempo con el *καίρως* no estamos forzando sus planteamientos. Por el contrario, evidenciamos que los designios de Dios sobre el universo y la humanidad se cumplen y realizan en el tiempo. A raíz de estos comentarios, podemos asentar el vínculo entre el tiempo y el *καίρως*.

Comentando la doctrina del Aquinate, Etienne Gilson¹² plantea el problema de las dos posiciones contrarias entre sí relativas al origen del mundo. Por un lado, están quienes apelando a la autoridad de Aristóteles, sostienen la eternidad del mundo. Esta posición es problemática pues no puede ser demostrada suficientemente. Por otro lado, está la posición que reconoce el origen del mundo en el tiempo. En defensa de esta posición coloca a Tomás de Aquino, quien apela a Dios como causa incausada para sostener el comienzo del mundo y de todo lo existente en el universo.

El tiempo también debe su existencia a la acción creadora de Dios. Con otros términos, el tiempo no es anterior a la creación, sino que se encuentra sometido a ella. Esta afirmación se obtiene de las verdades de fe reveladas y que están contenidas en la Biblia y que son accesibles a la razón.

La creación del universo en el tiempo es un asunto que concierne, por una parte, a la fe, puesto que es una verdad a la cual se asiente por la autoridad de Dios, quien es el que la revela. Por otra parte, puede afirmarse una prueba

¹² Gilson, Etienne, *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*.

racional para ello, tomando como base, los supuestos científicos de la física, que postulan un origen en el tiempo y, como consecuencia, en base al principio de la tercera ley de la termodinámica, todo propende de un orden a la total desintegración del universo. En otras palabras, de la misma manera que afirmamos el comienzo del mundo en el tiempo, así también, reconocemos que tendrá un final.

Sostiene Gilson que Tomás de Aquino representa una actitud intermedia acerca de la creación en el tiempo, ya que es un esfuerzo suyo el reconocer el dato de fe que afirma el cristianismo y la de asentir al planteamiento de Aristóteles, quien sostuvo la eternidad del mundo.

La explicación teórica elaborada por Tomás de Aquino acerca de la doctrina de la creación y del origen del tiempo sigue una fundamentación metafísica. La concepción del mundo es un artículo de la fe cristiana, por tanto, no es un dato que se muestre aprehensible racionalmente. Por esta razón y, aún cuando puede ser una posibilidad el concebir la eternidad del mundo, Tomás se opone claramente a esta concepción aristotélica y a la imagen del mundo que prevaleció en la Antigua Grecia. Prueba de ello es que Tomás sostiene como doctrina verdadera lo relatado en los textos bíblicos.

De acuerdo con las verdades de fe proclamadas por la religión cristiana, la creación del mundo y del tiempo fue *'ex – nihilo'*, esto es, Dios no requirió de ningún material previo para elaborar las cosas. Si se afirmase lo contrario, se admitiría incorrectamente la preexistencia de una materia previa a la acción creadora de Dios. Asimismo, Tomás de Aquino se opone a cualquier intento de postular la eternidad del movimiento.

Postular la nada para explicar el comienzo del mundo en el tiempo es, desde el punto de vista racional, un dato improbable. La creación del mundo en el tiempo es producto de un acto libre por parte de Dios. Esa acción de Dios es

una intervención de Dios en el tiempo. De otra manera, la creación es el primer *καιρός* que acontece en el tiempo.

Capítulo Segundo

La descripción fenomenológica del concepto del tiempo

2.1. Una aproximación al problema del tiempo con bases antropológicas

Si bien pudimos corroborar de lo expuesto en el capítulo anterior, que el tiempo, primariamente, es una realidad perteneciente al mundo físico, su consistencia no se agota en las solas determinaciones cosmológicas. Incluso, la vía cosmológica se vuelve problemática e insuficiente si pierde de vista la comprensión del tiempo como un fenómeno humano. El tiempo exige de la aprehensión intelectual por parte del ser humano. Así pues, el constatar el movimiento del tiempo como la fluencia entre el antes y el después es producto de la experiencia humana.

En este capítulo, la atención se centra en el concepto del tiempo desde una perspectiva fenomenológica, donde su captación como fenómeno dado, depende de una aprehensión subjetiva del individuo. El tiempo se aparece ante la conciencia del hombre como producto de una experiencia vivida, por lo cual, se especifica su realidad fluente sin requerir de los procesos y eventos propios del mundo físico. Sobre estas bases antropológicas, es que la noción del *καιρός* se asocia estrechamente con el tiempo.

Precisamente, esta constatación del tiempo como un hecho vinculado al ser y a la existencia del ser humano nos coloca ante la descripción del tiempo

fenomenológico'. En esta segunda perspectiva, siguiendo la clasificación, el orden y las indicaciones de Paul Ricoeur, mostraremos el concepto del tiempo en Agustín de Hipona, tal y como reza en sus *Confesiones*. De forma muy particular, el enfoque fenomenológico del tiempo lo realiza Martin Heidegger, a partir de los señalamientos expuestos en su obra cimera *El ser y el tiempo*.

2.2. La fenomenología del tiempo en Agustín de Hipona

Agustín lleva a cabo una reflexión acerca del tiempo que amplía la vía que entreabrió Aristóteles. Específicamente, nos referimos a la cuestión del alma en la comprensión del tiempo. A esta concepción del tiempo, la cual está posibilitada por las instancias del alma se denomina la 'dimensión fenomenológica del tiempo'.

La visión fenomenológica supone, claro está, la naturaleza física del tiempo. Pero no se queda en ella, puesto que ante las inconsistencias de describir al tiempo como una forma de movimiento, se plantea, entonces, su esencia y naturaleza de otra manera. Como dijimos, esta vez, la realidad del tiempo es aprehendida por el alma.

Advertimos que toda la obra y reflexión de Agustín están centrados en la relación de la persona humana con Dios. Bien es de evidenciar, además, que el interés por el mundo natural es notable, sobre todo, en aquello que manifiesta la acción creadora de Dios del universo a partir de la nada. Agustín toma como punto de partida en su reflexión filosófica las teorías expuestas por otros pensadores no cristianos, - de entre ellos sobresale Platón -, pero interpretándolos en clave cristiana, es decir, desde los presupuestos de la revelación de Dios.

La postura de Agustín tampoco está inmune de problemas. Uno de los problemas es que, tomando como punto de partida las verdades de la fe cristiana, sostiene que el tiempo ha sido creado por Dios. Otro problema es que

afirma la dependencia del tiempo con el orden físico. El hecho es que Agustín trata de conciliar ambas soluciones para comprender al tiempo, generando así, algunas dificultades teóricas.

Agustín expone una concepción del tiempo que, si bien reconoce que el mismo está dependiente del movimiento, tal y como lo retoma de lo formulado por Platón en el *Timeo*, su constitución y sus propiedades se determinan en contraposición con la eternidad. La eternidad se afirma en razón del dato de fe. El análisis sobre el concepto de la eternidad en el pensamiento de Agustín lo realizaremos en el capítulo noveno titulado '*La eternidad y el καιρός*'

Vamos a proceder a examinar detenidamente las partes del libro de Agustín. En el párrafo cuarto del libro XI de las *Confesiones*¹³, el filósofo africano trata el movimiento a propósito de su indagación acerca del universo creado por Dios. Supone que el mundo, por el hecho de estar sujeto al cambio, ha sido creado por Dios. Ello demuestra que si hay movimiento en el universo, el universo es resultado de un acto creacional de Dios. Aún más, el cambio está ordenado conforme a lo establecido por Dios.

Sobre el tiempo, cuya referencia aparece explícitamente en el párrafo 11, indica que la duración del tiempo depende del movimiento. En cambio, como no hay movimiento en la eternidad, es decir, todo permanece estable en el presente. En el tiempo, no todo es presente, porque tanto el pasado como el futuro tienen, respectivamente, su comienzo y su final en el presente.

Afirma el filósofo africano:

“Por su parte, el tiempo nunca está presente del todo. El pasado está siempre empujado por el futuro. El futuro siempre va a la zaga de un pasado, y por tanto el pasado como el futuro tienen su principio y su fin en el eterno presente”¹⁴.

¹³ San Agustín, *Confesiones*. Alianza Editorial, Madrid, 1994 (1era reimpresión)

¹⁴ *Ibidem*, p. 325.

Como podemos entrever, Agustín describe al tiempo contrastándolo con la eternidad. Mientras la eternidad se distingue por ser un eterno presente; el tiempo está determinado por la duración. A raíz de esta distinción, la eternidad constituye el fundamento del tiempo, pues, determina al tiempo pasado y al tiempo por venir desde el eterno presente.

Al respecto, en la sección 13, Agustín afirma que el tiempo ha sido creado por Dios:

“Luego tú hiciste el tiempo, pues el tiempo no puede pasar antes de que tú lo hicieras”¹⁵.

Con esta expresión, Agustín vuelve hacer énfasis en la diferencia entre el tiempo y la eternidad, pero esta vez, demuestra que Dios es anterior al tiempo y su existencia no es, por ello, dependiente del tiempo. La dificultad que encontramos al manejar la noción del tiempo en Agustín es que ya él presupone el conocimiento de la eternidad para formular la descripción del tiempo. De esta manera, en el pensamiento de Agustín tiempo y eternidad no se excluyen ni tampoco son contradictorios entre sí. Mientras el tiempo cambia constantemente, en la eternidad todo permanece.

Establecida esta distinción, en el párrafo 14, Agustín hace una reflexión decisiva acerca de la esencia del tiempo. Para el filósofo cristiano, la realidad del tiempo resulta ser un hecho notable e innegable, del cual todos entendemos lo que es cuando lo escuchamos o pronunciamos. Sin embargo, al momento de explicarlo, las palabras resultan inadecuadas e imprecisas. No obstante, haciendo una aproximación acerca de lo que es el tiempo se aventura a decir que sin el cambio o el pasar de las cosas no habría tiempo.

Para Agustín, la certeza del tiempo se constata por el pasar de las cosas hacia el pasado. Y, también, por la existencia de las cosas mientras duran en el

¹⁵ Ibídem, p. 326.

presente. La realidad del tiempo está directamente vinculada con la existencia de las cosas. Sin la presencia de las cosas no es posible concebir el tiempo.

Para que el tiempo exista es menester que se muestre la duración de las cosas en el presente yendo hacia el pasado. A pesar de que el pasado y el futuro son dos momentos inexistentes, el presente por sí solo no es lo que determina al tiempo. Si el presente siempre fuera presente, ya no sería tiempo, sino la eternidad. Con este argumento, Agustín explica la existencia del tiempo.

Si hemos seguido la línea argumentativa de Agustín, sus planteamientos parecen contradecirse. Por una parte, sostiene que la eternidad es lo que constituye al tiempo. Por otra parte, muestra que el tiempo no existe sin la presencia de los objetos que existen en el mundo físico. Entendemos que Agustín trata de conciliar dos verdades que está manejando para especificar su concepto del tiempo. La primera verdad es la que obtiene de la revelación de Dios. Esta no la cuestiona, ya que es una verdad que asiente por la fe. La otra verdad, evidente por la experiencia, reconoce que el tiempo es real en la medida que hay objetos que existen y modificados por el movimiento.

Estas inconsistencias, como anticipábamos, son propias de Agustín al tratar de conciliar estas verdades. Esto es un problema, pues, para explicar la realidad del tiempo recurre a la evidencia del presente que, como él sostuvo, es eterno. A todas luces, la búsqueda de Agustín al formular estos razonamientos no es para construir una doctrina sistemática y rigurosamente fundamentada, más bien, persigue proclamar su fe en Dios.

En Agustín, la filosofía y la teología no son dos formas de saber opuestas o separadas entre sí, sino que las emplea indistintamente para formular su doctrina. A veces hay comentaristas que le reprochan a Agustín el no delimitar el ámbito propio de su pensamiento; no obstante cualquier crítica o desavenencia hacia esa postura debe, ante todo, tomar en cuenta que su propósito no era elaborar un sistema filosófico en rigor, sino que a partir de su experiencia

personal vivida, elevar el alma en la búsqueda de Dios.

Ya en el párrafo 15, Agustín se cuestiona la duración del tiempo. La duración del tiempo no se puede atribuir ni al pasado ni al futuro, puesto que ambos no existen. La duración sólo se puede decir del presente. Pero el presente es un breve instante, de tal manera que es la frontera entre lo que ya no es (pasado) y lo que todavía no es (futuro) o lo que está por venir. El presente es el eje o punto focal que determina lo pasado y lo que está por venir. La duración del tiempo sólo es aprehendida por el alma humana.

Al respecto, dice Agustín:

“Porque al alma humana le ha sido dado poder experimentar y medir la duración del tiempo”¹⁶.

Para Agustín, el presente en sí mismo no tiene duración ni extensión. Más bien, la duración del tiempo se determina por la fluencia del presente hacia el pasado y lo futuro a través del presente. El alma humana aprehende los instantes del tiempo; más aún capta el presente en la medida en que está dado el ahora. La duración es percibida por el alma bajo la condición de que está pasando, ya que, una vez pasa, dejó de existir.

Saltando hasta el párrafo 18, constatamos que Agustín extiende su aguda investigación en torno al tiempo, esta vez, considerando las partes del tiempo. Como se infiere de lo indicado anteriormente, el tiempo consta de tres momentos: el pasado, el presente y el futuro. El presente es el momento existente, por el cual lo ocurrido es algo perteneciente al pasado y, el futuro es lo que se espera. También, el tiempo consta de lo pasado y lo futuro en conjunción con el presente. Ahora bien, el tiempo es sólo uno. Aun cuando el pasado y el futuro son inexistentes por sí solos, son partes del tiempo en razón del presente.

¹⁶ Ibídem, p. 328

Lo pasado sigue latente en el presente y, a su vez, lo futuro puede predecirse desde el mismo presente. Por esto, son distinguibles las partes del tiempo a partir de la aprehensión del instante presente por el alma humana. El pasado es constatable por la memoria. Mientras que la predicción de lo futuro se anticipa por el orden de acciones ejecutadas en el presente. Y esa anticipación se logra por la inteligencia.

En el párrafo 20, Agustín precisa con términos más apropiados los tres tipos de tiempos. En primer lugar, destaca presente de las cosas pasadas, el cual es aprehendido por la memoria. En segundo lugar, está el tiempo de las cosas presentes, que se obtiene por la visión o percepción. En tercer lugar, reconoce al tiempo presente de las cosas futuras anticipado por la espera.

De acuerdo con lo dicho, Agustín afirma la existencia de los tres tiempos, pero no como pasado, presente y futuro, sino como plasmados y configurados en el alma humana. Designar el tiempo por sus partes resulta impropio e inadecuado, ya que lo pasado y lo futuro no existen.

Agustín contempla en el alma la existencia y la distinción de los tres tiempos. Con otra expresión, sin el alma y sus potencias sería difícil afirmar la existencia del tiempo. Además, emprende una justificación por la designación de los tres tipos de tiempo para sostener la existencia del tiempo por la captación del alma.

Para especificar la duración, la misma sólo puede ser captada por el alma. El tiempo carece de una medida objetiva basada en la realidad. Su transcurrir sólo es posible por lo que capta el alma. El tiempo considerado en su unidad se mide mientras va transcurriendo. La comprensión de la totalidad del tiempo por parte del alma no es universal, sólo capta aquellos momentos donde el presente ha sido atentamente vivenciado. De lo contrario, no habría posibilidad de ser medido.

Dando otro salto, en el párrafo 23, Agustín se cuestiona la realidad del

tiempo: ¿Si en la tierra todo se oscureciera seguirá habiendo tiempo? Con esta pregunta, Agustín postula una inquietud que también le suscitó anteriormente a Aristóteles, cuando señaló que si cabe admitir la existencia del tiempo sin que hubiera un espíritu lo inteligiese.

Indagando sobre la esencia y naturaleza del tiempo, Agustín en el párrafo 24, indica que el tiempo no está determinado por el movimiento de los cuerpos celestes. No depende de ellos, aunque en cierta manera podemos medir el tiempo, por ejemplo, en relación al sol. Para exponer un argumento que demuestre su posición, Agustín recurre a las Sagradas Escrituras, específicamente, el libro de Josué, para declarar que por un mandato divino se detuvo el sol, pero no por ello, dejó de pasar el tiempo.

Este argumento aunque no es pertinente para refutar la posición contraria, dado que está citando un punto que presupone la fe como condición para aceptarlo. No obstante, no por ello desdeñamos el problema que plantea Agustín sobre la medición del tiempo. Para nuestro filósofo, la unidad de medida del tiempo radica en el alma, específicamente, en virtud de la memoria. Veamos:

“En ti, alma mía, mido yo el tiempo... Lo que mido es aquella misma sensación impresa por las cosas que pasan y que queda impresa en ti después que han pasado... Al medir el tiempo, mido esa impresión o sensación”¹⁷.

La medida del tiempo se logra por la huella que dejan los hechos ocurridos en el alma. Sin esa impresión no sería posible determinar la duración de lo transcurrido. La captación por parte del alma de lo que transcurre en el tiempo determina la posibilidad de medición de la misma. Si no queda impresa esa sensación en la memoria no se podrá medir lo ocurrido.

La posibilidad de medición del tiempo es análoga a la medición del espacio. En el tiempo se determina la duración, mientras que en el espacio se

¹⁷ Ibídem, p. 341

mide la distancia. También Agustín recurre al espacio para hacer una descripción del tiempo. A pesar de ser dos tipos de magnitudes, tiempo y espacio posee su carácter específico.

La distancia entre el comienzo y el final de un momento dado requiere del uso de un lenguaje propio del ámbito espacial. Con esta referencia, advertimos que el filósofo de Hipona especifica lo propio del tiempo de forma análoga a la consideración del espacio. Servirse del espacio para la atribución de las propiedades del tiempo fue un asunto que se discutió en la física moderna y contemporánea como ya indicamos.

El alma efectúa el proceso donde la totalidad del tiempo queda comprendido. Lo presente en cuanto está atento a lo que está sucediendo, esa espera por lo que acontecerá; un pasado que al dejar de ser se acumula en el recuerdo de la memoria. No es posible la captación de la medida o duración de las partes o momentos del tiempo por sí solos.

El problema del tiempo en Agustín se dilucida a partir de la actividad creadora de Dios. El tiempo, por consiguiente, es una determinación de las cosas en la medida en que transcurren y son sentidas por el alma. Sin esa referencia al alma, la captación y la medición del tiempo sería problemática.

Para Agustín, el tiempo posee dos aspectos constitutivos a considerar: por una parte, sostiene que el tiempo es una realidad objetiva en la medida que se hace perceptible a través del movimiento en el mundo físico. Por otra parte, afirma que, junto al aspecto objetivo, el tiempo es una realidad subjetiva, es decir, el movimiento entre el antes y el después es aprehensible por el intelecto humano. Agustín, de la misma manera como lo propuso Aristóteles, reconoce que el tiempo no se reduce al movimiento. Por tal razón, sostiene que la medida del tiempo no es tanto producto del movimiento circular, sino que, primariamente, se deriva de la distensión del alma. El problema de la concepción agustiniana es que no se desvincula de la formulación cosmológica, aun cuando

presenta el dinamismo del tiempo como producto de la actividad del alma.

El análisis agustiniano acerca del tiempo desde el alma es fundamental para nuestra comprensión del *καίρῳς*, ya que el *καίρῳς* es un suceso que ocurre en el tiempo que, para que sea significativo y valorado como tal por el hombre, requiere que éste pueda advertirlo como una oportunidad en su vida. Desde este punto de vista, nos parece que la encrucijada de Agustín no es resultado de una aparente ambivalencia, sino que dada la complejidad del tiempo no se reduce a ninguno de los dos puntos de vista: el cosmológico y el fenomenológico.

Agustín reconoce que lo concerniente a la medida del tiempo no se limita al movimiento solamente de los cuerpos celestes o de la utilización del calendario, sino que, a la base de cualquier medición, el tiempo es algo que el hombre experimenta por sí mismo. Sin esa necesaria aprehensión del alma, el *καίρῳς* pasaría desapercibido para el hombre y, por tanto, carecería de sentido.

Más que refutar las aseveraciones de Aristóteles, Agustín completa la visión general del tiempo desde la experiencia interna o subjetiva del hombre. Aquello que atisbó Aristóteles acerca del tiempo y su relación con el alma, Agustín lo amplía y mejora hasta desarrollar una perspectiva novedosa en la consideración del tiempo. Y no sólo con respecto al tiempo, sino también para la comprensión del *καίρῳς*.

Paul Ricoeur analiza los argumentos esbozados por Agustín para, de esta manera, mostrar su posición acerca de la narración del tiempo como experiencia humana. Específicamente, en el capítulo I del primer volumen de su trilogía *Tiempo y Narración*¹⁸, Ricoeur considera la noción del tiempo en Agustín y destaca los problemas inherentes a ella.

De acuerdo con Ricoeur, uno de los problemas que enfrenta el concepto del tiempo en Agustín es la referencia a la noción de eternidad para especificar la

¹⁸ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*. Tomo 1 "Configuración del tiempo en el relato histórico", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

naturaleza del tiempo. Esto representa una limitación no sólo conceptual, sino también de carácter ontológica, pues, el tiempo carece de una delimitación propia.

Otro señalamiento de Ricoeur a propósito del problema que reviste el tiempo agustino es que, al suponer que el alma es lo que aprehende la realidad del tiempo y los momentos de éste, tal afirmación se basa en un planteamiento estrictamente psicológico. Como tal, su argumentación no es puramente fenomenológica. Ricoeur observa que en su valoración de la realidad del tiempo, Agustín depende del lenguaje para evitar posturas escépticas.

A propósito de lo mencionado, dice Ricoeur:

"Es significativo que sea el uso del lenguaje el que sustente, provisionalmente, la resistencia a la tesis del no-ser. Hablamos del tiempo y lo hacemos de manera sensata, lo cual sostiene cierta aserción sobre el ser del tiempo"¹⁹.

Para el filósofo francés, el problema fundamental al que se empeña el pensador cristiano es averiguar si es o no una realidad el tiempo. Aún cuando el tiempo se presenta de forma escurridiza y fugaz, a través del lenguaje llega a tener una aproximación al ser del tiempo. Aún este problema presenta una serie de resistencias para establecer una ontología del tiempo.

En una nota al calce, Ricoeur destaca también que la distinción entre tiempo y eternidad tiene su fundamento en el lenguaje, ya que el 'siempre' es algo que permanece, mientras aquello que no permanece no es siempre. El presente, en cuanto momento del tiempo, no es el siempre. El 'siempre' es la eternidad, pues, es lo que permanece.

La medida del tiempo es otro problema presente en la argumentación de Agustín ya que, la medida del tiempo sólo es percibida, sentida e inteligida en la vivencia del alma. En ese pasar del presente es que el tiempo puede ser

¹⁹ Ibídem. p. 46

percibido y medido. Ricoeur intenta exponer a la luz del análisis a la obra de Agustín, que los momentos especificados por éste, memoria, espera y atención, integran la narración como configuración de la experiencia humana del tiempo.

Estas tres modalidades del tiempo, se captan mediante el espíritu y no poseen existencia alguna fuera de él. Con esta postura, Agustín determina que la memoria, la expectación y la visión están presentes en el espíritu. Con otras palabras, los tres momentos del tiempo sólo existen en el espíritu humano. El tiempo no es dependiente de las cosas físicas.

El problema de la medida del tiempo radica en que lo único que puede ser objeto de medición es el presente, ya que es lo real, los demás momentos han dejado de ser (el pasado) o aquellos que todavía no son (el futuro). Sólo podemos declarar con constancia que lo que fluye existe. Esta vez, la medición del tiempo no se obtiene de los instrumentos físicos ni del movimiento físico de los astros. Más bien, se emplea el espíritu (la distensión del alma) para aprehender la realidad del movimiento.

El movimiento de los astros no puede tomarse como medida fija para medir al tiempo, pues, su movimiento es variable. Más aún, ningún objeto físico ofrece una medida fija de comparación. Agustín define el tiempo o el pasar del tiempo como 'distensión'. La extensión del tiempo es una 'distensión' del espíritu humano. En cierta medida, con esta descripción teórica acerca del tiempo, Agustín sigue aquí a Plotino; no obstante, Plotino hace referencia al espíritu del mundo y Agustín al espíritu humano. La noción del tiempo en Agustín es un tiempo humano.

Ricoeur destaca la genialidad del filósofo africano al resolver la aporía del ser del tiempo con la 'tesis del triple presente'. Ricoeur observa que el tiempo es un ser que carece de ser; primer problema que resuelve o intenta resolver Agustín con la formulación de la 'distensión del alma'. La medición no se deriva de ninguna de las partes del tiempo. Más bien, su medida se obtiene por la

huella que deja el tiempo en la memoria en su pasar o constante fluir. Es en virtud de la memoria que permanece el tránsito del tiempo. El tiempo es medido por la captación del alma y por la permanencia de esa huella en el espíritu de la persona. Agustín mide lo que la memoria aprehende de la percepción del cambio en los objetos.

Enseguida Ricoeur pasa a considerar el término de 'intención'. La intención es la transición activa de lo futuro a través del presente y perdiéndose en el pasado. En segundo lugar está el término mismo de 'distensión'. La distensión hace referencia a los despliegues de los tres momentos del tiempo en el espíritu.

Según Ricoeur, Agustín plantea en su tesis acerca del tiempo que el mismo está en el espíritu y es en el espíritu que también encuentra su medida. Es decir, el tiempo no es algo perteneciente a los objetos físicos, sino al espíritu. Y el tiempo, al igual, tiene su principio de medición en el espíritu mismo.

Ricoeur procede a analizar tres aspectos (él las llama 'incidencias'), en lo referente a la eternidad en su consideración del tiempo. El primer aspecto o función radica en colocar la consideración del tiempo sobre una idea-límite que indique lo que es el tiempo. La segunda función es la de "intensificar la experiencia de la '*distentio*' en el plano existencial". (cfr. p. 69). La tercera función radica en que la experiencia de la '*distentio*' sea superada en la línea de la eternidad, representación distinta a la concepción rectilínea.

Para Ricoeur, esta meditación en torno al tiempo que se encuentran en las *Confesiones* trata de forma indivisible el tema de la eternidad. Tiempo y eternidad mantienen un definido contraste, el mismo se muestra en cuanto al orden se refiere, ya que la eternidad es anterior al tiempo. Para Agustín, la afirmación de la existencia de la eternidad no representa ningún problema.

En cuanto al primer aspecto que se enumeró arriba, por la eternidad del Verbo de Dios fueron creadas todas las cosas de la nada. Esta afirmación con

respecto al tiempo degenera su realidad ontológica. Es decir, desmerece su carácter ontológico, ya que eternidad y el tiempo se oponen. El tiempo es definido como 'lo no eterno'. Mientras que lo eterno supone el 'no ceder el lugar' ni el suceder.

Haciendo un parangón entre Agustín y Platón, Ricoeur declara que en el *Timeo*, Platón excluye la idea de pasado y de un futuro en la eternidad. Aunque tampoco alude a un eterno presente. Antes de la creación era la nada, el comienzo de las cosas era la nada o el 'antes' de la creación. Sin embargo, ese 'antes' no es temporal. Dios ha creado el tiempo.

En resumen, el filósofo francés quiere destacar la distinción que llevó a cabo Agustín entre tiempo y eternidad. Sobre todo, examina los argumentos que presenta el filósofo medieval para exponer su doctrina acerca del tiempo. En cierta medida, muestra el carácter ontológico y negativo del tiempo con respecto a la eternidad.

La razón de ser del tiempo en la doctrina de Agustín reclama de la idea de eternidad. De ahí, específicamente, el carácter marcadamente negativo del tiempo al compararlo con la eternidad. Este carácter negativo es doble: en primer lugar, la eternidad se define como lo contrario del tiempo, partiendo por la experiencia misma que se tiene del tiempo; en segundo lugar, la eternidad se define como un eterno presente en contraposición al presente temporal que se caracteriza por su fluencia. Si seguimos los planteamientos de Ricoeur, la noción de eternidad en Agustín se obtiene de la reflexión sobre la experiencia del tiempo.

Agustín resuelve el problema entre la oposición entre el tiempo y la eternidad con la distensión del alma, según Ricoeur:

"Aquí se subraya no tanto la desemejanza entre la eternidad y el tiempo en la 'comparación' que la inteligencia hace de una y de otro. Esta semejanza se expresa en la capacidad de aproximación de la

eternidad que Platón había inscrito en la propia definición del tiempo, y que los primeros pensadores cristianos habían comenzado a reinterpretar en función de las ideas de creación, de encarnación, de salvación"²⁰.

Nos parece oportuno destacar esta cita donde Ricoeur presenta la semejanza entre el tiempo y la eternidad en Agustín, partiendo de lo formulado por Platón y reconociendo el aporte de otros pensadores cristianos.

Ya en otro aparte, Ricoeur presenta sus conclusiones a propósito de este análisis expuesto:

"En efecto, este libro demuestra que la atracción de la experiencia temporal por la eternidad del verbo no es tal que anule la narración todavía temporal en una contemplación libre de las presiones del tiempo"²¹.

La solución de la distensión del alma además de pretender liberar al tiempo de la idea de la eternidad, busca profundizar en la experiencia misma del tiempo. Esta manera de penetrar y profundizar en la experiencia y vivencia del tiempo es lo que considera Ricoeur para el postrer desarrollo de su libro, donde busca "descronologizar" la narración, es decir, luchar contra la concepción lineal del tiempo. La narración o la cronología busca profundizar en la experiencia de la temporalidad, en su jerarquización para hacerle justicia.

2.3. La temporalidad en la fenomenología de Martin Heidegger

Heidegger reflexiona acerca del tiempo desde una perspectiva antropológica. Siendo el hombre un ser temporal, el problema acerca del tiempo encuentra una solución adecuada en el hombre mismo. De otra manera, el

²⁰ Ibídem. p. 79

²¹ Ibídem. p. 80

sentido del tiempo depende del hombre. Haciendo uso de una expresión acuñada por él mismo, Heidegger se refiere al hombre como el 'ser ahí'. Con ello, quiere destacar el modo de existir del hombre en el mundo. Con la designación del hombre como 'ser ahí' establece que éste es el único ser que anticipa su ser antes de que le sobrevenga la muerte como fin de su existencia.

Al poder anticipar el tiempo, el hombre planifica el tiempo. Este modo de anticipación es una previsión de algo que va a acontecer, de una espera que no está sometida al cálculo o medición de alguna clase. Esta actitud de espera es, como veremos, cónsona con la expectativa de un *καίρῳ* en el tiempo. El *καίρῳ* no es producto de la casualidad o de lo fortuito, sino que es algo que el hombre planifica y se prepara para ello como una posibilidad en su existencia en el mundo.

Los comentarios que emitiremos, en esta sección, ponen su atención en la interpretación fenomenológica acerca del tiempo ofrecida por Heidegger, la cual está contenida en su ya célebre obra titulada *El Ser y el Tiempo*²². En este libro, que demarca el primer periodo de actividad filosófica, Heidegger indaga sobre el sentido del ser en general y, de un modo predominante, sobre el ser que reflexiona y comprende su existencia en el mundo. El descubrimiento del sentido del ser es una tarea que compete al 'ser ahí', que no es otro ser que el hombre mismo.

Desde sus iniciales esbozos, Heidegger va demostrando la reciprocidad entre las nociones de ser y tiempo. Dentro del contexto de su obra, el ser posee un rasgo temporal. Mientras que el tiempo se concibe como el ámbito que comprende e interpreta el 'ser ahí' para encaminar de forma auténtica su

²² Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 (4ta reimpresión), 478 p.p.

existencia. La temporalidad es el 'ser ahí' del hombre que comprende el sentido general del ser²³.

Ya en estos brevísimos trazos se van prefigurando los rasgos distintivos en la noción de temporalidad en Heidegger, la cual se perfila desde un enfoque antropológico. Aunque no se reduce exclusivamente a este enfoque, lo cierto es que, fundamentalmente, también es un enfoque ontológico. La temporalidad constituye el fundamento ontológico de la existencia humana en cuanto que anticipa su porvenir en el mundo. Tal anticipación consiste en un proyecto que se espera lograr poniendo por delante las expectativas futuras. El filósofo alemán analiza la cuestión acerca del tiempo desde el momento futuro. Esto lo hace así, puesto que desde el momento presente resulta inadecuado.

Esta perspectiva del tiempo lleva al filósofo alemán a confrontar sus planteamientos con las de las otras vertientes filosóficas, a las cuales éste denomina 'concepciones vulgares del tiempo'. Básicamente, el concepto vulgar del tiempo destaca los aspectos fenoménicos integrantes de la temporalidad, de tal manera, que cualquiera que sea la perspectiva filosófica asumida, todas ellas encuentran su fundamento en la temporalidad, puesto que la temporalidad es anterior a cualquier experiencia vulgar del tiempo.

Al respecto, comenta Heidegger:

"El concepto del tiempo de la experiencia vulgar del tiempo y los problemas que brotan de esa experiencia no pueden, por tanto, funcionar irreflexivamente como criterios de lo adecuado de una exégesis del tiempo. Más bien, ha de familiarizarse previamente la investigación con el fenómeno original de la temporalidad para iluminar partiendo de ese fenómeno, y sólo él, la necesidad y la forma

²³ Cfr. p. 27

del origen de la comprensión vulgar del tiempo y asimismo el fundamento de su imperio”²⁴.

De este pasaje se infiere que cualquier intento por comprender la temporalidad tiene, evidentemente, como punto de partida las experiencias vulgares del tiempo, pero las mismas son insuficientes e inadecuadas. Como tal, la temporalidad es un término técnico, el cual hace inválida cualquier categoría tradicional referida al tiempo en sí mismo. Apelar al pasado, al presente y al futuro son momentos que sirven para describir la concepción vulgar del tiempo, no así para explicar el fenómeno originario de la temporalidad.

En cierta medida Heidegger trata de desvincularse de la concepción del tiempo en Agustín, a quien acusa de utilizar un lenguaje ordinario para describir las estructuras internas de los momentos del tiempo. Heidegger propone unas nuevas categorías para demostrar la unidad intrínseca de los momentos de la temporalidad. Esta vez, la estructura de los momentos del tiempo entre sí están implicados por el futuro y no por el presente.

Mediante el análisis fenomenológico, Heidegger hace una distinción entre la temporalidad y el concepto vulgar del tiempo. Refiriéndose a la temporalidad, afirma que ésta es más originaria y, a la vez, posee mayor profundidad que el tiempo vulgar. El concepto vulgar del tiempo, por su lado, se caracteriza por la integración de los momentos inherentes al tiempo mismo. El concepto vulgar del tiempo, en sus diversas acepciones, se deriva y también encuentra su fundamento en la temporalidad.

Específicamente en *“La temporalidad y la intratemporalidad como origen del concepto vulgar del tiempo”*²⁵, Heidegger reconoce que previo a cualquier descripción científica acerca del tiempo, está la experiencia de “contar con el tiempo”. Este hecho fundamental de “contar con el tiempo” es la condición que

²⁴ Ibídem, p. 330 - 331

²⁵ Ibídem, Capítulo VI, p. 435 - 471

hace posible el uso de los relojes. La descripción científica destaca, sobre todo, la cronometría. Aquello que es la base para cualquier medición acerca del tiempo es la 'temporalidad'.

Dijimos que la temporalidad es lo que constituye a todo ser, especialmente, la existencia del 'ser ahí'. Todo lo que existe, en la medida que posee el ser está regido por la temporalidad. En la temporalidad el 'ser ahí' se comprende en el mundo como estando a la expectativa. En otras palabras, el 'ser ahí' se proyecta a sí mismo desde su presente. A esta manera de comprenderse en el mundo, proyectándose desde su presente, Heidegger le acuña la expresión el 'curarse de'. Pues bien, el 'curarse de' del 'ser ahí' se funda en la temporalidad.

El concepto vulgar del tiempo, distinto de la temporalidad, se caracteriza por poseer un carácter público. Esto es, el tiempo está abierto al mundo y a cualquier modo de darse de los seres en el tiempo. El tiempo que se hace público es el que determina la fechabilidad de los acontecimientos ocurridos en el mundo. La razón por la cual el tiempo es público se debe a la constitución del 'ser ahí'. De esta manera, la temporalidad es lo que fundamenta el carácter público del tiempo.

En su apertura al mundo, el 'ser ahí' es el que va fechando públicamente al tiempo, sirviéndose del sol como criterio de medida para medir el tiempo. La objetividad y el carácter público que representa el movimiento de la Tierra alrededor del sol, hace que el sol se comporte de forma análoga a un reloj. Por este reloj 'natural' es que el 'ser ahí' no sólo hace público el tiempo, sino que se pone a la expectativa de lo que acontece. El tiempo que se hace público es, también, el 'tiempo mundano'.

Postular al sol como criterio de medida del tiempo requiere que se fundamente en la temporalidad. La utilidad de los relojes artificiales depende de la objetividad de este reloj natural. Es, por ello, que los relojes artificiales se

sincronizan según las estaciones del sol en el transcurso del día. Una garantía para determinar la existencia del tiempo y corroborar su carácter público es a través del reloj.

El filósofo alemán es depositario de una larga tradición filosófica y científica que ha puesto su interés en el tema del tiempo. Prueba de ello es que no desdeña el punto de vista científico a partir de lo formulado por la física contemporánea²⁶. Siguiendo los presupuestos teóricos de la física contemporánea, señala que el tiempo, al igual que el espacio, no es nada en sí mismo. El tiempo existe en tanto es consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar sólo en él. Se admite la existencia del tiempo a partir de los acontecimientos ocurridos. Para ello se hace imprescindible el uso del reloj como instrumento para medir el tiempo.

La noción física del tiempo implica su reconocimiento como una medida la cual se calcula por medio del reloj. En la física relativista el uso del reloj se emplea para medir un ahora conforme a un antes y después. El reloj es un instrumento que precisa una medida objetiva y homogénea.

Aparte de estas consideraciones sobre la concepción física del tiempo, Heidegger se vale del análisis fenomenológico para estratificar el tiempo en tres niveles, los cuales están implicados mutuamente entre sí: temporalidad, historicidad e intratemporalidad. El análisis del tiempo soslaya el momento presente como momento primario y, esta vez, se centra en el futuro. El 'ser ahí' se anticipa y proyecta en el futuro como una posibilidad existencial suya. Esta anticipación del 'ser ahí' se prolonga en el mundo. Así, de esta forma, el futuro es el momento más originario, puesto que, es mediante él que se formaliza la unidad de las tres partes del tiempo entre sí.

²⁶ Esto se puede corroborar en una conferencia ofrecida por Heidegger, en julio de 1924, ante la Sociedad Teológica de Marburgo, titulada "El Concepto del Tiempo", publicada posteriormente: Heidegger, M., *El concepto del tiempo*. Editorial Trotta, 1999.

Incluso, Heidegger troca las categorías prevalecientes en el lenguaje ordinario en torno al tiempo para describir, desde la interpretación fenomenológica, la unidad de las partes entre sí en la estructura del tiempo. Concibe el momento futuro como un 'ad-venir' o como "el venir hacia del 'ser ahí'. Mientras que el pasado, con respecto al futuro es el 'haber sido'. El 'haber sido' es consecuencia del 'ad-venir'. El tercer momento del tiempo es el presente. Pero el presente no alude tanto a la actualidad de los objetos en el mundo, sino que es un 'hacer presente'. La unidad de los tres momentos entre sí es lo que conforma la 'temporalidad'. La 'temporalidad' no es una entidad como tal, sino que se temporaliza.

A propósito del 'ad-venir' como estructura de la temporalidad, según Manfred Kerkhoff²⁷, que la noción del tiempo en la obra *El Ser y el Tiempo* está motivada por la impresión que le causó la concepción del *καίρως* delineada por el incipiente cristianismo. Tal concepción se centraba en el futuro, en cuanto a una espera gloriosa, en lugar de concebir el momento presente como el momento real del tiempo. Precisamente, el marcado carácter antropológico de la temporalidad en Heidegger viene dado por la preocupación de aquello que está por venir o lo que se planifica con miras al futuro. De ahí, que el momento futuro posee una prerrogativa sobre los otros momentos en la reflexión del tiempo.

Además, Kerkhoff menciona la distinción hecha por Heidegger a propósito del 'tiempo apropiado' y del 'tiempo original'. El 'tiempo apropiado' se caracteriza por la aprehensibilidad, es decir, se posee el tiempo en cuanto que es objeto de medición y de cálculo. Heidegger lo expresa en términos 'temporalidad inauténtica'. Es el tiempo que maneja el hombre para el logro de su existencia en el mundo.

Distinto de éste, se encuentra el 'tiempo original' que se concibe como la base del tiempo apropiado. Aún más, el 'tiempo original' es el fundamento

ontológico del ser humano. El 'tiempo originario' o 'temporalidad auténtica' no es un agregado de horas en la existencia del ser humano, ante todo, constituye la condición ontológica de la existencia de la persona en el mundo.

La previsión del futuro y lo proyectado por el hombre es lo que da sentido al mundo y no el mero estar ahí de su existir. Por consiguiente, el sentido del mundo depende de la comprensión que adquiera el hombre en el tiempo. El hombre se apropia del tiempo, es decir, anticipa el porvenir y lo planifica conforme a éste al concebirlo como una oportunidad alcanzable.

El tiempo es apto o favorable en la medida en que se dan las condiciones para alcanzar lo proyectado, por el contrario, se vuelve inepto o desfavorable. El despliegue de esos momentos oportunos y favorables constituyen el sentido de la existencia del 'ser ahí' en el mundo.

A propósito del *καιρός*, el mismo es un acontecimiento que puede pasar desapercibido para el hombre si no se hace consciente de su presencia o de su cercanía. Ante todo, el *καιρός* es un evento favorable para el ser humano en cuanto a que redunde en provecho de su realización personal. Cuando se desaprovecha la oportunidad del momento o se pierde, el proyecto existencial del ser humano se frustra.

La segunda caracterización del tiempo es la 'historicidad'. La 'historicidad' deriva de la temporalidad como un momento suyo y, también constituye el fundamento ontológico de la historia. En el análisis heideggeriano, la 'historicidad' comprende los dos momentos fundamentales en la existencia del 'ser ahí', a saber: el nacimiento y la muerte. El nacimiento, por una parte, se convierte en un acontecimiento del pasado que ya no existe; mientras que la muerte, por otra parte, es un acontecimiento futuro al que hay que esperar. Para Heidegger, la cohesión del tiempo es el lapso entre ambos momentos en la existencia del 'ser ahí'.

²⁷ Kerkhoff, Manfred, *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a Tiempo y Destiempo.*

Al referirse al carácter histórico del 'ser ahí', dice Magda King²⁸ que la existencia del 'ser ahí' abarca los momentos existenciales que se remontan desde su nacimiento hasta la muerte. Esta conexión vital del 'ser ahí' es unitaria y continua. Todo este conjunto existencial comprende la dimensión histórica o a la propia historia del ser del hombre.

La sucesión de los ahora en el conjunto existencial del 'ser ahí' pone de manifiesto que su existencia está incardinada en el tiempo. Este modo de existir en el presente es genuinamente humano. Además, la existencia del 'ser ahí' es un substrato que permanece constante a pesar de los cambios.

Heidegger afirma que el conjunto unitario y continuo que comprende al 'ser ahí' no se describe, exclusivamente, tomando como presupuesto el concepto vulgar del tiempo, sino que adquiere sentido con la estructura temporal del cuidado. De hecho, se lleva a cabo una tensión que se despliega en la línea temporal entre el nacimiento y la muerte del 'ser ahí'.

El 'ser ahí', en la medida que está presente en el mundo, tiene una existencia que es esencial a su carácter temporal. Precisamente, la experiencia vital y existencial del hombre es lo que constituye su estar histórico. Esta comprensión unitaria y continua de la existencia fáctica del hombre manifiesta su carácter histórico. El carácter histórico no es un añadido, más bien, es parte esencial del 'ser ahí', en cuanto que toda existencia transcurre en el tiempo. Más aún, la historia se fundamenta en la secuencia temporal de los ahora en el conjunto existencial del 'ser ahí'.

Con estos señalamientos, Heidegger destaca la importancia que adquiere el sentido de la historia en su concepción originaria de la temporalidad. El hombre es un ser histórico y este modo de existir le viene dado por el tiempo. Anticipándonos a los resultados de la siguiente temática, contenida en el tercer

Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1997, 411 p.p.

²⁸ King, Magda, *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, N.Y., 2001, 397 p.p.

capítulo, donde abordaremos el concepto de la historia, afirmamos junto con Heidegger que el tiempo es lo que fundamenta la dimensión histórica en el hombre.

Dado el carácter mundano del tiempo, es que el 'ser ahí' se constituye en un ser histórico. Ese carácter de ser histórico se refiere, por una parte, al modo de contar con el tiempo; y, por otra parte, supone la medida a través del uso del reloj en el despliegue del tiempo. El modo de existir del 'ser ahí' en el tiempo va determinando la historicidad.

Ahora bien, todo ser, por el hecho de existir en el tiempo, tiene su propio tiempo. Por tanto, el tiempo es lo que determina la mundanidad de las cosas. Mas para referirse a la mundanidad de los entes, distintos del 'ser ahí', Heidegger precisa que los entes son intramundanos.

Ante lo aquí formulado, el propio Heidegger se distancia de aquellas concepciones del tiempo mundano que lo conciben ya desde una perspectiva subjetivista o ya desde una perspectiva netamente objetivista. A juicio de éste, ambas perspectivas son erradas. Precisamente, Heidegger concibe al tiempo desde una perspectiva ontológica y existencial. Así interpretado, el tiempo mundano se adscribe a la temporalidad.

La tercera caracterización de la temporalización lo es la intratemporalidad. Al igual que la 'historicidad' es un momento originario que deriva de la temporalidad. La 'intratemporalidad' supone el "contar con el tiempo". Con esta expresión, Heidegger apela al tiempo del mundo, en donde las cosas se hacen presentes. El 'ser ahí' no se comprende enteramente a sí mismo sin esta referencia al tiempo del mundo. El tiempo del mundo es el lugar donde ocurren los acontecimientos.

Mientras la 'temporalidad' le confiere al futuro la primacía y la 'historicidad' pone su acento en el pasado, la 'intratemporalidad' destaca el momento presente, o mejor, el hacerse presente de las cosas. Como podemos

colegir de lo expuesto, el presente deja de ser el momento real en la especificación del tiempo y pasa a colocarse en el último lugar. En definitiva, esta postura de Heidegger se entiende bien, ya que no quiere reducir la explicación de la temporalidad a las categorías del tiempo físico o cosmológico ni a las del tiempo psíquico de Agustín.

Un dato a tomar en cuenta acerca de la 'intratemporalidad' es que Heidegger la subdivide en tres niveles: la databilidad, la extensión y el carácter público. Es nuestro interés destacar el primer nivel, el de la 'databilidad', ya que es el nivel al que podemos relacionar con el *καιρός* como un acontecimiento dado en el tiempo. La 'databilidad' es anterior a cualquier cálculo del tiempo o a su fechabilidad en un calendario. Como lo señalamos arriba, supone un "contar con el tiempo" en el presente, el cual es previo a cualquier medida. Es la manera como el 'ser ahí' se comprende a sí mismo como estando en el mundo.

Estos planteamientos de Heidegger acerca del nivel de la databilidad dentro de la 'intratemporalidad' nos sugiere un momento temporal que se anticipa a cualquier medida del tiempo o a una fecha en el calendario. Nosotros identificamos ese momento temporal primigenio con el *καιρός*. Sin embargo, el *καιρός* mismo, como una forma cualitativa de tiempo, es una oportunidad favorable con la que el hombre cuenta para lograr su existencia.

En cuanto a lo comentado por M. Kerkhoff, éste indica que la concepción del tiempo en Heidegger tiene su génesis en la doctrina del *καιρός*, entendido éste como un acontecimiento futuro que sobrevendrá de forma definitiva al final de los tiempos. Desde nuestro punto de vista, encontramos que la explicación de Heidegger acerca de la databilidad nos sugiere la presencia del *καιρός* como un momento en el tiempo con el que cuenta el hombre y, que al darse en el mundo, no es objeto de una cronometría, sino que se convierte en una posibilidad en la existencia del 'ser ahí'.

Para nosotros se hace obligada la referencia a Heidegger en la discusión

acerca del tiempo, ya que es el representante por excelencia de la perspectiva fenomenológica. Después de mostrar los resultados de nuestro estudio sobre la principal obra de Heidegger y de destacar su pensamiento, establecemos de forma general, las coincidencias y diferencias entre éste con lo tratado por Agustín.

A pesar de las marcadas diferencias, el común denominador que vincula a ambos pensadores es su referencia al hombre para fundamentar la experiencia del tiempo. Aun cuando ambos afirman la realidad objetiva del tiempo reconocen que la esencia del tiempo se obtiene por la captación intelectual del ser humano.

Podríamos indicar que se distancian el uno del otro en lo referente a la medida del tiempo. En Agustín, la medida del tiempo se torna imprecisa, para no decir imposible, ya que el tiempo es captado por el alma y ésta es intangible. Heidegger, por su lado, establece que una manera para corroborar la existencia del tiempo es por la medida del tiempo por medio de relojes.

Otro aspecto sobre el cual ellos se manifiestan es el de la duración del tiempo. Vimos que en Agustín la constatación del transcurso del tiempo está asociado al recuerdo de los acontecimientos pasados evocados por la memoria. Mientras que en Heidegger, por el trayecto del tiempo se anticipa el futuro como posibilidad de la existencia del hombre. Con la anticipación del tiempo se privilegia al futuro como el momento más originario y primario en la concepción del tiempo.

También Heidegger replica contra Agustín, ya que su concepción del tiempo presupone el asentimiento de la fe. Más aún, los supuestos del tiempo en Agustín se comprenden desde la ciencia teológica o mejor, están adscritos a los artículos de la fe cristiana. Para el filósofo alemán, la atención al problema del tiempo exige que se tome al tiempo en sí mismo considerado, es decir, no emplear otras vías distintas a la netamente filosófica.

A modo de resumen, emitiremos unos últimos comentarios para clausurar

esta sección dedicada a la concepción fenomenológica del tiempo y, en específico, la concepción de la temporalidad en el pensamiento filosófico de Heidegger. Éste accede al sentido del ser por la vía del análisis existencial. El sentido del ser está iluminado desde el 'ser ahí'. La reflexión sobre el 'ser ahí' da curso a la interpretación del tiempo. Distinto del análisis agustiniano, Heidegger se aparta de la cuestión del alma para realizar una interpretación acerca del tiempo predominantemente antropológica. El análisis del tiempo desde la perspectiva antropológica realizada por Heidegger supera los intentos tanto de Aristóteles como de Agustín de Hipona.

Para ir clausurando este primer capítulo, en el que nos hemos centrado en la noción del tiempo, proponemos una última división, la cual trata el concepto del tiempo narrativo en Paul Ricoeur.

Capítulo Tercero

La descripción del tiempo narrativo

3.1. La noción del tiempo narrativo en Paul Ricoeur

Para establecer la unidad de las dos perspectivas del tiempo, las cuales fueron esquematizadas en las secciones anteriores bajo los epígrafes dimensión cosmológica (Capítulo Primero) y la dimensión fenomenológica del tiempo (Capítulo Segundo), amerita que indagemos la concepción del tiempo en Paul Ricoeur. La unidad intrínseca entre ambas dimensiones temporales queda consumada por el 'tiempo narrativo'.

El 'tiempo narrativo' se fundamenta en la experiencia humana del tiempo que es la que configura tanto el hecho histórico como la identidad de los individuos humanos. Esa identidad del individuo se va gestando con el relato narrativo e histórico. Enseguida veremos que al formular estos planteamientos filosóficos, Ricoeur se hace deudor tanto de Agustín como de M. Heidegger para fundamentar su concepción del 'tiempo narrativo'.

Este filósofo francés trata el concepto del tiempo de manera original, ya

que incorpora la narración como el vehículo idóneo para detallar la experiencia temporal en la existencia humana. Más aún, presenta la narración como la condición por la cual la experiencia del tiempo es una intrínsecamente humana. Cualquiera de las perspectivas temporales aquí descritas ya sea el tiempo cosmológico o ya el tiempo fenomenológico se ordenan y se clarifican desde la concepción del 'tiempo narrativo'.

Aplicando arbitrariamente la dialéctica, esta versión del 'tiempo narrativo' representa la síntesis del tiempo cosmológico y del tiempo fenomenológico. Tampoco debe resultar extraño, que dado su carácter sintético es la perspectiva que mejor configura el tiempo como algo verdaderamente humano. Confrontados por estas líneas generales del pensador francés, lo tratado por Aristóteles, Tomás de Aquino, Agustín de Hipona y Martin Heidegger se basan en un lenguaje conceptual que dificulta la comprensión de la naturaleza del tiempo.

La postura representada por Ricoeur es contraria a cualquier concepción abstracta del tiempo, ya que el tiempo no es producto del pensamiento. Fundamentalmente, el tiempo se asienta sobre una vivencia profunda y netamente humana. Este vínculo entre el tiempo y la narración da como resultado la experiencia del tiempo. Toda expresión narrativa comprende una experiencia del tiempo.

Al respecto, afirma Ricoeur:

"[...] el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal"²⁹.

Para Ricoeur, toda experiencia humana posee un carácter temporal. En la narración, está presente ese carácter temporal de la experiencia humana, por lo

²⁹ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*. Tomo I "Configuración del tiempo en el relato histórico", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 41.

que el tiempo se califica como humano cuando integra o se articula con la narración.

Un hallazgo, ciertamente importante para nosotros que justifica nuestro proceder con toda la exposición anterior, es que Ricoeur encuentra en Agustín y, sobre todo, en Heidegger, algunos puntos que se armonizan con sus enunciados. Tuvimos la oportunidad de reseñar la crítica de Ricoeur a la concepción del tiempo en Agustín, la cual se hizo constar en la primera parte de *Tiempo y Narración*. También, continuará dicha crítica en la tercera parte de la misma obra. Ya en el tercer capítulo de *Tiempo y Narración* (III), Ricoeur trata la temporalidad en Heidegger y establece las primeras coincidencias con éste para construir su doctrina del tiempo narrativo.

En primer lugar, Ricoeur recurre a los argumentos de la doctrina agustiniana para profundizar en su novedosa concepción acerca del tiempo. Para ello consultaremos rápidamente un escrito titulado "*Para una teoría del discurso narrativo*"³⁰, Ricoeur muestra el vínculo del tiempo con el relato en general. En dicho opúsculo, éste descarta el relato acrónico, pues, en toda estructura del relato está implícita la dimensión cronológica. De otra manera, la estructura del relato supone la temporalidad.

Muestra, también, que la condición histórica de la existencia del hombre es objeto de la dimensión referencial del relato. Esta dimensión referencial destaca el discurso narrativo. De esta manera, el discurso narrativo confirma la condición histórica de cada hombre y, por ende, su carácter temporal.

A tono con el punto que queremos desarrollar, sobre la deuda que tiene Ricoeur con el filósofo medieval, encontramos que el filósofo francés no cuestiona la afirmación de Agustín de Hipona que establece que el tiempo se constata y se comprende sólo a través de la experiencia humana, la cual es posible por el lenguaje y alcanza su nivel de expresión mediante la narración.

Destaca, por ende, que es en la experiencia humana del tiempo que se pone en evidencia el carácter narrativo del discurso histórico.

A través del análisis que le suscita la reflexión de Agustín en torno al tiempo, sobre todo, con la 'distentio animi', Ricoeur demuestra el carácter narrativo de la historia. Esta experiencia del tiempo que se prolonga o extiende en el alma humana hace posible no sólo la secuencia temporal, sino el desarrollo de la historia.

Cuando hicimos referencia a la noción del tiempo en Agustín, mencionamos que éste postuló la necesidad del alma humana para explicar la naturaleza del tiempo. Mejor aún, el tiempo se constata por la 'distentio animi'. La descripción del tiempo está basada en un enfoque predominantemente antropológico. Precisamente, Ricoeur prosigue con este enfoque antropológico para su formulación del tiempo narrativo.

Además de la referencia a Agustín de Hipona, la postura de Ricoeur acerca del tiempo es, en segundo lugar, beneficiaria de la concepción expuesta por Heidegger. Aquí simplemente, acusamos a una continuidad, pues, allí donde concluye el punto de vista de Heidegger, Ricoeur lo retoma para afirmar su concepción del tiempo narrativo.

En vista de este comentario, juzgamos necesario resaltar aquellos planteamientos formulados por Heidegger que sirven de base teórica para la reflexión de Ricoeur. De forma particular, Ricoeur analiza las tres características de la temporalización: la intratemporalidad, la historicidad y la temporalidad y su trabazón con el tiempo narrativo.

Consultando el escrito anteriormente citado, "*Para una teoría del discurso narrativo*", Ricoeur afirma que todo relato se desarrolla en un tiempo que concuerda con la representación de una sucesión lineal. Tradicionalmente, la función narrativa y la experiencia humana del tiempo han sido tratadas de forma

³⁰ Ricoeur, Paul, *Historia y Narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Paidós,

aislada, tanto por filósofos como por los científicos. Sin embargo, para Ricoeur, la narratividad y la temporalidad están recíprocamente ligadas entre sí.

Por un lado, la temporalidad es una estructura perteneciente a la existencia o forma parte de la vida a la cual se accede solamente por medio de la narratividad. Por otro lado, la narratividad, en cuanto que posee una estructura lingüística, hace referencia, en última instancia, a la temporalidad. Aludiendo a la temporalidad, ésta posee distintos grados para ordenar el tiempo. Esta idea la obtiene Ricoeur de su lectura y análisis de la obra *El Ser y Tiempo* de Heidegger.

En una primera aproximación, donde apela al análisis existencial realizado por Heidegger, Ricoeur atiende el primer grado de la temporalidad, a saber: la intratemporalidad. Básicamente, su objetivo es indagar sobre ésta y su vínculo con la trama en la narración histórica. La intratemporalidad o el 'estar en el tiempo' es incongruente con la concepción lineal y abstracta del tiempo. 'Estar en el tiempo' significa poder contar con él y poder calcularlo. Contar con el tiempo va más allá de cualquier medición conocida ya sea por medio del instrumento del reloj o la observación de los movimientos de los cuerpos celestes.

Afirma Ricoeur:

"Podemos contar con el tiempo porque existe un 'tiempo para' hacer algo, un tiempo propicio o desfavorable"³¹.

El análisis del tiempo 'en las cosas' no consiste en una medición sin más de un instante abstracto en la representación lineal del tiempo; por el contrario, apela a un sentido mucho más profundo, en cuanto a que considera el tiempo que se interpreta a sí mismo y luego se retiene. 'Estar en el tiempo' se diferencia de aquella otra expresión del 'tiempo de' que es el tiempo con que designamos

Barcelona, 1999, p. 83 - 155

³¹ Ibídem, p. 187.

los trabajos y los días, cuya medida se obtiene en base de los movimientos del sol y de las estaciones del año.

Este primer grado de la temporalidad apela a la existencia y consiste en un 'hacerse presente', en donde se realiza la articulación de lo que en un discurso se temporaliza al unirse con la expectativa del tiempo. Como ya dijimos, el concepto de 'intratemporalidad' que emplea Ricoeur es de corte heideggeriano. La intratemporalidad es la característica de la temporalidad por la que se cuenta con el tiempo, particularmente, al ser interpretado como tal, por el hombre. Sin embargo, a esta primera estructura le falta añadirle el discurso narrativo.

En su ensayo, Ricoeur hace mención de Heidegger para reconocerle su aportación en lo relacionado con el tiempo, sobre todo, con la experiencia del 'estar en el tiempo'. Posteriormente, dirige su atención a tratar la experiencia narrativa, la cual se corresponde con la intratemporalidad heideggeriana. Para ello, elabora unos argumentos en los que demuestra que la actividad narrativa está ligada a la historia y, claramente, envuelve una dimensión temporal.

Previo al tiempo del relato histórico es el nivel de la intratemporalidad, por el que el tiempo se planifica y prepara desde el presente. Esta nivelación del tiempo es contraria a la concepción del tiempo en la física dado que es independiente de cualquier medida o de instrumentalización. Más bien, es un tiempo público, el cual no puede pasar desapercibido para el hombre. El carácter público del tiempo destaca, ante todo, su dimensión externa. La dimensión interna, mientras tanto, la constituyen los 'ahoras' que exhiben la interacción de los seres en el mundo. El tiempo del relato histórico subraya la primacía del presente como el modo existencial de 'estar en el tiempo'.

Siguiendo con la clasificación hecha por Ricoeur, el segundo grado de la temporalidad es el de la historia o el tiempo de la historia poniendo de relieve lo tratado ya acerca de la narratividad. Sobre este particular, él advierte que

Heidegger acentuó el tema de historiografía desde la perspectiva de la ciencia histórica, pero no le reconoce el que haya tratado el estudio narrativo en la historia. La teoría del relato aplicada a la historicidad no es un añadido, como una especie de repetición de lo acontecido; ante todo, produce una nueva lectura que corrige lo tratado en el análisis heideggeriano acerca de la historicidad.

La 'repetición narrativa' - otro concepto que introduce Ricoeur para señalar que la acción humana no sólo se sitúa en el tiempo, sino que se va configurando en la extensión del tiempo por la memoria -, es una relectura sobre lo acontecido desde el final hasta el comienzo y viceversa. Con ello se quiere recoger los datos acerca de las condiciones que acontecieron y que produjeron el desarrollo de la acción humana. Esta es, precisamente, una de las tareas investigativas del historiador.

La 'repetición narrativa' es lo que va conformando la estructura temporal en el relato. El relato cuando recopila los datos históricos y detalla los factores que posibilitaron la acción humana contribuye a configurar la identidad del sujeto humano. El tipo de relato cuya función principal es la de tratar sobre la acción humana constituye la 'identidad narrativa'.

La reflexión de Ricoeur acerca del tiempo le lleva a proponer la tesis sobre la 'identidad narrativa', la cual sostiene que por la narración se identifica al sujeto con el plano de sus acciones. A propósito del concepto de 'identidad narrativa' encontramos su mención en el artículo de Ricoeur titulado "*La identidad narrativa*"³² el cual es una ampliación de lo tratado en su obra *Tiempo y Narración*, específicamente, en el volumen III. Al consultar este artículo, acogemos como buena la sugerencia del mismo Ricoeur, quien confiesa que el tema de la 'identidad' no lo trató exhaustivamente en su famosa obra. La idea

³² Ibídem, p. 215 – 230.

fundamental de Ricoeur es que la identidad narrativa la adquiere el sujeto humano mediante la función narrativa.

En este tratado el filósofo francés sostiene que la comprensión de uno mismo se halla mediatizada por la 'recepción conjunta', esto es, a través de la lectura de los relatos ficticios y los históricos. De ahí, entonces, su señalamiento de que conocerse implica un esfuerzo que realiza el individuo humano para interpretarse a sí mismo a partir de lo que rige en ambos tipos de relatos.

El concepto del tiempo histórico de Ricoeur encuentra en la 'identidad narrativa' el vínculo con el ser humano, específicamente, al destacar el plano de las acciones humanas. A través de la narración, el ser humano va comprendiendo su identidad y encamina su realización en el tiempo y la historia.

Según Robert J. Walton³³, en la noción del tiempo histórico de Ricoeur las dimensiones del tiempo adquieren unos rasgos históricos. El pasado es el 'espacio de experiencia'. El futuro se revela como un 'horizonte de espera' y, consecuentemente, el presente es el 'ámbito de la iniciativa'. Estas tres configuraciones históricas en referencia a las tres dimensiones del tiempo son una nueva versión a la concepción del tiempo subjetivo de Agustín de Hipona y de Martin Heidegger.

El 'espacio de experiencia' es toda la transmisión de la herencia pasada contenida sobre todo en los documentos y textos de contenido histórico. Esta transmisión de los hechos pasados como pertenecientes a la tradición histórica requiere ser examinada por la hermenéutica para analizar no sólo los textos históricos sino que también exige interpretarlos y reinterpretarlos para comprender el sentido de los acontecimientos revelados por éstos. De alguna manera, esa experiencia pasada se recibe y se encuentra acumulada en el presente.

³³ Ferrara, Ricardo y otros, *El tiempo y la historia. Reflexiones Interdisciplinarias*. Paulinas, Buenos Aires, 2001. "La tradición como transmisión generadora del sentido en la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur" (p. 55 – 74)

La actividad histórica, más que estar impulsada por la acción del ser humano, la acapara en vista de este pasado que se acumula en el presente. A su vez, va suscitando nuevas posibilidades para ampliar el horizonte humano. Las posibilidades históricas del ser humano y sus proyecciones futuras están limitadas por su pasado y por esa herencia de la que es depositario.

En contraposición con los límites del pasado, el futuro se presenta como el 'horizonte de espera'. Esta categoría histórica comprende las anticipaciones o expectativas que tienden a alcanzar los seres humanos de forma personal o colectiva. Aún más, se traspasan las proyecciones y perspectivas presentes superando así las limitaciones del pasado.

Entendidas desde esta relación dialéctica, el 'espacio de experiencia' y el 'horizonte de espera' encuentran su punto de enlace en el presente. En el momento presente, las expectativas futuras se aproximan a las tradiciones recibidas que conforman el 'espacio de experiencia'. Con el presente se da un cambio que hace un corte definitivo con el pasado histórico y conduce a una transición que, reinterpretando lo vivenciado en el pasado, traza una nueva era histórica.

Las nociones de 'espacio de experiencia' y la de 'horizonte de espera' a las que se refiere Ricoeur se emplean como categorías metahistóricas, esto es, son las condiciones de posibilidad en el dinamismo de la historia. Por consiguiente, son trascendentes a la historia. En definitiva, son los dos polos que van configurando el tiempo histórico y gestando continuamente a la historia.

A nuestro juicio, la interpretación narrativa de Ricoeur es fundamental para legitimar las acciones humanas a lo largo del tiempo y de la historia. Cuando las acciones humanas son documentadas debidamente favorecen, de alguna manera u otra, tanto la comprensión de los hechos históricos así como el reconocer las causas mediatas e inmediatas que produjeron un determinado evento histórico.

Además, la recopilación de dichos acontecimientos va conformando la historia como un fenómeno auténticamente humano y no como eventos fortuitos causados por la naturaleza o ya como producidos por la providencia divina. Precisamente, estos comentarios son un preámbulo para las posteriores consideraciones acerca del concepto de historia, el cual desarrollaremos en el tercer capítulo.

Siguiendo con la exposición del 'tiempo narrativo', Ricoeur emplea el concepto 'historia de vida' para mostrar los dos elementos constitutivos en todo proceso vital. Por una parte, está el elemento permanente, por el cual, el sujeto humano sigue siendo él mismo y se reconoce como un sí mismo. Por otra parte, está el elemento variable que son los cambios que acontecen en la vida y son experimentados como una novedad. Ambos elementos integran la conexión de una vida. Es en el relato donde se puede lograr esa función integradora de una vida mediada por lo rasgos temporales y aquellos otros que preservan la identidad a pesar del devenir de las cosas. El relato es lo que confiere la identidad al sujeto.

Con otras palabras, el carácter o el desarrollo de la persona se gesta por la narración. Mediante el relato histórico, los hechos o sucesos aparentemente aislados, aparecen contiguos y, de alguna manera, relacionados entre sí. Pero, de manera inversa, el mismo relato puede deformar o distorsionar la identidad del sujeto humano.

Basta con decir que la postura de Ricoeur supone, por un lado, el reconocimiento de que el tiempo se comprende y forma parte de la experiencia humana. En este punto, encontramos continuidad entre Ricoeur con lo formulado por Agustín y Heidegger. La identidad del individuo humano se adquiere por la integración de la narración en la experiencia del tiempo.

Por otro lado, la narración también configura al tiempo físico o cosmológico, en la medida que realiza la unidad entre los tres momentos del

tiempo. Es decir, la narración y la temporalidad están vinculados entre sí. Este supuesto del carácter narrativo de la experiencia temporal ratifica la condición histórica de la existencia del hombre. Toda la obra de Ricoeur tiene como objetivo primordial una ontología existencial, ya que busca la comprensión del ser humano no sólo en cuanto sujeto del conocimiento, sino en cuanto una realidad viva y activa.

A tenor con lo expuesto, apunta Manuel Maceiras³⁴, que en su trilogía de *Tiempo y Narración*, Ricoeur trata sobre la relevancia del lenguaje en la configuración de la conciencia humana. Sobre todo, en la narración y la trama es donde se muestra la comprensión del ser humano como un ser cuya existencia, en sus diversos estados, está constituida por el decurso temporal.

Desde esta vertiente del lenguaje, el filósofo francés propone su concepción del tiempo narrativo. El tiempo narrativo es la condición para la comprensión unitaria del hombre a partir de sus múltiples vivencias pasadas, presentes y las que acontecerán en el futuro. Las vivencias humanas son asidas y comprendidas por el tiempo narrativo.

El tiempo narrativo va especificando la interioridad de la persona hasta configurar su subjetividad y su identidad en la prolongación del tiempo. Por la narración se constituye la unidad ontológica del ser humano frente a la variedad de fenómenos y a la interpretación de éstos en el relato histórico.

Esta formalidad temporal se distingue, claro está, del tiempo cosmológico, el cual se caracteriza por su extensión y medición; a su vez, se diferencia del tiempo fenomenológico que entraña lo vivido en la subjetividad e interioridad de la persona. A pesar de sus evidentes rasgos y marcadas diferencias, el tiempo narrativo constituye la unidad y la coherencia de sentido de ambas formalidades del tiempo.

³⁴ Maceiras Fafián, Manuel, *Para comprender la filosofía como reflexión*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994, 240 p.p.

A este respecto, dice Maceiras:

“[...] **el tiempo narrativo unifica ambos aspectos** (el tiempo cosmológico y el tiempo fenomenológico) **y los vertebra haciendo comprensible su diversidad como duración con sentido unitario**”³⁵.

El tiempo narrativo es, con rigor, el tiempo humano. Como tal es el tiempo de la vivencia humana, la cual no tiene parangón con el tiempo cosmológico ni con el tiempo fenomenológico. El tiempo cosmológico es percibido como un fenómeno externo. Mientras que el tiempo fenomenológico es descrito como una realidad interna, perteneciente a la condición subjetiva del hombre. El tiempo narrativo unifica e integra ambos aspectos en la comprensión del tiempo.

La experiencia humana del tiempo es el fundamento teórico para la formulación del tiempo narrativo. Más aún, el ser humano planifica y dispone del tiempo con miras a asumir un personal proyecto de vida. Ricoeur toma prestada la expresión ‘contar con el tiempo’, de raigambre heideggeriana, para insistir en que la existencia del ser humano se realiza en el tiempo; y, también, que las posibilidades para lograr la realización humana tienen lugar en el devenir del tiempo.

Precisamente, ese ‘contar con el tiempo’ es una forma originaria de aprehender el tiempo que es anterior a la fijación de una fecha y al cálculo cronométrico. Esta formalidad del tiempo humano, de alguna manera, pone de manifiesto al *καίρως* como un acontecimiento sucedido en el tiempo, por el cual el ser humano realiza su existencia y, simultáneamente, configura su identidad como sujeto.

La identidad narrativa de Ricoeur hace énfasis al plano de las acciones humanas. Así que, por la narración, el ser humano va especificando su identidad en el tiempo y en la historia. Sobre este particular, también el *καίρως* apela a la

³⁵ Ibídem, p. 103. El paréntesis es nuestro.

decisión y a la praxis humana. El *καιρός* contiene, implícitamente, unas consideraciones éticas - las cuales mostraremos en el quinto capítulo "La unidad intrínseca entre el tiempo y el *Καιρός*" -, puesto que la realización del individuo se alcanza por su modo de decidir y de obrar en el tiempo favorable.

En resumen, el intento de Ricoeur es la de configurar un tiempo que, ante todo, profundice en la comprensión del hombre como un sí mismo, en donde su identidad personal se comprenda desde sus acciones y vivencias a través del relato histórico.

Capítulo Cuarto

Algunas consideraciones generales acerca de las perspectivas científicas con respecto al concepto del tiempo

4.1. Las perspectivas científicas del tiempo en la Física actual

Aunque ligeramente nos hemos pronunciado, en unos cuantos pasajes anteriores, sobre la denominada 'concepción física del tiempo', específicamente, la que tiene que ver con la imagen del mundo propuesta por la física relativista y la mecánica cuántica, se hace obligado realizar un minucioso análisis acerca de las formulaciones de la física contemporánea. Ambas teorías físicas quebraron la imagen del universo que prevaleció en la física decimonónica basada en el modelo de Isaac Newton.

Lo que trataremos en este capítulo va a adquirir relevancia, sobre todo, cuando estudiemos la concepción filosófica de la historia de Paul Tillich, donde concibe el final de los tiempos siguiendo una trayectoria curvilínea ascendente que termina encontrándose con la eternidad. Este punto en la doctrina de Tillich - sobre el último *καιρός* en el que lo eterno irrumpirá en la historia -, tiene como

telón de fondo la descripción del tiempo en la física relativista.

Junto a la triple perspectiva en la descripción del tiempo adoptada por nosotros, se hace un requisito inexorable el pronunciarnos sobre la visión científica del tiempo. De alguna manera, las indicaciones ya hechas se complementan con las formulaciones teóricas elaboradas por la ciencia física. Nos ha parecido apropiado separar estas consideraciones físicas del tiempo de lo tratado en la perspectiva cosmológica. Si bien ambas concepciones se refieren al mundo natural, lo cierto es que las formulaciones científicas son estrictamente producto de la corroboración experimental, mientras que la perspectiva cosmológica es, netamente, producto de la reflexión filosófica.

Lo expuesto en los capítulos anteriores ha planteado el problema del tiempo desde un enfoque estrictamente filosófico. Sin embargo, esta cuestión acerca del tiempo ha suscitado un motivado interés en los físicos, particularmente, de las tres últimas centurias. Entendemos que los supuestos filosóficos y el enfoque científico no son de por sí contradictorios, ya que los diversos filósofos elaboraron una comprensión de la realidad basada en los presupuestos de las teorías científicas. Además, la vertiente cosmológica construye su discurso a partir de los hallazgos logrados por las ciencias y de las formulaciones científicas para establecer unos principios ontológicos y metafísicos de la realidad.

Tanto el modelo relativista como el cuántico contrastan entre sí, ya que el primero atiende los fenómenos físicos a nivel macrocósmico o astronómico; mientras que el segundo se interesa por las estructuras microcósmicas o atómicas de la materia. También, ambos modelos científicos emplean la noción del tiempo para la descripción de los fenómenos físicos. No obstante, los planteamientos que emiten provocan serias dificultades en cuanto a la esencia y naturaleza del tiempo se refiere.

Más o menos con estas líneas generales, podemos esbozar el programa a

desarrollar acerca de la concepción del tiempo elaborada por la física contemporánea. Constataremos que el tiempo suscita unos problemas de carácter epistemológico. Básicamente, la comprensión tradicional del tiempo, formulada por la física de Newton, la cual concebía el tiempo como una entidad absoluta, no se correspondía con los nuevos hallazgos científicos. De ahí que se emprendiera una reformulación teórica de la noción del tiempo.

Luego, examinamos las teorías físicas expuestas por Albert Einstein y la modificación en la concepción del tiempo que trajeron consigo. Por último, mostraremos las dificultades teóricas y prácticas del concepto del tiempo en la mecánica cuántica. Tanto la teoría de la relatividad de Einstein como los postulados de la mecánica cuántica fraguaron una solución al dilema de la naturaleza física del tiempo y del universo en general.

En esta inicial aproximación, presentamos la teoría de la relatividad de Einstein; y, más adelante, abordaremos brevemente a la física cuántica y su concepto del tiempo.

4.2. El tiempo en la teoría de la relatividad especial

Ante las dificultades que acarrea la noción del tiempo, los esfuerzos de Albert Einstein estaban dirigidos a resolver las incongruencias en los planteamientos de la teoría de Newton. En el primer lustro del siglo XX, Einstein propuso la teoría de la relatividad especial o restringida.

En un artículo de divulgación popular, redactado en 1961, titulado "*Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad*"³⁶, en donde explica los presupuestos de su teoría física, Einstein distingue entre lo tratado por la mecánica clásica y la nueva visión que propone a partir de sus hallazgos científicos. La mecánica es la parte de la física que trata de las variaciones en el

³⁶ Einstein, Albert, Grümbaum, Adolf, Eddington, A.S. y otros, *La teoría de la relatividad*.

movimiento de los objetos considerando su posición en el espacio y el tiempo en el que acontecen. Junto con la noción de movimiento, el espacio y el tiempo son conceptos claves y fundamentales en la mecánica. La diferencia radica en el concepto de espacio, ya que su referencia se tornaba ambigua en los hechos que describe.

Einstein sustituye la noción de 'espacio absoluto' que era concebido como un plano de coordenadas inmóvil. La noción de espacio propuesta por Einstein se define en términos del movimiento que presentan los cuerpos en una determinada superficie plana con respecto a otro punto fijo.

El tiempo, por su parte, es una magnitud que mide la trayectoria de un cuerpo dentro de un plano de coordenadas establecido. Sin esa medida del tiempo no se puede llevar cuenta de la trayectoria que exhibe un cuerpo. La medición conforme al tiempo tiene que ser observable, de lo contrario, pierde validez y se torna problemática, de manera análoga a como se concibió el espacio que carecía de un criterio de verificabilidad como lo exige la actitud científica.

Einstein circunscribe al tiempo a ese orden físico en relación estrecha con el espacio, pese a las dificultades que ocasionaba esta última magnitud en la descripción del movimiento de los cuerpos. Un factor a considerar es que el concepto del tiempo posee una mayor objetividad física que el espacio. Valgan estos datos para insinuar el problema en torno al tiempo en la teoría de la relatividad especial o restringida.

El principio de la relatividad establece la simultaneidad en el movimiento de un cuerpo que se mueve de forma uniforme y en línea recta en un sistema de coordenadas, el cual tendrá el mismo movimiento con respecto a un segundo sistema de coordenadas distinto del primero. La simultaneidad en el movimiento

de los cuerpos en sistemas de coordenadas distintos no era consistente con la demostración objetiva y empírica exigida por la validez científica.

Para ello, Einstein establece dos criterios: una de las pruebas para validar tal supuesto es colocar observadores para confirmar la simultaneidad en los cuerpos móviles. Sin embargo, esta sola prueba no es suficiente para demostrar la objetividad de la simultaneidad. El otro criterio hace referencia al concepto del tiempo, pues, para verificar la simultaneidad se requiere de la medida a través del uso del reloj. Suponiendo el concepto del tiempo se llega a la constatación empírica de la simultaneidad.

Podemos encontrar, en primer lugar, que Einstein emplea el concepto del tiempo como criterio objetivo para validar científicamente la simultaneidad del movimiento que exhiben los cuerpos en dos sistemas de coordenadas distintos. Tal presupuesto es el meollo de su teoría de la relatividad en sentido restringido.

En segundo lugar, el tiempo, además de ser definido como una magnitud no se cuestiona ni se pone en duda su medida, la cual depende del instrumento del reloj. La relatividad de la simultaneidad condiciona y limita al tiempo a tal grado que lo hace igualmente relativo. Esto es así, debido a que cada sistema de coordenadas tiene su propio tiempo.

Afirma Einstein:

“Todo cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su tiempo particular; la especificación de un tiempo sólo tiene sentido cuando se indica el cuerpo de referencia al cual hace dicha especificación”³⁷.

Con esta afirmación hecha, el tiempo en la física deja de ser un concepto absoluto, pues, se concebía al tiempo independientemente del movimiento del cuerpo en referencia. En la relatividad especial, el tiempo está atado a la noción de simultaneidad y no tanto a la de duración. Prácticamente, la duración deja de

³⁷ Ibídem, p. 79 – 80.

ser uno de los atributos principales del tiempo y se reduce al uso del reloj y depende del suceso que ocurre en un plano de coordenadas cualquiera. En la física relativista, tal y como fue formulado por Einstein, tanto el tiempo como el espacio son relativos.

Ampliando sobre la concepción del tiempo en la relatividad especial, Bas C. Van Fraassen³⁸ sostiene que el uso del reloj para medir la duración de los fenómenos físicos es la condición objetiva para confirmar las formulaciones científicas. Ello contribuyó a modificar el criterio de medición al establecerse el "postulado del reloj". El "postulado del reloj" afirma que cuando dos relojes permanecen fijos cada uno a un cuerpo distinto y recorriendo la misma distancia, pero con diferentes velocidades, no coincidirán en la medida de su duración al finalizar su recorrido. En base a este postulado se demuestra que en la observación de dos sucesos transcurridos en marcos de referencias distintos, los relojes no estarán sincronizados. Por tanto, el movimiento de los mismos es relativo.

La importancia de la formulación científica elaborada por Einstein hace del tiempo una realidad observable, propiedad que se había cuestionado en la visión absolutista del tiempo. El tiempo es el criterio de objetividad para la descripción del movimiento de los fenómenos físicos. Otro aspecto a resaltar es que el tiempo adquiere su independencia con respecto al espacio, ya que la descripción tradicional de las propiedades del tiempo eran derivadas de las características propias del espacio.

4.3. El tiempo en la teoría de la relatividad general

³⁸ Van Fraassen, Bas C., *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*. New York, 1970, Chapter V. "The impact of the Theory of Relativity" p. 139 – 169.

Quince años después de haber propuesto la teoría de la relatividad restringida, Einstein propuso una nueva teoría científica, la cual denominó 'teoría de la relatividad general'. La formulación de la teoría de la relatividad general, al reconocer el influjo de la fuerza de la gravedad, alteró las nociones de espacio y la del tiempo que se habían aceptado en la relatividad especial. Este cambio suscitó nuevos desafíos y mayores problemas a la física, que intenta construir una imagen del universo en base a los fenómenos que observa y que los corrobora experimentalmente.

Siguiendo con los planteamientos esbozados en su artículo, Einstein, siguiendo la ley fundamental de la gravedad formulada por Galileo, la aplica a los marcos de referencia distintos a los de nuestro mundo, para proponer la teoría de la relatividad general. La fuerza de la gravedad se mantiene constante independientemente del marco de referencia al que se aluda. El principio de la relatividad general es una ampliación de la formulación de la ley gravitacional. Por consiguiente, la teoría de la relatividad general no contradice ni anula la ley de la gravedad.

Apunta Einstein:

"[...] nuestra ampliación del principio de la relatividad confiere un carácter necesario a la ley de la igualdad entre masa inercial y pesante. Con esto se obtiene una interpretación física de dicha ley"³⁹.

Añade que en la teoría de la relatividad general, las propiedades geométricas del espacio están condicionadas por la materia. La estructura del universo está, por tanto, basada en el estado de la materia. Siendo esto así, tanto las medidas del espacio como del tiempo están igualmente influenciadas por la fuerza de la gravedad.

En cierta manera, el universo actual, tal y como está concebido, difiere de la concepción basada en la geometría de Euclides, puesto que su aplicación a los

³⁹ Op.cit. Albert Einstein, *La teoría de la relatividad*. p. 91

marcos de referencia resulta imprecisa e inexacta. Como resultado de estos nuevos hallazgos, el comportamiento de los cuerpos es análogo al que exhiben en una superficie curva. El universo es cuasi – euclídeo.

A propósito de lo establecido al respecto de la teoría de la relatividad general, dice Stephen W. Hawking⁴⁰ que la misma fue un intento para explicar de forma coherente la teoría gravitacional con los postulados de la relatividad especial. Para Einstein, la gravedad no es una fuerza de la misma índole que las otras fuerzas descritas en la física; en ella, el tiempo y el espacio no son realidades planas, como se había considerado antiguamente. Por el efecto de la atracción gravitacional, el tiempo y el espacio son descritos siguiendo una trayectoria curvínea.

Con el establecimiento del postulado de la relatividad general, el espacio y el tiempo no conforman un universo estático, sino que el universo se concibe como una realidad dinámica. La fuerza gravitacional no sólo afecta a los objetos dentro de un marco de referencia dado, sino que el tiempo y el espacio son, igualmente, alterados. Esta nueva concepción dinámica de las nociones del tiempo y del espacio va a transformar notablemente la imagen del universo.

La alteración que provoca la fuerza de la gravedad en la medición del tiempo no sólo cambia la definición ofrecida en base al empleo de relojes, sino que lleva a establecer que cada marco o sistema de coordenadas tiene su tiempo propio o local. Así se sostiene la relatividad del tiempo en la teoría de la relatividad general.

El tiempo en la teoría de la relatividad general se mantiene como una constante en las descripciones del universo físico. Sin embargo, su naturaleza es modificada por la fuerza que ejerce la gravedad en los objetos. En vez de seguir una trayectoria rectilínea, el influjo de la gravedad trastorna la trayectoria del

⁴⁰ Hawking, Stephen W., *Historia del Tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*. Madrid, 1994, "Espacio y Tiempo", p. 32 – 58.

tiempo en una línea curva. Esta alteración en la concepción del tiempo genera unas dificultades de tipo epistemológico y de tipo ontológico.

La imagen de la trayectoria curvilínea del tiempo, por efecto de la fuerza gravitacional es, a nuestro juicio, el supuesto del cual parte Paul Tillich para describir lo que acontecerá con el fin de la historia, cuando todo lo temporal sea elevado a la vida eterna. Si bien, ampliaremos sobre esto en el noveno capítulo titulado "*La unidad entre la eternidad y el Kaiρός*", esa elevación de las cosas creadas por Dios hacia la eternidad sigue una dirección curvilínea que converge hacia la eternidad. Con esta descripción curvilínea del tiempo, Tillich evidentemente se aparta de la concepción rectilínea del tiempo que es distintiva de la tradición judeo cristiana.

4.4. El tiempo físico en la mecánica cuántica⁴¹

Las teorías de Einstein han servido de base o han preparado el andamiaje teórico para las distintas teorías físicas recientes. Entre ellas cabe destacar la mecánica cuántica. Estas teorías científicas introdujeron profundas modificaciones en la noción del tiempo. En la física relativista, las modificaciones en el tiempo repercuten a nivel macrocósmico. En cambio, el concepto del tiempo en la física cuántica se circunscribe al ámbito microcósmico o atómico. Esta nueva perspectiva física cambiará también la concepción que se tenía sobre el tiempo.

⁴¹ El concepto de cuanto de energía fue introducido por Max Planck, quien indicó que la energía electromagnética no se emite de forma continua, sino discreta o separada, es decir en porciones mínimas. En el nivel subatómico, cualquier emisión de luz desde una fuente se produce por saltos discontinuos o cuantos de luz o fotones. Este descubrimiento provocó dos importantes avances físicos. El primero lo produjo la 'mecánica ondulatoria' de Louis de Broglie, quien sostuvo que las partículas elementales de energía se caracterizan por tener un movimiento ondulatorio. El segundo avance se genera a partir del 'principio de incertidumbre' de Werner Heisenberg, como luego describiremos.

La nueva física ha supuesto un cambio radical con respecto a las pasadas teorías físicas ya consideradas, sobre todo, en lo que concierne a la corroboración científica. Una teoría científica, para que se catalogue como tal, ha de estar legítimamente validada y confirmada en la experiencia. La nueva física, por el contrario, no reconoce estos criterios, puesto que su objeto de estudio son los procesos físicos a nivel microcósmico. Hubo un cambio de paradigmas en lo que atañe a la descripción física.

De alguna manera, las nuevas teorías físicas a nivel microcósmico prescindieron de la experiencia, puesto que estudian unos fenómenos que no tenían una aproximación comparables con los procesos físicos a nivel macrocósmico. Esta doble experimentación en la descripción de la realidad, o mejor, este dualismo en la naturaleza provoca serios problemas tanto de índole física como epistemológica, según lo habíamos planteado anteriormente.

Estos problemas y dificultades epistemológicas han propiciado el surgimiento de una nueva estructura de la realidad que se desarrolla con los trabajos de Werner Heisenberg, quien formuló, en 1927, el '*principio de incertidumbre*' como uno de los postulados de la mecánica cuántica.

El *principio de incertidumbre* establece que no se puede medir simultáneamente y con exactitud la posición o el lugar que ocupa una partícula atómica y su velocidad. Esta relación de incertidumbre, de inexactitud en la medición simultánea del lugar y la velocidad de una partícula, es la primera que se especifica en esta ley. La segunda relación de incertidumbre afecta directamente a la noción del tiempo. Aquí se muestra la relación entre la energía de un sistema y un tiempo determinado. Tal relación se expresa mediante la ecuación $\Delta E \times \Delta t \approx h$. En la descripción de esta fórmula, el tiempo tiene una acepción distinta a la usual de la variable tiempo (t). El tiempo se caracteriza, no por la imprecisión en su medida, sino porque mide los cambios que ocurren en un sistema transcurrido un determinado tiempo. En base a la relación energía-

tiempo se sugirió el concepto de 'procesos virtuales'. Pese a que son inobservables, los 'procesos virtuales' dan lugar a la descripción de los procesos reales en el nivel subatómico.

Podemos percatarnos, a raíz de las relaciones entre magnitudes establecidas por el principio de incertidumbre, de las diferencias teóricas que conciernen a la idea del tiempo: una cosa es lo que se establecía en la relatividad especial y general, y otra muy distinta la idea que se maneja en la mecánica cuántica. La noción del tiempo que aparece en la descripción del mundo microscópico no es la misma que se emplea para la descripción de los fenómenos del macrocosmos.

El tiempo en la física macrocósmica es un criterio de medida para explicar el movimiento de los cuerpos y el cambio de los fenómenos físicos. Desde la óptica microcósmica, las leyes en la microfísica permiten movimientos reversibles en los fenómenos, lo cual implica admitir la reversibilidad del tiempo. Los cambios reversibles llevan a establecer una noción del tiempo distinta a la que se ofrece en el nivel macrocósmico.

Estos hallazgos microfísicos, junto a la validez de las leyes de la termodinámica, ponen en peligro el concepto del tiempo, ya que se cuestiona o anula una de sus propiedades esenciales: su fluir constante hacia adelante. Esto trae como resultado que el tiempo irreversible no es aplicable para la investigación de los movimientos de ciertos fenómenos microfísicos.

Una redefinición del concepto del tiempo tiene que dar cuenta de los procesos de reversibilidad en las partículas atómicas. La idea del tiempo caracterizada como una línea recta en la que los sucesos transcurren y, una vez transcurridos, no retroceden a sus estados anteriores, requiere ser examinada y revisada, para que pueda valer en el ámbito microfísico que ha sido uno de los grandes descubrimientos de la física actual.

La mecánica cuántica invalida el continuo espacio-tiempo propuesto para describir los fenómenos físicos. El espacio-tiempo deja de ser un continuo y, como toda realidad física, se le atribuye una estructura atómica. El átomo del tiempo era el *'cronón'*, mientras que el del espacio era el *'hodón'*.

Contrario a esta posición sobre el cambio en la noción del tiempo en la física cuántica, ésta no ha cambiado sustancialmente las ideas primarias acerca del tiempo físico. No obstante, ella introduce una limitación la cual provoca algunas dificultades. Esta limitación surge cuando se aplica el principio de incertidumbre en las relaciones entre energía y tiempo, en donde la medida del tiempo, cuando se precisa la medida de la cantidad de energía, resulta inexacta o indeterminada.

Con la aplicación del *'principio de incertidumbre'* se niega el determinismo físico, ya que no es posible calcular simultáneamente y con exactitud dos magnitudes físicas, como lo son, por ejemplo, la posición y la velocidad o la energía y el tiempo en los procesos microfísicos. Las relaciones de incertidumbre entre energía y tiempo modifican el concepto de tiempo físico. Se nota, sobre todo, cuando la variable de energía es constante, el tiempo resulta ser infinitamente largo, es decir, no puede ser medido con precisión.

El tiempo en la mecánica cuántica está igualmente indeterminado, si se aplicase para calcular algún estado pretérito en base a un estado presente. A raíz de las leyes de la termodinámica es posible hablar del tiempo reversible. Al intentar medir el tiempo de un estado pasado en base a algún dato en el presente su medida también sería imprecisa.

La imprecisión de las medidas no se debe sólo a la imperfección inevitable de los métodos e instrumentos de medida, sino que es esencial a las mismas partículas microcósmicas. La imposibilidad de determinar el valor exacto de dos cantidades se debe, principalmente, a la misma naturaleza de las cosas. Aún cuando se construyeran instrumentos de medición precisos y se lograsen

elaborar métodos exactos para aplicar a los fenómenos físicos, prevalecería la indeterminación, pues, ésta es una característica esencial de la naturaleza física.

La inexactitud en la medida del tiempo y la limitación inherente al principio de incertidumbre en los procesos microfísicos ha conducido a postular la invariación del tiempo. Por "invariación en el tiempo" se quiere indicar que los procesos físicos, una vez han acontecido, son inmutables. Por consiguiente, su naturaleza no será alterada por alguna modificación en la dirección del tiempo.

En nuestro análisis encontramos que la física cuántica introdujo dos profundas modificaciones en la concepción del tiempo. La primera concibe al tiempo compuesto de pequeñísimas partículas de materia. La segunda troca su naturaleza específica, ya que postula la reversabilidad en la transcurriencia del tiempo.

Pese a este dramático cambio que supuso la mecánica cuántica, la visión del tiempo no queda anulada ni sustituida en el nivel microfísico. Mientras la medida del tiempo dependa del movimiento uniforme de los cuerpos celestes y del uso del reloj, el tiempo sigue siendo una constante en el universo físico.

El tiempo cosmológico destaca, fundamentalmente, el carácter cuantitativo del tiempo. Sin embargo, podemos evidenciar sobre ciertos fenómenos que ocurren en el mundo y, por ende, que están determinados temporalmente, pero escapan a cualquier intento de medición. Precisamente, estamos aludiendo al sentido del *καίρὸς* que, previo a cualquier cronología, es objeto de captación y del discernimiento del intelecto humano.

Todo este problema en la concepción y naturaleza del tiempo nos lleva a reconocer que la experiencia del tiempo no se limita a la sola dimensión cosmológica. Desde Aristóteles hasta Heisenberg la consistencia física del tiempo adolece de un fundamento seguro. Ahora bien, el análisis del tiempo toca de cerca a la experiencia humana. Ante todo, el tiempo es algo que el hombre tiene ante sí, o sea, lo comprende mediante el intelecto. Esta vía, como lo señalamos,

la entreabrió Aristóteles, al postular la necesidad del alma para la comprensión del tiempo.

Finalmente, es menester reconocer que la física cuántica ha dejado abierto un amplio resquicio para tratar ulteriormente el problema del tiempo, el cual no trataremos aquí, porque no es nuestro cometido. Sin embargo, no han cesado los esfuerzos tanto científicos como filosóficos por buscar una solución plausible al problema del tiempo.

4.5. Conclusiones: una comprensión holística acerca del tiempo

En nuestro intento de construir una visión sinóptica acerca del tiempo que comprenda e integre armoniosamente las tres perspectivas que se han propuesto aquí (la dimensión cosmológica, la dimensión fenomenológica y la dimensión narrativa del tiempo), no exige de nuestra parte un mayor esfuerzo, ya que pudimos corroborar, que las tres se complementan entre sí. Cada una de estas perspectivas toca aspectos que se articulan con la noción del *καίρῳ*. Más aún, la unidad de las modalidades del tiempo aquí tratadas encuentran su cohesión en el *καίρῳ*.

En primer lugar, distinguimos el punto de vista cosmológico que comprende al tiempo como un fenómeno constante perteneciente al ámbito físico. Predominantemente, es el tiempo comúnmente denominado 'tiempo físico' en el que se destaca el aspecto cuantitativo. Allegando los planteamientos filosóficos con los hallazgos de la nueva física encontramos que el denominador común entre ambos saberes es el concebir al tiempo como el entorno físico del presentarse las cosas en su dinamismo natural. Si bien pudimos entrever las dificultades teóricas y epistemológicas del tiempo cosmológico, no por ello vamos a negar su realidad. El tiempo físico se manifiesta en el dinamismo de la naturaleza y en la sucesión de eventos que acontecen en el mundo en general.

Este tiempo físico es la condición necesaria para fundamentar el *καιρός*. Pues, el *καιρός* acontece en el tiempo como una oportunidad que le sobreviene al ser humano y demanda una acción con miras a su realización personal. Al igual que las cosas están regidas por el tiempo, el ser humano emprende la realización de su existencia en el tiempo. Pero el *καιρός* se distingue del tiempo físico, ya que escapa a cualquier tentativa de medición.

Reconocemos que la sola discusión de la perspectiva cosmológica es insuficiente para resolver el problema del tiempo. Por esta razón, el tiempo cosmológico reclama complementarse con la dimensión fenomenológica. Esta segunda perspectiva temporal coloca al ser humano como centro en la comprensión del tiempo. Mejor aún, afirma el carácter antropológico del tiempo por encima de cualquier evidencia física.

Visto desde esta perspectiva, el tiempo posee un carácter subjetivo, en cuanto a que el ser humano experimenta el tiempo en su espíritu o, mejor aún, en su conciencia. La captación del tiempo y su duración no apela tanto a criterios objetivos. Más bien, la captación intelectual del tiempo es anterior a cualquier fijación de fechas en el calendario o al uso de relojes. Mediante la aprehensión intelectual del tiempo se concibe al tiempo originario que es el fundamento para la métrica del tiempo.

La temporalidad es el modo de existir del hombre en el mundo. El hombre asume libremente su condición *tempórea* para vivir su existencia conforme a las posibilidades de su proyecto vital. Vivir en el tiempo comporta la exigencia de dirigir y planificar su existencia.

Esta descripción fenomenológica del tiempo nos aproxima al *καιρός* entendido como un momento favorable que tiene ante sí el hombre para encaminar un proyecto fundamental y decisivo para su vida. El *καιρός* es una formalidad del tiempo cuya efectiva realización depende de la decisión y de las acciones humanas.

La perspectiva fenomenológica tampoco brinda suficientes fundamentos para resolver el problema del tiempo, ya que, entre otras cosas, hace imprecisa la medida para determinar la duración de los entes en el mundo. Las aporías del tiempo fenomenológico así como las del tiempo cosmológico llevan a Ricoeur a formular el tiempo narrativo. Esta tercera dirección en la consideración del tiempo es una síntesis entre la objetividad del tiempo cosmológico y la subjetividad del tiempo fenomenológico.

El tiempo narrativo parte de la experiencia humana del tiempo para configurar la historia y la identidad del sujeto humano mediante el relato narrativo. La narración acentúa el modo de obrar genuinamente humano en el tiempo. Más aún, por la narración la historia adquiere relevancia, ya que especifica el ámbito de las acciones humanas. A su vez, va conformando la identidad del sujeto humano. Fundamentalmente, el tiempo narrativo constituye a la historia en el ámbito donde se realiza la existencia del ser humano.

Al acentuar el valor de la experiencia humana del tiempo, el tiempo narrativo es otro soporte para mostrar el sentido del *καιρός*. El *καιρός*, además de acontecer en el tiempo, se convierte en un suceso histórico causado por la actividad humana. Mediante sus acciones libres, el ser humano va trazando y forjando la historia. La trama de la existencia humana se corre y descorre en la historia.

Visto desde la doctrina cristiana, veremos que el *καιρός* no es tanto producto de la actividad humana, sino que designa a los acontecimientos producidos por la acción de Dios en el tiempo. Dios irrumpe en el tiempo para llevar a las cosas a su plenitud. Este sentido cristiano del *καιρός* es la base conceptual que maneja Paul Tillich para elaborar una filosofía de la historia.

Después de haber demostrado el vínculo entre el *καιρός* con cada una de las dimensiones del tiempo encontramos, que desde la perspectiva humana, el *καιρός* es un acontecimiento que ocurre en el tiempo y sólo en el tiempo. Aun

cuando hemos hecho escuetamente referencia al *καίρως* a continuación procederemos a ampliar nuestro discurso acerca del *καίρως* y su coyuntura con el tiempo. Y, claro está, abordaremos los planteamientos de Paul Tillich al respecto.

Capítulo Quinto

La unidad intrínseca entre el tiempo y el *Καίρως*

*5.1 Concomitancia entre el tiempo y el *καίρως*: Planteamiento del problema*

Lo discutido en los capítulos anteriores pone de manifiesto la complejidad de la noción del tiempo. A pesar de las grandes aportaciones que han realizado los filósofos citados y otros tantos que no hemos considerado aquí, lo cierto es que el tema del tiempo no ha sido agotado suficientemente. El tiempo sigue siendo tan escurridizo para el intelecto humano como su misma trayectoria fluente. Toda esta glosa es relevante para reconocer la limitación del entendimiento humano en aprehender el fenómeno del tiempo; y, aunque parezca una paradoja, el entendimiento busca comprender la naturaleza del

tiempo para que el hombre pueda conducir adecuadamente su existencia mientras permanece en el mundo.

El problema se agudiza todavía más cuando incorporamos la noción del *καίρῳ*. Para simplificar un tanto el problema que tenemos entre manos, vamos a referirnos a dos modos para designar al tiempo. Uno es la concepción física del tiempo o el denominado 'tiempo cosmológico'. El otro modo para describir al tiempo alude a la concepción del *καίρῳ*.

En adecuación con la fundamentación del tiempo, entendido como el ámbito de las acciones y de las posibilidades humanas, ya en este segundo capítulo, centraremos nuestra atención en el *καίρῳ* asumiendo un enfoque predominantemente antropológico y ético. Para ello, proponemos como tema de estudio el significado de la noción del *καίρῳ* en Aristóteles, a partir de lo consignado en la *Ética Nicomáquea*.

En esa misma línea, analizaremos las perspectivas éticas del *καίρῳ* sugeridas por las dos principales tendencias teológicas dentro del cristianismo. En primer lugar, consideraremos los planteamientos de Bernhard Häring, representante de la teología católica, quien propuso una teoría ética basada en la noción bíblica del *καίρῳ*. Consultaremos uno de los artículos de su libro titulado *El existencialista cristiano*, donde concibe al *καίρῳ* como un acontecimiento salvífico actualizado en el presente y que constituye un momento decisivo para las opciones vitales y existenciales del creyente cristiano.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la teología evangélica o protestante tenemos como representante a Paul Tillich. En su obra la *Era Protestante*, Tillich ofrece una propuesta novedosa de una nueva ética fundamentada en el *καίρῳ*. En esta etapa significativa de su vida intelectual, Tillich concibe al *καίρῳ* como la proximidad de un momento salvífico que irrumpe en el tiempo y en la historia y que producirá una renovación espiritual y unas transformaciones sociales en un contexto histórico específico. Con estas

iniciales elucubraciones revelamos el panorama general y los contenidos de nuestra investigación a desarrollarse en las siguientes páginas.

Habiendo hecho referencia a la doble especificación del tiempo que trataremos aquí, señalamos que el 'tiempo cosmológico' se caracteriza por la sucesión de eventos ocurridos en el presente. El presente o ahora es el momento real del tiempo, ya que constituye la unión del antes y el después en la sucesión temporal.

Distinto del tiempo físico, el *καιρός* resalta una dimensión enteramente humana, en cuanto a que posibilita una acción decisiva para el hombre. Más aún, el *καιρός* se presenta como una oportunidad para el ser humano de realizarse en la vida o para alcanzar un determinado proyecto de vida personal. Para marcar la diferencia entre ambos, podemos indicar que el tiempo físico es cuantitativo, esto es, se ajusta a unos criterios de medición, mientras que el *καιρός* es una forma cualitativa del tiempo.

A raíz de este comentario, es conveniente apuntar que el 'tiempo cosmológico' y el *καιρός* no están dissociados entre sí; por el contrario, encuentran en el hombre su intrínseca unidad. El criterio de medida para el tiempo físico lo establece el ser humano. Además, en cuanto al *καιρός* se refiere, éste es aprehendido por la razón humana para elegir un modo de obrar. Por consiguiente, el fundamento de la unidad de ambas concepciones temporales es el ser humano.

En el tiempo físico, las cosas se caracterizan por su duración, asimismo el ser humano. Pero, el hombre no dura en el tiempo como las demás cosas, sino que, en virtud de la inteligencia, se apropia del tiempo para obrar libremente o para poder realizar su existencia. De ahí, que el *καιρός* acontece en el tiempo como una oportunidad favorable y decisiva para el hombre.

Para sustentar esta distinción entre el tiempo y el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ hacemos referencia al artículo de Modesto Berciano⁴², en el que trata los usos y los significados variados que tuvo la noción del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ en la cultura griega. Sin embargo, se percata de que las constantes interpretaciones y traducciones realizadas por los especialistas, llevaron a algunos a equipararlo con el $\Pi\Delta \bar{\leq} H$. El término $\Pi\Delta \bar{\leq} H$ designa al tiempo como el ámbito exterior en donde se lleva a cabo toda actividad humana.

Distinto del $\Pi\Delta \bar{\leq} H$, el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ poseía una riqueza conceptual y una variedad de sentidos que van desde lo 'oportuno', la 'ocasión' o la 'oportunidad'. Estos significados del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ variaban de acuerdo a las circunstancias o dependía de los contextos en los que se empleaba. De entre ellos, uno de los sentidos fundamentales del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ expresa el 'momento decisivo' del obrar humano en el tiempo.

De acuerdo con esta última acepción, el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ posee unas claras connotaciones éticas. Por lo que esta particular acepción constituye una importante referencia al momento de abordar las formulaciones éticas de Aristóteles, la de Bernhard Häring y, claro está, la de Paul Tillich. Reiteramos que uno de los contextos en el que se adscribe el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ es el de la ética y es el que emplearemos, predominantemente, en esta parte de nuestro estudio.

Berciano expone detalladamente la distinción entre el $\Pi\Delta \bar{\leq} H$ y el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$. Específicamente, advierte que el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ es un momento temporal distinto del $\Pi\Delta \bar{\leq} H$. El $\Pi\Delta \bar{\leq} H$ es un tiempo que depende tanto del movimiento de los objetos celestes así como del hombre. El hombre es quien estipula el criterio o los criterios de medida del tiempo, de lo contrario, no se puede establecer medida alguna.

Sin embargo, el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ no se corresponde con estos criterios de medida del $\Pi\Delta \bar{\leq} H$. El $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ está determinado por unas circunstancias temporales que

⁴² Berciano, Modesto, *El concepto del ΚΑΙΡΟΣ en Grecia*. Diálogos, Revista del

se presentan favorablemente o no para la acción humana. Como cuestión de hecho, no son las circunstancias por sí solas las que propician el *καιρός*, sino el momento favorable en el que acontece o la forma oportuna en la que se presentan ante el hombre.

Ciertamente, estas experiencias únicas o momentos decisivos hacen del *καιρός* un 'tiempo humano'. El *καιρός* es un 'instante bueno'. Por tanto, en cuanto es un instante no permanece por mucho tiempo. Así que hay que aprovecharlo, de lo contrario, se pierde o desaparece.

La dificultad del *καιρός* es que no puede ser objeto de estudio de una ciencia en cuanto tal, ya que no es un momento preciso. Conocer las circunstancias o situaciones para determinar el *καιρός* no es una cuestión de cálculo. Pese a que no puede cumplir con los criterios del rigor científico, el *καιρός* es aprehendido sólo mediante la razón.

Afirma Berciano:

"El *καιρός* llega en los acontecimientos históricos y depende de decisiones y de situaciones que son efecto de la libertad"⁴³.

Esta acotación de Berciano demuestra, por un lado, que el *καιρός* está ligado al tiempo en cuanto a que se hace presente a través de sucesos y acontecimientos históricos. Por otro lado, está la cuestión humana. El *καιρός* depende de la decisión libre que haya adoptado la persona cuando surgió por azar en un determinado momento.

A nuestro entender la dimensión humana del *καιρός* es muy vulnerable. En primera instancia, porque depende de las circunstancias en las que acontece y que las mismas puedan ser conocidas como favorables por los seres humanos. En segundo lugar, su aparición ante el ser humano – en caso de que lo haya

Departamento de Filosofía, UPR, Río Piedras, año XXXVI, Número 77, enero 2001.

⁴³ *Ibidem*, p. 146

captado o intuitivo -, le lleva a realizar una acción o a tomar una decisión. De lo contrario, se pierde.

Visto desde este punto de vista humano, el *καιρός* es frágil. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, - a partir de la interpretación del *καιρός* que hizo la primitiva comunidad cristiana y que es también la versión predominante en los escritos del Nuevo Testamento, a su vez, esta última es la fuente primaria que maneja Paul Tillich para su elaboración de una filosofía de la historia -, el *καιρός* se entiende como una manifestación de Dios en el tiempo, y es asumido como una exigencia vital en orden a la salvación. Ahora bien, el *καιρός* no es algo que vaya suceder como un acontecimiento próximo - como supuso Tillich -, sino que está presente y que nos interpela de forma apremiante.

El estudio de Berciano muestra los principales usos y significados que poseía el *καιρός* en la cultura griega. Sobre todo, hace un atinado señalamiento acerca de la distinción entre el tiempo y el *καιρός*. En resumen, el *καιρός* no es objeto de una cronometría; por el contrario, es una forma de tiempo cualitativo. Mejor aún, el *καιρός* posee un aspecto cronológico en cuanto a que los eventos que ocurren en el tiempo son oportunidades para la realización personal y existencial del ser humano.

El tiempo es el contexto para definir las opciones que conducen el desarrollo de la personalidad y, en definitiva, a realizar la existencia humana. Tanto la adquisición de la personalidad como el alcanzar el sentido de la existencia son producto de la actividad humana en el tiempo. En esta perspectiva ética del concepto del tiempo encontramos la referencia del *καιρός*. El *καιρός* es la oportunidad que le adviene al hombre para decidir o actuar en coherencia con su opción personal.

En unanimidad con este sentido del *καιρός*, para José Luis Aranguren⁴⁴ el desarrollo y la adquisición de la personalidad acontecen en el tiempo. La

⁴⁴ Aranguren, José Luis L. *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 1986 (4ta reimpresión) 347 p.p.

personalidad moral no se posee totalmente de una vez por todas, sino que mientras transcurre en el tiempo, la existencia va modelando y definiendo la personalidad moral. La personalidad moral comprende el carácter, los actos y los hábitos que caracterizan a una persona humana.

Aranguren advierte que la vida humana no se limita a la sola duración en el instante presente, sino que también se va perfilando hacia el porvenir. El hombre se proyecta al futuro como prolongación de lo vivido en el presente. Al proyectarse hacia el futuro, el hombre acoge libremente las posibilidades que se le presentan para encaminar la realización de su existencia.

Estamos de acuerdo con Aranguren que el momento presente por sí sólo no es lo decisivo para la existencia humana, sino que en la medida en que la existencia del hombre transcurre en el tiempo, éste es capaz de proyectarse hacia el porvenir con miras a lograr su personalidad. Para nosotros ese horizonte en el que se presentan las opciones humanas adquieren sentido desde la perspectiva cristiana.

El disponer de la propia existencia con miras a la realización personal es una experiencia que constatamos en el tiempo. El ser humano aprehende el tiempo mediante la razón para lograr, finalmente, la conquista de su modo de ser. No puede ser de otra manera la adquisición de la personalidad moral so pena de carecer del medio imprescindible por el cual se especifica la experiencia humana.

Afirma Aranguren:

“La perfección ética ha de hacerse en el tiempo y con el tiempo”⁴⁵.

La realización de la personalidad moral es un proyecto existencial, por consiguiente, más que determinado por una cronología, o por la madurez psicológica que se posea, se conquista a través de lo vivido. Más que hacer

⁴⁵ Ibídem, p. 147

referencia a un criterio de medición, el tiempo vivido es esencialmente cualitativo. La existencia del hombre se vive en el tiempo, es decir, es *tempórea*, toda ella se va potenciando en el tiempo, o mejor, en la historia. El tiempo humano es fundamentalmente cualitativo.

Ciertamente, el hombre vive como si estuviera emplazado, ya que, dispone de un tiempo limitado para lograr o malograr su existencia. Este emplazamiento, más que una sentencia de vida o de condena, expresa la índole propia de la condición humana en el tiempo. El hombre, además de vivir en el tiempo, cuenta con el tiempo. Así considerado, el tiempo se planifica y se prepara con miras a lograr un proyecto vital.

Por supuesto, cualquier planificación conlleva una previsión y anticipación en el tiempo. Esa anticipación es una expectativa que el hombre puede trazarse en la medida que vive en el tiempo. También, la anticipación es una forma de espera acerca de lo que se planifica. Esa anticipación del tiempo es lo que se entiende por 'futurición'.

En esta formulación de su pensamiento, en la que especifica la adquisición del 'ethos' en la vivencia del tiempo, Aranguren introduce la noción del *καιρός* entendida como 'oportunidad'. Con esta acepción, el *καιρός* sugiere el reconocer y el aprovechar las situaciones que ocurren en el tiempo y saber esperarlas para la realización del proyecto existencial. Implica una manera de actuar cuando se cumplan las consideraciones favorables para ello.

Cada *καιρός* acontece en el tiempo para alcanzar la perfección en el ser y darle sentido pleno a la existencia del hombre. Así pues, la conquista de la personalidad moral es una tarea que está posibilitada por las determinaciones temporales, pero no en cuanto duración de las cosas, sino como apertura a un proyecto existencial auténticamente humano.

La experiencia del tiempo nos lleva a examinar las oportunidades que se presentan como favorables en la determinación de la personalidad. Aranguren se

percata de que el tiempo es decisivo en la realización de la existencia humana. Ahora bien, no es el tiempo en su fluencia lo que determina el obrar humano, sino que en el tiempo acontecen unos momentos que son decisivos en la definición del carácter moral de la persona. Ese momento decisivo es el *καιρός*.

5.2. La noción del *καιρός* en Aristóteles

Establecida la relación fundamental entre el tiempo y el *καιρός*, consideramos justificado reseñar los planteamientos que emite Aristóteles a propósito de este vínculo el cual podemos corroborar por el sentido ético que posee el *καιρός*. Así también, constatamos que el *καιρός*, en el uso que hace Aristóteles de este término, aparece vinculado a la noción de bien. De hecho, el vivir conforme al *καιρός* supone una exigencia práctica y, por lo tanto, la misma es decisiva para la realización del individuo humano dentro del marco de la sociedad.

Esta acepción del *καιρός* en la exposición de Aristóteles la encontramos, particularmente, en su obra titulada *Ética Nicomáquea*⁴⁶, donde se consigna que el modo de proceder humano se logra en el tiempo. Aristóteles distinguió el uso del *καιρός* del significado usual y corriente que poseía el tiempo en aquella época. Más aún, el *καιρός* adquiere un relieve terminológico al estar asociado a la noción del bien.

Al explorar la teoría ética de Aristóteles desde las primeras líneas del libro primero, nos percatamos de la centralidad que posee la noción del bien como fundamento del obrar humano. Fijado dentro de ese contexto, el bien es aquello a lo cual tienden todas las cosas. Lo bueno o el bien es el fin hacia el cual se mueven los seres. Aun cuando no parecen claramente delimitados, los términos de 'bien' y el de 'fin' se confunden entre sí.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos, Madrid, 1985, (5ta reimpresión

A renglón seguido, Aristóteles se refiere a la 'política' como la ciencia que prescribe aquello que debe hacerse porque es bueno y, también, aquello que debe evitarse, pues es contrario al bien. La 'política' se convierte así en el saber supremo que especifica el bien del hombre, sobre todo, en lo que concierne a la vida en sociedad y no tanto en su empeño de alcanzar un bien personal. Así pues, la 'política' es una ciencia que trata acerca de lo práctico, es decir, considera las acciones humanas para lograr un bien. Aplicado al hombre y a su modo de obrar, es evidente que el bien que éste desea alcanzar es la felicidad.

Aunque no es sustancial para nuestro trabajo investigativo, no podemos eludir otra imprecisión en la definición de los términos de los que se sirve Aristóteles para definir casi de la misma manera a la 'ética' y a la 'política'. Ciertamente, para nosotros hoy, cada una de estas disciplinas tienen su propio objeto y su campo de estudio bien delimitados. Al acentuar la función de la 'política', Aristóteles reconoce que el mayor bien al que puede aspirar el hombre es la felicidad dentro del marco social. De ahí, la función de la 'política' en la vida social de los hombres. Valga este breve comentario, para indicar que los alcances de la 'política' en la formación de la persona y en las transformaciones sociales, los analizaremos en el séptimo capítulo titulado "*La comprensión de la historia desde la perspectiva del Kaiρός*", donde también ubicaremos a la 'política' dentro del contexto de una filosofía de la historia, sobre todo, ligado al símbolo de la fe cristiana del 'reino de Dios' tal y como lo expone Paul Tillich.

Ampliando su discurso acerca de la ética, Aristóteles destaca que la noción del bien - al igual que la del ser -, es análoga, esto es, se emplea de muchas maneras. Hace este planteamiento para refutar la noción del bien sugerida por Platón que comprende al bien bajo una sola especie. De acuerdo con la crítica aristotélica, en Platón el bien es una noción universal, puesto que no podría ser clasificada según las categorías.

Distinto de su amigo y maestro, Aristóteles reconoce que el bien se corresponde con las categorías en el orden del ser. Veámoslo:

“Además, puesto que la palabra ‘bien’ se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’ (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil, en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una”⁴⁷.

A tono con lo señalado por Aristóteles, el bien posee una gama de significados, los cuales varían según la aplicación de las categorías. Incluso, no todos los hombres se ponen de acuerdo con respecto a lo que entienden por el bien o lo bueno. Con esta postura, Aristóteles no sólo se distancia de Platón, sino que abarca los diversos significados del bien en relación con las categorías del ser. No obstante, para nosotros esa explicación de Aristóteles reviste una particular importancia, ya que hace una referencia explícita al *καιρός*.

Aristóteles comprende el *καιρός* como el bien en la categoría del tiempo. En este contexto específico, el *καιρός* se interpreta como la ‘oportunidad’. De otra manera, el *καιρός* es una forma de tiempo que se presenta como algo bueno o como una oportunidad favorable que mueve a una acción en el hombre.

Según Evanhélos Moutsopoulos⁴⁸, la noción del *καιρός* en Aristóteles, aunque está vinculada al movimiento del tiempo y al tiempo en cuanto tal no es expresión del movimiento temporal, es decir, no es objeto de medida. El *καιρός* es una dimensión dinámica y axiológica de la realidad.

Advierte Moutsopoulos que Aristóteles destaca la bipolaridad del *καιρός* donde el aspecto positivo del *καιρός* es ‘el bien en el tiempo’. En su aspecto

⁴⁷ Ibídem, *Ét. Nic.* Libro I, 1096 a 25 – 30

⁴⁸ Moutsopoulos, Evanhélos, *Kairos. La mise et l’e enjeu*. Vrim, París, 1991, 325 p.p.

negativo, el *καιρός* es 'el tiempo liberado de la necesidad'. De acuerdo con la primera valoración, el *καιρός*, por paradójico que parezca, no es dependiente del tiempo, en cambio tampoco puede existir sin el tiempo. En la segunda valoración, el *καιρός* aparece vinculado al instante o presente. Es decir, es una especie de tiempo que no se diferencia del tiempo en su aspecto general.

El *καιρός* se hace presente en la continuidad del tiempo, pero, a su vez, supone él mismo una discontinuidad al momento de revelarse ante la conciencia y en los procesos en los que se lleva a cabo la actividad humana. Cada *καιρός*, aunque posee un carácter único y exclusivo, puede repetirse o perderse una vez aparece. De ahí que el *καιρός* demanda la atención de los hombres así como de su oportuna y decisiva acción.

La cuestión acerca del *καιρός* es fundamental para la realización de la existencia del individuo humano. No es una cuestión que dependa *καιρός* de lo fortuito (si se logra acertar en el *καιρός* o se le escapa). El asunto es mucho más importante que esto. Entendemos que también la deliberación del *καιρός* es una exigencia vital por lo cual se logra o malogra la existencia humana.

En su exposición, Moutsopoulos analiza la función del *καιρός* en la filosofía de Aristóteles. Como bien hemos querido recalcar, además de la complejidad que entraña el *καιρός* al ser definido como una forma de tiempo, lo cierto es que la impronta del *καιρός* en el tiempo es decisiva en la realización de la persona tanto en la ética de Aristóteles así como en la doctrina del *καιρός* propuesta por Paul Tillich como constataremos más adelante. Particularmente, en Tillich, el *καιρός* no se centra como tal en la realización del individuo humano, sino que apunta al proyecto salvífico de Dios en beneficio de la humanidad.

Siguiendo con el planteamiento anterior sobre la analogía de la noción del bien, Aristóteles sostiene que no puede haber una sola ciencia que trate acerca del bien, pues, ésta no puede versar acerca de todos los bienes. Por esta razón,

y en correspondencia con los sentidos que posee el bien aplicando las categorías, se designan varias ciencias. De entre ellas, Aristóteles hace mención de la ciencia de la oportunidad (καιρός).

“Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia”⁴⁹.

De la misma manera que la política es una ciencia práctica, así también el καιρός designa a una ciencia de orden práctico que, si somos coherentes con lo dicho por Aristóteles, orienta la acción humana hacia un bien en el tiempo. Sin lugar a dudas, el hombre realiza su existencia en el tiempo y no fuera de éste. Por consiguiente, la acción del hombre se circunscribe a esas oportunidades que le sobrevienen para orientar la vida y, en definitiva, lograr la felicidad. En este sentido, la felicidad aristotélica es inmanente al tiempo, esto es, viene posibilitada por la tarea que realiza el ser humano consigo mismo y atemperado por las circunstancias oportunas.

En relación con lo apuntado sobre la ciencia del καιρός, indica Monique Trédé⁵⁰ que la noción del καιρός aparece en la filosofía de Aristóteles a partir de la distinción que éste hace de las dos formas de saber: por una parte, está el conocimiento especulativo propio de las ciencias exactas que tratan acerca de lo necesario; el otro saber es el práctico, el cual es característico de las ciencias que versan sobre la acción y, éstas se refieren a los seres contingentes. Es decir, el ámbito de la acción no requiere de la exactitud ni de la precisión que demandan las ciencias exactas. Dentro del conjunto de saberes prácticos están la ética y el arte del καιρός. El arte del καιρός considera las acciones favorables que no están

⁴⁹ Op. cit. *Ét. Nic.* Libro I, 1096^a 30 – 35

⁵⁰ Trédé, Monique, *Kairós L'a – propos et l'a occasion*. Klincksieck, 1992, 338 p.p. “*Brèves*

exigidas por la precisión o exactitud y que los hombres observan en las circunstancias dadas.

Apelando a la doctrina aristotélica, el llevar a cabo una acción exige la espera de un *καιρός* en el tiempo favorable. Para asertar al *καιρός*, se procede como en toda virtud, esto es, se delibera el justo medio entre dos extremos, el cual uno de los extremos es por exceso y el otro por defecto. En el *καιρός* este punto medio se dice con respecto al hombre, pues, ya que no es lo mismo para todos. El *καιρός* es el tiempo previsto para la decisión y, también, de la acción que se ha deliberado rectamente. Y, alcanzar el *καιρός* mediante la deliberación del justo medio es lo que caracteriza al hombre feliz.

Al respecto de lo detallado por Monique Trédé, consideramos que el *καιρός* no es producto de la casualidad o por lo fortuito de un evento. El *καιρός* requiere de la deliberación por parte del ser humano para aceptarlo o bien para rechazarlo. Por lo tanto, es consecuencia de la decisión libre del hombre. De ahí la propuesta de una ciencia del *καιρός* que contribuya a la realización del bien en las más variadas situaciones y circunstancias que acontecen en el tiempo. Si bien la inexactitud es el distintivo del obrar humano, ello es aceptable, pues, a partir de ella, se afirma la libertad humana.

La oportunidad (*καιρός*) es el tiempo que aparece como bueno para realizar una acción. Pues bien, para discernir esas oportunidades como buenas o ya sea para evitarlas es menester conducirse mediante la razón. El sentido del *καιρός* referido al comportamiento humano no busca tan sólo la adquisición de conocimientos, más bien, fomenta la bondad de la persona. La bondad es fruto de la recta deliberación que lleva a cabo la razón humana. Para el Estagirita, el hombre tiene que actuar siempre de acuerdo a lo que es oportuno (*καιρός*).

Prueba de ello, es la siguiente cita, donde Aristóteles, de forma elocuente, no sólo consigna el *καιρός* como el 'momento oportuno', sino que hace énfasis

en la importancia y en las dificultades que conlleva el actuar del hombre siguiendo el criterio del bien:

Dice Aristóteles:

“Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio, por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el cuidarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil, pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el [momento oportuno] y por la razón y en la manera debida, ya que no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso”⁵¹.

Aristóteles se percata de la dificultad que entraña no sólo hacer el bien, sino el ser bueno. Para ser bueno en el sentido moral, el hombre tiene que obrar conforme al criterio del justo medio. Es asunto ya sabido que en Aristóteles la elección tiene que concordar con el término medio. El término medio se analiza a través del discernimiento de la recta razón. La recta razón es la que especifica el término medio, sobre todo, en lo que concierne a la práctica de las virtudes morales.

Saber hacer el bien y el ser bueno, además de exigente, requiere el emprender una acción decisiva en el momento oportuno (καιρός) como lo hemos citado a propósito para señalar el uso de la acepción del καιρός que emplea Aristóteles en su tratado de ética. El obrar humano no puede prescindir del uso de la razón si quiere realizar el bien, de lo contrario, se reduce a meros impulsos. La razón es la que dirige el obrar humano hacia un bien como término de su acción. Ser bueno y actuar consecuentemente según el bien es lo que distingue al ser humano de los otros seres.

En el libro VI, Aristóteles propone como guía para una vida examinada de acuerdo a la recta razón la práctica de la virtud de la prudencia. La prudencia

⁵¹ Op. cit. *Ét. Nic.* Libro II, 1109 a 25 - 30. (El corchete es nuestro).

consiste en una forma de deliberar rectamente. Según la clasificación aristotélica, la prudencia no es una ciencia ni tampoco es un arte. Más bien, la prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico con relación a lo que es bueno y malo para el hombre. La prudencia es propiamente una virtud que pertenece a la parte racional del alma humana.

Más que cualquiera otra virtud, la prudencia conduce al ser humano a guiar sus acciones y tomar decisiones en adecuación con el criterio del bien. Por tanto, en ese sentido, la prudencia es una virtud ordenada hacia la vida práctica del hombre, sobre todo, en atención a las circunstancias oportunas que acontecen en el tiempo.

En vista de las diversas maneras como se ejerce la prudencia, o mejor, frente a otras modalidades de entender la prudencia, nosotros consideraremos aquella que Aristóteles llama sin más la 'prudencia', puesto que es la que se refiere al hombre mismo como individuo. Así entendida, la prudencia es la forma de saber lo que a uno le conviene y, conforme a ello, lleva a cabo una acción en correspondencia con lo que considera bueno.

Es un hecho que menciona Aristóteles – y que nosotros asentimos por la experiencia adquirida -, que la deliberación no es infalible, ya que se puede errar tanto en lo referente a lo universal como a las cosas particulares. La deliberación requiere de la rectitud de la razón para hacer un bien, ya que se puede deliberar rectamente y pretender una acción mala como puede ser la intención de los malvados.

El tratado acerca de la prudencia nos hace descubrir su lugar privilegiado en la filosofía de Aristóteles. Tan es así, que se le denomina la virtud suprema, ya que comprende a las otras virtudes morales. Además, la práctica de esta virtud cardinal es necesaria para actuar y vivir de acuerdo al *καίρως*.

Sin lugar a dudas, esta exposición acerca de la teoría ética de Aristóteles asociada al *καίρως* encaja muy bien dentro de nuestra investigación. En primer

lugar, porque nos demuestra que el concepto del *καίρῳ* aparece vinculado al tiempo como lo hemos establecido en una de nuestras tesis. En segundo lugar, nos permite argumentar al respecto de la postura de Tillich, quien intento formular una ética basada en el *καίρῳ* como veremos unas cuantas páginas más adelante. A raíz de esta referencia al sentido ético del *καίρῳ* que encontramos claramente delineada en el pensamiento de Aristóteles podemos inferir que en esta primera fase de su pensamiento intelectual esbozado en *La Era Protestante*, no nos cabe la menor duda de que Tillich ya conocía el sentido fundamental que poseía el *καίρῳ* en la cultura griega, sobre todo, aplicado al comportamiento humano.

Al respecto de lo mostrado acerca de la concepción aristotélica del *καίρῳ*, indica Modesto Berciano⁵², que el filósofo griego empleaba el *καίρῳ* para caracterizar un modo de obrar humano. Más aún, el *καίρῳ* está ligado a la ética. De la ética aristotélica se pueden señalar dos importantes rasgos: en primer lugar, posee un carácter eminentemente teleológico, ya que el fin de toda acción humana es tender hacia el bien último o felicidad ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\iota\alpha$) para colmar todas las aspiraciones existenciales. De este modo, la noción del *καίρῳ* aparece vinculada al bien referido al 'tiempo oportuno' del obrar humano.

En segundo lugar, la ética de Aristóteles es marcadamente relativista, puesto que las acciones humanas están constreñidas a unas circunstancias particulares y a las diversas situaciones que vive el hombre. Este relativismo en el obrar humano se da por dos razones: la primera establece que sin este relativismo no habría lugar para afirmar la libertad humana; la segunda enuncia que el relativismo es una limitación en la condición humana en cuanto que está en el tiempo. El hombre realiza su existencia en el tiempo. De este modo, el obrar humano en el tiempo sólo es posible mediante la libertad y no sucede como en los demás seres físicos que se rigen por leyes necesarias.

⁵² Op. cit. Berciano, M., *El concepto del *καίρῳ* en Grecia*.

Berciano emplea la relatividad del *καίρως* en dos acepciones. Por una parte, en su carácter de imprecisión e inexactitud. Por otra parte, en su oposición a lo que es absoluto. En esta segunda acepción, la relatividad del *καίρως* - tal y como la emplea Berciano -, se refiere a que no puede ser objeto de valoración absoluta. El *καίρως* no está sujeto a unos principios incuestionables ni tampoco a unas verdades absolutas, a las exigencias científicas ni a una singular perspectiva filosófica.

En atención al *καίρως*, la ética aristotélica orienta al ser humano a realizar una acción o evitarla. Pero, para ello, se requiere la capacidad de discernir el 'momento oportuno'. Precisamente, el discernir el 'momento oportuno' para decidir u obrar es uno de los problemas que se plantea el Estagirita, sobre todo, dando por hecho que las acciones humanas están matizadas por la contingencia. Para conducirse rectamente o conforme al bien no hay una ciencia estricta e inequívoca.

Por ello, para deliberar el *καίρως* hay que poner en práctica la virtud de la prudencia. La prudencia revela, por una lado, que el obrar humano está influenciado por la casualidad, el azar o la contingencia; y, por otro lado, que la decisión o la deliberación que mueven a la acción libre tienen que estar exigidas por el bien. Así pues, conforme a esta virtud cardinal, el hombre examina el *καίρως* para realizar o rechazar una acción.

Es evidente que el obrar humano no puede reducirse a las exigencias de las ciencias exactas. El orden de lo práctico está plagado de imprecisiones y desaciertos. De ahí la importancia de adquirir la virtud de la prudencia para proceder rectamente y para evitar equivocaciones. Tal y como ha sido planteado por Aristóteles el *καίρως* queda salvaguardado por la prudencia. La prudencia hace descubrir el sentido del *καίρως* en las más variadas situaciones ya sea para realizar una acción o ya para tomar una decisión.

Además de destacar la parte humana involucrada en la consideración general del *καιρός*, Berciano presenta este concepto como uno relacional. En otras palabras, la naturaleza y la existencia del *καιρός* están vinculadas a la historia y al hombre en general. Por consiguiente, su comprensión no se limita a una sola perspectiva o a un sólo ámbito de la realidad, sino que es tan amplio como los horizontes en los que se circunscribe la realidad en la que se mueve el hombre.

Esto demuestra que el *καιρός* es enteramente racional. Este criterio racional para una comprensión del *καιρός* permite establecer los supuestos teóricos para una filosofía del *καιρός*. Más aún, el *καιρός* es una filosofía de la actualidad del tiempo presente, pues es en ese momento temporal que se dan las situaciones o circunstancias favorables para el discernimiento humano.

Como mencionamos anteriormente, para Berciano, el concepto de historia es el que mejor se ajusta con la reflexión filosófica basada en el *καιρός*. Sobre todo, tomando en cuenta que las recientes vertientes en la investigación filosófica destacan la importancia de la historia en general y, muy ligado a ella, el carácter histórico de la verdad. Nosotros estamos completamente de acuerdo con este señalamiento que hace Berciano. Sin embargo, no toda interpretación de la historia es acorde con una filosofía del *καιρός*. Como veremos en el siguiente capítulo, la visión escatológica de la historia es la que mejor adscribe el *καιρός* para comprender y valorar el sentido de la historia.

De hecho, cualquier indagación acerca del *καιρός* no queda restringida solamente al tiempo presente. Esto es así, ya que el momento presente es fugaz. Por esa razón, descubrir un *καιρός* como posibilidad para la existencia humana no es sólo un problema, sino que estaría a merced de la casualidad. Más aún, la cuestión se complica no sólo con atinar cuando se aproxima el *καιρός*, sino que el descubrirlo o también el perderlo conlleva una responsabilidad humana.

Consideramos que la realización de la existencia humana no se cifra en un juego de probabilidades o de la suerte que depare el destino. La perspectiva del *καίρῳ* es una experiencia que se vislumbra mejor en el porvenir. Por esto, la existencia humana se proyecta unas metas futuras que determinan unas posibilidades en la vida. Es orientar el camino del hombre en busca de un bien que se le presenta como una posibilidad o como una meta a llegar. En este sentido, es en la religión cristiana donde se muestra esa 'meta' (telos) de una manera claramente definida y definitiva, particularmente, en la valoración escatológica, donde la esperanza del cristiano está basada en la promesa final de Dios.

La legitimidad de una filosofía del *καίρῳ* adquiere su fundamento en su carácter racional. El *καίρῳ* aparece vinculado intrínsecamente con el modo de ser del hombre en el tiempo. De esta forma, es una experiencia que queda dentro de los límites específicos de la comprensión racional. Y, en la medida, que se proyecta una meta futura, requiere, a su vez, de una actitud de fe y de espera. Pero no como algo añadido, sino como expresiones netamente humanas que definen sus opciones personales y están integradas en su dinamismo vital.

El artículo de Berciano fue muy provechoso para nuestra tarea de indagar el concepto del *καίρῳ* en Aristóteles. El *καίρῳ* aristotélico denota el modo de obrar enteramente humano en cuanto comporta una decisión y una elección en el tiempo. El *καίρῳ* se aparece y se extingue en el momento presente.

Otro importante señalamiento de Berciano es el reconocer que el sentido del *καίρῳ* se comprende mejor aplicado a la historia. Este planteamiento constituye la segunda tesis de nuestra investigación y será objeto de estudio en el siguiente capítulo. El tiempo es el contexto amplio en el que el hombre vive y se apropia de su existencia para lograr su proyecto vital u opción fundamental en la vida. Aun así, propiamente, el *καίρῳ* se abre a la historia como aquello que es

gestión libre del hombre para su propio bienestar y, colectivamente, para encaminar el progreso de los pueblos.

También Berciano alude, brevemente, a una 'filosofía del *καίρως*' para orientar conforme a la guía de la recta razón la elección que tiene ante sí el ser humano cuando acontece el *καίρως*. Esta 'filosofía del *καίρως*' es enteramente racional, por lo que tiene que desarrollarse más allá de las breves indicaciones ofrecidas por Aristóteles y del mismo Berciano.

El vínculo del *καίρως* a la noción del bien es fundamental para reaccionar a unos planteamientos de Paul Tillich al respecto de su doctrina del *καίρως*. Nos llama la atención que Tillich hace alusión a un *καίρως* negativo o a los $\sigma\forall\Delta\cong 4$ errados o demoniacamente distorsionados. Si hacemos referencia al *καίρως* aristotélico, el *καίρως* es una oportunidad para el ser humano, por consiguiente, el *καίρως* no puede contener elementos negativos perjudiciales al hombre.

En cuanto al planteamiento práctico se refiere, el *καίρως* tiene que ser aprovechado cuando se presenta en el tiempo. La aprehensión del *καίρως* no es por mera casualidad, sino que es captado por la razón. El hombre tiene que ejercer la recta prudencia para reconocer el *καίρως* y actuar conforme a éste ya sea porque le favorece para lograr un proyecto vital o ya sea para encaminar felizmente su existencia.

El *καίρως* posee un carácter teleológico. De otra manera, el *καίρως* conduce al hombre hacia su telos. La incursión del *καίρως* en el tiempo es un beneficio para el hombre. Ahora bien, la existencia del hombre no se determina por los plazos que vive en el tiempo, sino que éste se apropia de la vida como parte de su proyecto integral. De esta manera, el *καίρως* es decisivo para la comprensión total de la vida del hombre.

*5.3. La ética del *καίρως* en Bernhard Häring*

El planteamiento ético del *καιρός* esbozado por Aristóteles es valorado por Bernhard Häring para ofrecer una fundamentación de una ética cuyos cimientos se apoyan en los artículos de la fe cristiana. De hecho, Häring representa una corriente de pensamiento teológico dentro del catolicismo que propone una ética basada en la noción del *καιρός*. Ciertamente, los planteamientos de Häring son muy estimados por nosotros para así, contraponer la propuesta de una ética del *καιρός* en Tillich con una orientación protestante.

Bernhard Häring⁵³ centra su atención en la virtud de la prudencia de acuerdo a lo que establece la ética aristotélica. La prudencia en Aristóteles es formulada desde una perspectiva antropocéntrica, la cual es una disposición práctica que orienta la existencia del ser humano con miras a alcanzar el bienestar personal. Ante todo, la prudencia contribuye tanto en la forma de decidir como en el momento de actuar de la persona. Ahora bien, desde la óptica cristiana, la prudencia no sólo aparece vinculada al amor como exigencia de la vida humana sino que está asociada a la noción del *καιρός*.

Al respecto dice Häring:

“La virtud de la prudencia aparecerá más auténticamente cristiana enfocada a la ley de la noción bíblica del *καιρός*”⁵⁴.

El modo de vivir cristiano no se concentra exclusivamente en la acción política y social - como tuvimos la oportunidad de advertir en Aristóteles -, ante todo, se caracteriza por la dimensión escatológica. De momento, podemos decir que esta dimensión escatológica comprende el sentido último y el valor fundamental que poseen las cosas desde el plan salvífico de Dios. El cristiano es consciente de las oportunidades (*καιρός*) que se presentan a su realidad inmediata dentro del ámbito de la ‘historia de la salvación’. La noción de ‘historia

⁵³ Häring, Bernhard, *El existencialista cristiano. Realización de la personalidad en la sociedad moderna*. Herder, Barcelona, 1971, 149 p.p.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 111

de salvación' expresa las intervenciones de Dios a lo largo de la historia para ofrecer la salvación a la humanidad. El uso y la comprensión de este término 'historia de la salvación' se tratará detalladamente en el cuarto capítulo.

En tanto, afirma Häring acerca de la prudencia:

"La prudencia cristiana es una virtud escatológica, es decir, una virtud que nos lleva a darnos cuenta de las oportunidades presentes en la gran perspectiva de la historia de la salvación"⁵⁵.

Esta valoración de la prudencia desde la perspectiva escatológica encauza la acción de la persona humana hacia un fin que se engloba en el contexto de la 'historia de la salvación'. La acción del hombre prudente está motivada por la práctica del amor instaurado por Jesucristo y en armonía con el orden creado por Dios. Aún más, el creyente prudente no puede desentenderse de ese contexto espiritual en el que Dios no sólo interviene para darle plenitud a todas las cosas, sino que manifiesta cada *καιρός* como una oportunidad salvífica.

Häring acude a las fuentes bíblicas para interpretar los significados que posee el *καιρός*. El sentido bíblico del *καιρός* revela el carácter espiritual tanto en lo referente a la acción personal como a la vida comunitaria de los cristianos. Con respecto al modo de vida cristiano asociado al *καιρός*, lleva a suponer por una parte, el reconocimiento de las señales de los tiempos que aparecen como producto de la incesante actividad de la providencia de Dios en favor de la humanidad; por otra parte, implica la actitud de adhesión filial que asume el creyente ante las obligaciones que tiene que desempeñar en el momento presente.

Propiamente, el cristiano prudente asume libremente el proyecto salvífico de Dios; y a través de la práctica de la prudencia, va discerniendo el momento presente para encaminar sus obligaciones correspondientes cumpliendo con el designio de Dios. Entendemos que el cristiano debe adoptar una actitud de

⁵⁵ Ibídem, p. 111

respetuosa espera en cuanto al curso de acción en la vida presente y a lo que Dios tiene reservado para el final de los tiempos.

El creyente vive en el *καιρός* considerando, ante todo, la plena manifestación de Dios en la historia; mientras tanto su comportamiento consiste en adoptar las máximas de Jesús en el *καιρός* del tiempo. A semejanza del proceder característico del Jesús histórico, que con sus palabras y acciones manifestó su adhesión al designio de su Padre, así también se regula la vida del cristiano. Éste es el sentido fundamental de la ética cristiana. Según Häring, Cristo con su primacía y excelencia en el ser se convierte en el principio del obrar cristiano; y, a la vez, es el modelo de vida para todos los seres humanos cuya existencia se realiza en el *καιρός* del tiempo.

Häring entiende el *καιρός* como el 'tiempo de salvación' inaugurado por Dios con la encarnación de Jesucristo y que llevará a su plenitud al final de los tiempos con la 'Parusía' o segunda venida de Jesucristo. El cristiano, por consiguiente, está viviendo en el contexto del *καιρός* presente. Aún más, Häring afirma que todo el mensaje cristiano está comprendido en la clave del *καιρός*, particularmente, se puede constatar en los escritos neotestamentarios entre ellos, los evangelios según Marcos y Juan, las cartas de Pablo y en unas breves referencias encontradas en las cartas de Pedro.

Este *καιρός* actual, que transcurre entre las dos venidas de Cristo, es el escenario donde el creyente realiza su opción de vida mediante la recepción de los sacramentos. A través de los sacramentos, el cristiano recibe la gracia de Dios en orden a su salvación. La cuestión del reconocimiento y aceptación de los sacramentos es una de las controversias entre protestantes y católicos. Como teólogo católico, Häring destaca el valor de los mismos para que el cristiano pueda conformar su existencia de acuerdo con el proyecto salvífico de Dios. Para

los teólogos protestantes, entre ellos Tillich, los sacramentos están cargados de símbolos pero son ineficaces en cuanto a la comunicación de la gracia divina.

Un dato muy importante a tomarse en cuenta a partir de lo planteado por Häring - aunque se puede vislumbrar por lo ya expuesto - es que el *καιρός* se está realizando en la historia. De otra manera, no es un evento que haya que esperar próximamente o al final de los tiempos, sino que ya está presente como tiempo de salvación. De ahí la exigencia de postular el 'ethos' cristiano en base al *καιρός*.

Haciendo un corto paréntesis, comentamos que esta visión del *καιρός* que sugiere Häring está en clara oposición con la actitud temprana que asumirá Tillich al respecto de una cercanía del *καιρός* como momento que traería unas transformaciones sociales y culturales. Básicamente, esta postura queda plasmada en su obra *La Era Protestante*, la cual analizaremos próximamente. Y, también, se opone a la interpretación que hace Tillich en su periodo de madurez - actitud que podemos colegir a partir de su trilogía *la Teología Sistemática* -, donde vincula al *καιρός* con el final de la historia como mostraremos en detalles en los próximos capítulos.

Prosiguiendo con nuestra exposición, sostenemos que la interpretación del *καιρός* como 'tiempo de salvación' que hace Häring es imprescindible para la formulación de la ética cristiana. Esta concepción ética rompe con cualquier proyecto de vida basado en la autonomía de la persona, pues para el cristiano su modo de vida se ajusta al designio salvífico de Dios. Hay que tomar en consideración que esta propuesta ética tampoco es una moral estática, ya que impulsa al cristiano a responder de forma coherentemente al proyecto de Dios en las diversas situaciones que enfrenta. Para evitar cualquier interpretación desviada acerca del *καιρός*, la ética cristiana pretende superar el rigorismo moral, es decir, soslaya el mero cumplimiento de unas normas externas o formulaciones

de ley. El intento de la ética cristiana es postular el amor entendido como caridad.

El mandamiento del amor une al creyente a Dios y, además, es el vínculo con los demás seres humanos. La autenticidad del obrar cristiano radica en el vivir conforme al amor que se hace servicio desinteresado y compromiso con los demás como muestra de la gratuidad de Dios. Más que influenciada por una ley o un rigorismo legal, la ética cristiana está animada por el espíritu de Dios, el cual conduce a los creyentes hacia la libertad plena. Para llegar a esta aspiración de vida se requiere del auxilio divino. De ahí, la importancia que adquieren los sacramentos en la vida de los creyentes, ya que son signos instituidos por el mismo Jesús para acrecentar la gracia en los fieles o ya para restaurarla cuando se haya perdido a causa del pecado.

La otorgación de la gracia divina y la recepción de los sacramentos se entroniza dentro del contexto eclesial. Por eso, más que una moral individualista dirigida o centrada en la persona, la ética cristiana es comunitaria, puesto que está orientada a la salvación de todos los hombres. En este sentido, la ética cristiana es una auténticamente solidaria con el resto de los hombres. La Iglesia promueve la participación comunitaria de los cristianos y la atención de las necesidades a los desvenajados.

Toda esta elucubración teológica acerca de la moral cristiana es una reacción de Häring frente a las influyentes tendencias de la 'moral de situación' a la cual tilda de errónea y contraria a la salvación lograda por Cristo. En su vida personal el creyente asume el $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ de Cristo dentro del ámbito eclesial. También, la Iglesia, al igual que todo creyente, está guiada por el $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ de Cristo.

Al respecto, dice Häring:

"Como hemos visto anteriormente, el ($\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$) que el cristiano debe 'redimir' (usar hasta lo último), implica su participación personal

en el (καιρός) de Cristo y así viene a su misión para con la comunidad (cf. Col 4,5). Más aún, el (καιρός) puede requerir directamente a la comunidad, la comunidad misma está sujeta a la moral bíblica del (καιρός). El (καιρός) de Cristo, nueva cabeza de la humanidad, es el tiempo de salvación para la entera familia de los redimidos. Consiguientemente, el pueblo escogido por Dios se halla también en posesión del (καιρός) por cuanto a él concierne la venida de Cristo, su predicación y sus manifestaciones de poder”⁵⁶.

Además de contribuir a la edificación de los fieles, la Iglesia es depositaria del καιρός de Cristo, así pues, tiene que interpretar las señales de los tiempos y las nuevas oportunidades (καιρός) que manifiesta la acción de Dios en el mundo y en el universo entero. La moral cristiana, no sólo orienta el obrar de la persona según el designio salvífico de Dios en la práctica del amor tal y como la vivió Jesús de Nazaret en su καιρός, sino que su compromiso también es con la comunidad de creyentes.

Un planteamiento ciertamente interesante es el reconocimiento por parte de Häring de la incursión del creyente y de la Iglesia en el campo social. Tanto la Iglesia como realidad colectiva y el creyente han de contribuir al progreso y al desarrollo social. El creyente, además de pertenecer a la comunidad eclesial, forma parte de la sociedad humana. Aun cuando se establece la separación de la Iglesia y el estado, al menos es un principio que rige en las actuales sociedades democráticas, son dos ámbitos interdependientes, sobre todo, en lo que respecta a la promoción y defensa de la libertad humana.

La situación personal y colectiva que vive el creyente está ligada estrechamente al acontecer social. Ciertamente, la sociedad modela la vida de los hombres, sobre todo, en lo concerniente a la promoción de la libertad como

⁵⁶ Ibídem, p. 132 – 133 (Nos ha parecido conveniente alterar la cita colocando el término $\delta\epsilon\iota\chi\eta\sigma\alpha\iota$ en su expresión originaria para evitar confusiones y darle continuidad al uso que hacemos de él en toda nuestra investigación).

opción fundamental de la persona con miras a su realización. Como observamos hace unas líneas atrás esa aspiración de la libertad tampoco es ajena al creyente. En el contexto social es donde el creyente reflexiona las situaciones que enfrenta y replantea su opción vital para decidir obrar según el designio de Dios y, a la vez, que sus acciones sean decisivas para la promoción de una auténtica libertad.

Estas perspectivas doctrinales para una ética según el *καίρως*, Häring las sugiere a raíz de la reformulación de la doctrina de la Iglesia en el mundo iniciada por el Concilio Vaticano II. Este concilio ecuménico mantuvo y mantiene al creyente y, sobre todo, a la Iglesia misma, atentos a las expectativas por los signos de los tiempos. Más aún, para Häring, el Concilio Vaticano II estuvo motivado por un *καίρως*⁵⁷.

Ciertamente, el Concilio Vaticano II supuso un cambio radical en la visión de la Iglesia. Pero el *'aggiornamento'* fue muy positivo para la misma Iglesia, pues, esta vez no estaba en confrontación con los progresos y adelantos del mundo contemporáneo, sino que esa *'puesta al día'* dentro de la Iglesia propicia todavía hoy un franco diálogo con todos los sectores que influyen en la cultura humana. Este concilio ha sido la referencia para los pronunciamientos doctrinales y pastorales de la Iglesia en el mundo actual.

Pues bien, aludiendo a esa necesidad de reconocer las señales de los tiempos, es decir, del *καίρως* vigente en el tiempo, Häring recurre a la asistencia de la *'sociología pastoral'* para discernir sobre el *καίρως* tanto en el ámbito

⁵⁷ Al respecto de la impresión que manifiesta Häring acerca de este concilio ecuménico, nos parece apropiado citar, unas líneas redactadas por el Papa Juan XXIII cuando hizo la convocatoria del Concilio Vaticano II: "[...]Nos, sin embargo, preferimos poner toda nuestra firme confianza en el divino Salvador de la humanidad, quien no ha abandonado a los hombres por Él redimidos. Más aún, siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos... de los tiempos (Mt 16, 3), Nos creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad". (Cfr. p.9, *Documentos del Vaticano II*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986).

eclesial como en el contexto social actual. A partir del avance científico obtenido por la 'sociología empírica' en describir el fenómeno social, en vista de que el creyente actúa dentro de un contexto social determinado, es un imperativo recurrir a la sociología para indagar sobre las señales de los tiempos. La 'sociología pastoral' se complementa con la 'sociología empírica'. Häring reconoce que la 'sociología empírica' sola es incapaz de interpretar el καιρός en la historia.

Afirma Häring:

"Por esta razón, la sociología pastoral empírica es una ciencia subalterna, análoga a todos los métodos modernos de investigación histórica en la historia de la Iglesia. En sentido sociológico es una ciencia de aproximación empírica. Debe abordar los hechos con una mentalidad realmente seria.[...] Finalmente, debemos hacer presente, al mismo tiempo, que los hechos sociológicos han de interpretarse a la luz de la teología, bajo el signo de la fe. A la búsqueda empírica debemos añadir la importancia del sentido de la teología pastoral propia de la situación⁵⁸".

De acuerdo con lo citado, reconocemos que la investigación sociológica provee los métodos y técnicas científicas para analizar las diversas situaciones que acontecen en el tiempo, pero la interpretación y las soluciones más adecuadas han de ser interpretadas por la teología desde la óptica y exigencias de la fe cristiana para una conveniente comprensión de las señales de los tiempos. En Häring, las señales de los tiempos son manifestaciones del καιρός actual.

Como reacción a lo formulado por Häring podemos destacar varios puntos, entre ellos, está la confirmación de que la teología actual no ha prescindido de la filosofía para la fundamentación doctrinal, ya sea para argumentar o ya para explicitar los artículos de la fe cristiana. Otro aspecto a

destacar es que Häring concibe el *καιρός* como estando presente y mostrándose a través de las señales de los tiempos. En otras palabras, el *καιρός* es el tiempo que transcurre entre la encarnación de Jesús hasta su venida última cuando se llevará a cabo la consumación del mundo. El *καιρός*, de acuerdo con este sentido bíblico, posee un carácter escatológico.

Además, Häring abre unas sendas en la reflexión teológica al complementarla con las recientes disciplinas científicas y los nuevos enfoques interdisciplinarios que contribuyen a descifrar las señales de los tiempos en las circunstancias actuales. Este es el caso de la 'sociología científica' que, sin lugar a dudas, ha proporcionado unas claves en la descripción del fenómeno social y para la comprensión de las transformaciones sociales en las sociedades modernas y cómo estos cambios influyen en el progreso de los pueblos y, a la vez, garantizan el legítimo desarrollo de los individuos humanos.

La ética que sugiere Häring no es una moral exclusivista (para los cristianos dentro del ámbito eclesial) ni enajada del contexto social y político. El creyente en su carácter personal y la Iglesia como institución social han de contribuir decisivamente a la formación de los pueblos y a defender a la persona humana frente a los procesos alienantes, pero más aún, ha de insertarse en las comunidades y en las sociedades para realizar el designio salvífico de Dios.

El objetivo de Häring es superar la perspectiva antropológica de la ética aristotélica, la cual establece que las acciones del hombre están en función de la sociedad y de la actividad política. Aun cuando Häring asume las enseñanzas cristianas aplicadas al comportamiento moral, lo cierto es que tanto el creyente como la Iglesia no quedan excluidos de los avatares sociales. Es más, el contexto social y el panorama mundial son los escenarios donde se gesta la actividad del creyente y de la Iglesia. Más aún, es en el ámbito social que el creyente tiene

⁵⁸ Ibídem, p. 139

que discernir las señales provenientes de Dios como indicativos del *καίρὸς* en el tiempo.

Este escenario mundial característico del siglo XX, es el mismo que vivió trágicamente Paul Tillich. Aunque con otro enfoque distinto al de Häring, Tillich responde postulando una ética del *καίρὸς* desde la perspectiva protestante. Preliminarmente, podemos advertir que estas circunstancias históricas favorecieron el desarrollo de una conciencia del *καίρὸς* desde las dos vertientes cristianas. La expectativa de Häring ante un *καίρὸς* que se manifiesta en los tiempos presentes, contrasta con la de Tillich, quien anticipó la proximidad de un *καίρὸς* que provocaría una renovación espiritual dentro de la sociedad y del ámbito político actual.

*5.4. La ética del *καίρὸς* en Paul Tillich*

En nuestro análisis de la obra de Tillich titulada *La Era Protestante*⁵⁹ encontramos dos referencias explícitas del *καίρὸς* que nos sirven para dar a conocer su proyecto doctrinal. Por una parte, el *καίρὸς* se emplea para designar una comprensión de la historia desde la perspectiva cristiana. En otras palabras, Tillich tiene como uno de sus objetivos primordiales elaborar una filosofía de la historia centrada en la noción del *καίρὸς*. Este primer aspecto de su pensamiento será considerado ampliamente en el séptimo capítulo en donde investigaremos el vínculo existente entre el *καίρὸς* con el concepto de historia.

Por otra parte, Tillich dedica una breve sección de su libro para presentar una propuesta novedosa que consiste en una teoría ética fundamentada en el *καίρὸς*. Este segundo aspecto en la doctrina del *καίρὸς* en Tillich es el que vamos a desarrollar en las postrimerías de este segundo capítulo. Hemos decidido tratar por separado este segundo aspecto del *καίρὸς* de aquel otro, pues entendemos

⁵⁹ Tillich Paul, *La Era Protestante*, Paidós, Buenos Aires, 1965, 335 p.p.

que el intento de Tillich de formular una ética del *καίρῳ* está más próximo con la reflexión acerca del decurso del tiempo y sus implicaciones éticas en la vida del hombre como lo hicimos al mostrar la noción del *καίρῳ* en Aristóteles así como en el proyecto de una ética cristiana de Bernhard Häring.

Al hacer esta incisión, nos proponemos demostrar que el uso del término *καίρῳ* aplicado al contexto de la ética y del tiempo no era desconocido para nuestro autor. Aunque es meritorio señalar, que en su obra entera, como era de esperarse, Tillich privilegia la acepción del *καίρῳ* que formuló el cristianismo de los primeros siglos y, además, maneja las referencias directas del *καίρῳ* encontradas en los escritos del Nuevo Testamento, obviando así, los otros significados procedentes del griego. Establecido esto de antemano, pasemos a la exposición de la ética tillichiana.

Los acontecimientos mundiales acaecidos durante la primera mitad del siglo XX produjeron unas transformaciones a nivel social, cultural y políticas que afectaron directamente a los países involucrados y, repercutieron hondamente en el sentido de la existencia humana. Para Tillich, esa situación mundial no sólo era objeto de análisis desde la conciencia del *καίρῳ*, sino que planteaba la necesidad de postular una nueva ética que ofreciera una valoración cristiana acerca de la vida y el mundo. Por consiguiente, era menester exponer los principios teóricos característicos de una ética aplicada desde la perspectiva del *καίρῳ*.

La fundamentación de una nueva ética en un mundo en continua transformación, se asienta sobre dos principios básicos: en primer lugar, los enunciados éticos tienen que ser expresados válidamente, esto es, tienen que ser reconocidos como principios universales y que posean un valor perenne. El segundo principio establece que esta nueva ética tiene que impulsar la fuerza del cambio que es el rasgo distintivo de las sociedades actuales. Estos dos principios,

por muy antagónicos que parezcan, tienen que complementarse para lograr una unidad constitutiva.

La solución al problema de una ética aplicada para un mundo en transformación la resuelve Tillich postulando la 'ética del *καιρός*'. Una ética del *καιρός* se fundamenta en el amor, entendido como $\zeta(\zeta B0$. Tanto la noción de *καιρός* como la noción de $\zeta(\zeta B0$ son portadoras de un sentido, de una interpretación y una valoración cristiana que hunde sus raíces en los escritos neotestamentarios. Dicha ética del *καιρός* se fundamenta en el amor como el principio ético eterno que, a la vez, es la potencia que produce las transformaciones a nivel social atemperadas a las diversas situaciones históricas.

En su discusión sobre el fundamento de la ética del amor, Tillich trae la noción del *καιρός* afirmando que...

'Todos los grandes cambios históricos se encuentran acompañados por una poderosa conciencia de un *καιρός* muy próximo. En consecuencia, la ética en un mundo en transformación debe ser interpretada como la ética del *καιρός*'⁶⁰.

Este texto, a nuestro entender, constituye el fundamento teórico del proyecto doctrinal de Tillich en lo que se refiere al *καιρός*. El empleo de la noción del *καιρός* es para especificar que en cada situación histórica se manifiesta el 'tiempo bueno', en cuanto que lo eterno va determinando las circunstancias históricas particulares. Este dinamismo del amor no restringe ni obliga como toda ley positiva. Más bien, es la vitalidad de un principio ético que transforma las situaciones históricas concretas de cada individuo y de cada situación social sin que pierda vigencia su carácter eterno. Es concebir el amor como la virtud por la cual la historia alcanzará su plenitud y finalidad.

Mediante el *καιρός*, el amor se concibe como el principio ético eterno que va adentrándose y renovando las situaciones históricas particulares. El amor, en

⁶⁰ Ibídem, p. 236

sí mismo considerado, posee un carácter trascendente y perenne. El amor contribuye a la realización de todo aquello que dignifica y plenifica al hombre de todos los tiempos y de toda sociedad.

Tillich propone un proyecto ético basado en el amor realizado por el *καίρῳ*, para poner de manifiesto las formas como lo eterno va impulsando y potenciando el valor de la existencia humana en todos los momentos históricos. La ética del *καίρῳ* es la realización del amor en cada período histórico vivido y por vivir.

El rasgo más característico en la transición ideológica de Tillich a partir de *La Era Protestante* y su posterior elaboración doctrinal acerca del *καίρῳ* en la *Teología Sistemática* es su propuesta de una teoría ética basada en el *καίρῳ*. Esta formulación está matizada por el compromiso político que asumió Tillich en una etapa de su vida, específicamente, cuando estuvo ligado al movimiento socialista religioso que promovía la conciencia del *καίρῳ*.

A nuestro entender, la postura de Tillich tiene dos importantes implicaciones. En la primera, Tillich reconoce que el cristianismo sigue siendo una alternativa en el progreso de los pueblos y en la promoción de la dignidad de la persona humana. El cristianismo imparte unas doctrinas que fomentan unos valores universales válidos para todos los seres humanos de todas las épocas y sin importar el contexto social en el que viven. Con esta postura, Tillich quiere contrarrestar la corriente secularista que fomenta el relativismo moral o de las costumbres. Cabe destacar que un rasgo común entre Tillich y Häring es que, respectivamente de su credo, proponen dos versiones de una ética cristiana para contrarrestar a las corrientes secularistas e ideologías sociales de la época.

La segunda implicación es que Tillich no niega el dinamismo social. Ante ese fenómeno social, la ética no puede permanecer estática postulando unos principios absolutos que chocan contra los avances sociales. Precisamente, esta es la crítica que dirige Tillich contra el catolicismo y la estructura jerárquica de la

Iglesia que fomentan unos principios que no se ajustan a las circunstancias actuales. Tillich lanza su crítica amparado en la formulación del 'principio protestante', el cual expresa los momentos en donde lo divino interactúa con lo humano en el devenir histórico. El 'principio protestante' es un elemento integrador en los procesos sociales e históricos que conforman a las sociedades.

La crítica de Tillich es, específicamente, a la Iglesia preconciliar. Hay que tener en cuenta que Tillich redactó *La Era Protestante* en 1948. Mientras que la renovación de la Iglesia Católica fue posterior al año 1961, año en el que fue convocado el Concilio Vaticano II por Juan XXIII. Ahora bien, siendo justos con el planteamiento de Tillich, la Iglesia preconciliar se mantuvo renuente al sostenido progreso de los países y a las nuevas tendencias ideológicas en el campo social y en el político que influyeron en la primera mitad del siglo XX.

Tillich se opone a cualquier intento de postular una ética absolutista, cuyos principios éticos choquen contra las tendencias y los dinamismos que prevalecen en las sociedades contemporáneas. El cristianismo no puede ser un escollo en el proceso de transformación de los pueblos, so pena de hacer ineficaz y poco atractivo la esencia del mensaje cristiano. Más aún, el mensaje cristiano tiene que adaptarse y conciliarse con las corrientes de pensamiento que influyen, de una manera u otra, en la civilización actual, para que así, se convierta en una alternativa importante para los hombres de nuestro siglo. El proyecto de Tillich busca, ante todo, acercar al cristianismo como respuesta fundamental a las crisis que vive el hombre en las sociedades presentes.

5.5. Recapitulación

Básicamente son tres las ideas que extraemos de nuestro estudio anterior. La primera de ellas demuestra la conexión entre el tiempo y el *καίρòς*. El *καίρòς* es una forma de tiempo y, por ende, dependiente de éste último. Sin embargo,

el *καίρως*, distinto de la sucesión temporal, es un momento adventicio que ocurre dentro del tiempo. Esto quiere decir que de la misma manera como aparece el *καίρως* en el presente así también desaparece, ya que la razón humana no siempre aprehende el ahora como una oportunidad en su vida. Aunque a simple vista, esta consideración del *καίρως* presenta una limitación para todo hombre, la decisión ante un *καίρως* no queda restringida al ahora inmediato, sino que también es una oportunidad que se abre al futuro. La espera de un *καίρως* futuro es el rasgo más llamativo en la doctrina de Tillich.

La evidente distinción entre el tiempo y el *καίρως* no contradice su unidad, ya que la unidad de los tiempos entre sí radica en el ser del hombre. El hombre dispone de la razón para medir la duración del tiempo, captar la secuencia de los momentos del tiempo y mostrar la interna unidad de los momentos entre sí. Además, por la razón, el hombre aprehende el *καίρως* como un momento oportuno dado en el tiempo que le impulsa a tomar una decisión y a realizar una acción.

La singularidad del *καίρως* radica en la carencia de medición, ya que posee un aspecto cualitativo. Lo cualitativo se expresa mediante la oportunidad del momento que resulta beneficioso para el ser humano. De ahí, la implicación del *καίρως* con la noción del bien. Esta otra es la segunda idea a la cual hemos dado énfasis en esta sección. Es en Aristóteles donde encontramos manifiestamente este vínculo entre el *καίρως* y el bien. Uno de los varios sentidos del bien se define en relación con el tiempo. El bien en el tiempo es el *καίρως*. En este sentido, el *καίρως* se convierte en una oportunidad decisiva para la realización del ser humano. Por tanto, exige que el hombre delibere ese momento y actúe conforme al mismo.

Como consecuencia de ello, advertimos sobre la dimensión ética del *καίρως*. Y esta, de hecho, es la tercera idea a destacar en esta segunda sección. El sentido ético del *καίρως* se especifica como una disposición práctica que se

concreta con la elección libre del ser humano. El contexto general en el que el hombre realiza su ser es el tiempo y no fuera de éste. Así pues, si el *καιρός* es una oportunidad que se le presenta al hombre, su aceptación o rechazo resulta en beneficio o perjuicio del sentido de su existencia o, en definitiva, de su felicidad personal.

También, la apelación al sentido ético del *καιρός* la encontramos en la base teórica de una ética cristiana propuesta por Bernhard Häring y Paul Tillich. El primero concibe el *καιρός* como un 'tiempo de salvación' que transcurre entre la Epifanía de Jesucristo hasta su última venida en el que se dará pleno cumplimiento a todo lo creado. Tanto el cristiano como la Iglesia viven en este contexto salvífico y su proceder tiene que estar motivado según el modelo de vida de Jesucristo cuya opción fundamental fue cumplir con el designio salvífico de Dios. El cristiano es consciente de un *καιρός* dentro de las coordenadas sociales, políticas y culturales en las que se realiza su existencia.

Por su parte, Tillich elabora una teoría ética que postula unos principios universales fundados en el *καιρός*. La propuesta tillichiana es una ética donde se fragua una conciencia del *καιρός*, sobre todo, en las sociedades que experimentan unas transformaciones en todos los niveles sociales. El *καιρός* no es algo que está aconteciendo en el presente, sino que es un evento que está próximo a suceder y que suscitará unos cambios de índole espiritual a la par con los progresos y desarrollos alcanzados por las sociedades actuales. Tillich entiende el *καιρός* como una irrupción de lo eterno en el tiempo para salvar a la humanidad.

Distinto de Tillich, Häring concibe el *καιρός* realizándose en el tiempo presente y su tangencia se muestra en las señales o signos que revelan la acción salvífica de Dios en el tiempo y en la historia. El creyente tiene que discernir estas 'señales de los tiempos' para actuar en conformidad con el plan salvífico de Dios. La Iglesia, a su vez, no puede desligarse del panorama social, político y

cultural pues, es en ese contexto donde Dios obra la salvación para toda la humanidad y gobierna providentemente el mundo y el universo.

Tanto en Tillich como en Häring el sentido ético del *καιρός* se enlaza armoniosamente con la interpretación cristiana. Más aún, entendemos que ambos pensadores no desconocían esta acepción del *καιρός*, propuesta originalmente por Aristóteles, aun cuando todo su planteamiento ético está basado en los presupuestos de la fe cristiana.

Otro de los ámbitos de la acción humana donde se manifiesta el *καιρός* es en la historia. Pero, esta vez, la expresión del *καιρός* posee un marcado sentido escatológico en cuanto a que hace referencia al destino último de las cosas y, por supuesto, al final de la historia. Esto será materia de discusión en el siguiente capítulo.

Capítulo Sexto

El concepto de historia

6.1 Aproximación a una fundamentación de la noción de Historia

El título asignado hace explícito el contenido que va a ser objeto de discusión en este tercer capítulo. Conforme a ello, atenderemos la noción de historia en tanto que ciencia y en tanto que fenómeno estrictamente humano.

En cuanto ciencia, la historia es una interpretación de los acontecimientos que son provocados por las acciones libres de los seres humanos. En apoyo de la investigación histórica y de la legitimidad de la historia como saber científico realizaremos una exposición pormenorizada de los planteamientos de R.G. Collingwood y de Paul Ricoeur.

La historia es, desde una perspectiva general, el ámbito de las acciones humanas. Es en este contexto que los seres humanos llevan a cabo unas acciones libres con miras a alcanzar su bienestar personal y lograr el progreso de la humanidad en general. La historia está impulsada por un proceso continuo que, irremediamente, como cualquier fenómeno humano, tendrá un acabamiento. De esta manera, la expectativa por el final de la historia se torna en objeto de reflexión filosófica y en una incesante búsqueda por el sentido de la historia.

El interés por el final de la historia es considerado por la 'escatología', una rama de la teología que indaga sobre el sentido de la historia desde la revelación divina. Desde esta vertiente escatológica, profundizaremos en las propuestas de los teólogos R. Bultmann y O. Cullmann.

Si bien el sentido escatológico de la historia recibe de los datos provenientes de la revelación una garantía basada en la fe, esa exposición no es toda ella marcadamente teológica. Junto a los presupuestos doctrinales hay una coherente argumentación filosófica que se erige como base para los planteamientos acerca del fin de la historia. Aún más, en los autores consultados, la reflexión filosófica se convierte en un principio insoslayable que contribuye en la discusión acerca del sentido de la historia.

Esta discusión en torno al concepto de historia, la iniciamos haciendo referencia al filósofo inglés Robin Georg Collingwood, cuya mención nos parece muy apropiada, ya que ha sido uno de los pensadores que ha contribuido al desarrollo de la denominada 'filosofía de la historia'.

6.2. La noción de historia en R.G. Collingwood⁶¹

La idea de la historia en Collingwood comprende aquellos acontecimientos que son motivados por las acciones humanas. Sin embargo, no toda acción humana se califica de histórica, dado que algunas son provocadas por impulsos o apetitos sensibles. Aunque Collingwood no lo menciona, a estas acciones motivadas por los impulsos sensibles, en el argot de la ética, se les denomina como 'actos del hombre', para diferenciarlas de las 'acciones humanas'. Las 'acciones humanas' reciben su distinción por estar principiadas por la inteligencia y la voluntad.

En cambio, hay otras acciones que, por el contrario, están influenciadas por los factores sociales. Estas últimas se clasifican como eventos históricos. Cada acontecimiento histórico presenta dos aspectos: el primero, la forma externa, hace referencia al acontecimiento como un hecho sucedido; el segundo, de carácter interno, supone que tal acontecimiento ha sido impulsado por un determinado pensamiento que debe su origen al hombre.

Después de esta breve distinción de lo que implica el concepto de historia, Collingwood destaca la importancia de la 'filosofía de la historia' en la comprensión de la historia. Concibe a esta disciplina como una investigación que trata sobre las acciones del hombre acontecidas en el pasado, fundamentándose

⁶¹ Collingwood, R.G., *Idea de la Historia*. Trad. De Edmundo O' Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (2nda edición en español), 319 p.p.

en la interpretación de documentos de la época con la finalidad de contribuir al autoconocimiento humano.

Su intento de apelar a un planteamiento propiamente filosófico se encamina a evitar el reduccionismo científico aplicado al quehacer histórico. La experimentación científica por sí sola es insuficiente para investigar los acontecimientos pasados y las acciones humanas que propician esos eventos. La comprensión de la historia requiere, además de la corroboración científica, una fundamentación filosófica, en cuanto a que la filosofía se ocupa de los pensamientos.

Cada acontecimiento histórico es motivado por un determinado pensamiento en una época y contextos específicos. Aún más, sin la perspectiva filosófica, el pensar histórico y los acontecimientos pasados perderían su relevancia histórica y no tendrían significado alguno para comprender la naturaleza humana.

La finalidad de la investigación histórica es alcanzar un conocimiento sistemático acerca del hombre para fundamentar su naturaleza específica. En síntesis, es a través de la historia que la humanidad alcanza a conocer los hechos ya ocurridos que tienen como autor y protagonista al mismo hombre y, así, le dan sentido a su propia existencia.

El filósofo inglés concibe el campo de la historia desde una óptica restrictiva y cerrada, ya que no aparece asociado a los procesos naturales, ni menos aún que requiera de la experiencia del tiempo. Por una parte, sostiene que no hay correlación entre el ámbito de las cosas naturales con los acontecimientos históricos. Por la otra, indica que la historia no se confunde con la 'temporalidad'⁶², noción que expresa toda evolución o existencia que requiere del tiempo. Más bien, la historia supone un campo que está más ligado al de las acciones humanas.

⁶² Cfr. p. 207

Comentando un poco acerca sobre este planteamiento hecho por Collingwood, el mismo no nos parece adecuado, puesto que el tiempo es el fundamento de la historia. La historia está posibilitada por las gestas humanas a lo largo del tiempo. Como quedó establecido, el tiempo es, primariamente, el ámbito de las acciones humanas. Por consiguiente, cuando las acciones humanas son objeto de investigación a raíz de los vestigios que se conservan de ellas o ya por los sucesos que han sido documentados se configura la historia humana.

Abundando más al respecto, la tarea investigadora del historiador consiste en descifrar el pensamiento que influyó en la acción que produjo un acontecimiento histórico. Luego se procede a efectuar una crítica apropiada de lo ocurrido en ese momento, para así valorar los aciertos y los errores del suceso acontecido. La ocupación del historiador va más allá del revivir unos acontecimientos y unos pensamientos pretéritos, además de esto requiere emitir juicios de valor sobre los mismos.

Collingwood rechaza la visión de la historia concebida como una narración de acontecimientos sucesivos ocurridos en el pasado. A diferencia de esta postura, sostiene que, en la investigación histórica, los hechos pasados son objeto de estudio para explicar la situación presente. El pasado se mantiene actualizado en el presente por el hecho de estar éste vinculado a unos procesos históricos. Arguye que los pensamientos, al igual que los hechos históricos, se transmiten de generación en generación. Collingwood se refiere aquí - de forma indirecta -, a la 'tradición' donde lo transmitido no sólo tiene una vigencia en el presente, sino que es producto de un proceso histórico.

Afirma Collingwood:

“El proceso histórico es en sí un proceso de un pensamiento y existe sólo en tanto que las mentes que forman parte de él se saben partes de él”⁶³.

De hecho, los pensamientos son los que generan las acciones y se convierten en patrimonio histórico. Todo pensamiento que indujo a alguna acción histórica requiere ser analizado por el historiador para comprender la situación ocurrida.

Para ir conformando la postura de Collingwood, destacamos que es a través de la mente humana que se producen los eventos históricos que, consecuentemente, hacen legítimo el saber de la historia como investigación de las acciones humanas ocurridas en el pasado y que, de alguna manera, quedan actualizadas en el presente.

A nuestro juicio, un punto polémico en la exposición de Collingwood es el de instaurar al historiador como el criterio de verdad para conducir la investigación histórica. Acudir a una autoridad creíble no es suficiente en la narración de los acontecimientos históricos. El historiador tiene que elaborar con objetividad los hechos históricos evitando pronunciar cualquier juicio subjetivo al respecto.

Para cumplir con la exigencia de aplicar el criterio de verdad y de objetividad en la investigación histórica se requiere de la ‘imaginación a priori’; término que introduce Collingwood para especificar la función primaria del historiador en la reconstrucción de los sucesos históricos. La ‘imaginación a priori’ es la que da continuidad a la narración histórica, evitando el carácter fantasioso o subjetivo en el relato de los hechos, restringiéndose solamente al contacto con la realidad. Collingwood postula la ‘imaginación a priori’ como base para la interpretación de los diversos relatos históricos.

⁶³ Ibídem, p. 221

La narración de los hechos históricos exige una crítica a lo formulado por la autoridad oficial para construir los hechos conforme a la realidad. Por la 'imaginación a priori' se establece el criterio de necesidad para ofrecer una imagen coherente del hecho histórico donde cada personaje o situación están ligados entre sí y, por lo tanto, hay que tratar de recrearlos acorde con los hechos sucedidos.

Collingwood hace una analogía entre el historiador y el novelista. Ambos se esfuerzan en proponer una imagen coherente en la narración de los sucesos⁶⁴. Ahora bien, la tarea del historiador difiere y se distancia de la que se ocupa el novelista, ya que en la labor del primero se aplica el criterio de verdad que debe regir en la investigación de los hechos, en donde cada acontecimiento sea coherente con lo sucedido y adquiera unidad de sentido.

El historiador tiene que recrear los hechos en su mente, interpretando el sentido de los hechos, los documentos que examina y otros testimonios del pasado. Es una tarea que concierne exclusivamente al historiador, debido a que investiga cada hallazgo del pasado tal y como se le manifiesta a su pensamiento. Al recrear un pensamiento histórico o un suceso del pasado en su mente, el historiador lo hace vigente en el presente. No obstante, esa imagen provista por el historiador resulta a veces incompleta, pues, carece de la definitiva y oficial versión en la narración de los sucesos pasados.

Collingwood arguye en defensa de su postura indicando que el pensamiento histórico es posible repetirlo en la medida que es histórico. Esas experiencias vividas en el pasado pueden darse en el presente, aunque no de forma idéntica. Es, a partir de esa posibilidad, que se formalizan los contenidos y el sentido en el quehacer histórico como recuento de los hechos ocurridos en el pasado.

⁶⁴ Como un dato a comparar, sirva el que mencionemos que Paul Ricoeur se sirve de estos presupuestos de Collingwood para fundamentar la noción del *tiempo narrativo*.

Según el filósofo inglés, la historia tiene como objeto de estudio el pensamiento histórico en cuanto referido al acto de pensar. El pensamiento es la capacidad de reconocer la actividad del yo como una actividad que persiste aun a pesar de la diversidad. El pensamiento histórico es una reflexión de lo que acontece, pero no como producto de una percepción sin más, sino en la medida en que es experimentado por el sujeto humano. Cualquier intento de construir unos hechos históricos sirviéndose de las solas percepciones inmediatas desmerece la investigación histórica.

La historia es mucho más compleja y posee una amplitud tal que no queda reducida a la sola investigación de los hechos pasados. El recorrido histórico no es sólo hacia el pasado, también hay un progreso de la historia, el cual se evidencia en razón de las acciones debidas al ser humano. Sin la actividad humana, los acontecimientos serían descritos a semejanza de las cosas físicas. El progreso histórico presenta una novedad con respecto a lo ocurrido en el pasado. Esa superación no se da en el vacío, más bien, apela al pasado para resolver los nuevos problemas que originan un nuevo acontecimiento.

De nuestra parte reconocemos que los hechos históricos no ocurren de forma accidentada ni carentes de motivaciones. Ciertamente, hay un pensamiento que es determinante en las acciones humanas. Si bien el pensamiento es una de las condiciones en la investigación histórica, su sola consideración entraña algunos no tan graves problemas.

Por una parte, entrevemos como un problema la correspondencia del hecho histórico con el pensamiento y, a la inversa, que se determine si el pensamiento desencadena el suceso bajo la consideración del historiador. Otro problema tiene que ver con la interpretación de los pensamientos que hace el historiador en relación con el hecho histórico. Esta es una cuestión que no es necesariamente objetivable. Estos problemas muestran la vulnerabilidad del

saber de la historia para brindar unos conocimientos válidos sobre el quehacer histórico.

El historiador, más que un intérprete de los pensamientos que motivan una acción histórica, investiga los diversos elementos que condicionan la actividad histórica. Esos elementos son tangibles como las causas intermedias que intervienen en los eventos u otros factores que sucedieron y que dieron lugar al hecho que investiga el historiador. No ponemos en duda que el incluir el pensamiento en la investigación histórica es una manera de comprender exhaustivamente el hecho histórico.

A propósito de lo reseñado en este apartado, acerca de la noción de historia en Collingwood, Rudolf Bultmann⁶⁵ analiza y comenta la obra *Idea de la historia*. De acuerdo al teólogo alemán, el título de la obra hace referencia a la ciencia histórica. En cuanto ciencia en sentido estricto, el objeto de la historia son los hechos humanos que han sido realizados en el pasado.

Para ello, el historiador tiene que entender los pensamientos que originan los acontecimientos históricos. En su labor investigativa no busca reproducir los pensamientos que motivaron los hechos históricos, sino que tiene que entenderlos activamente, es decir, en su dinamismo y conexión con el presente en cuanto a que dicho pensamiento perdura y se actualiza en las distintas generaciones humanas.

El conocimiento histórico está basado en la relación del historiador con el acontecimiento histórico o con la historia misma que interpreta. El relato histórico por parte del historiador se dice objetivo siempre y cuando esté vinculado existencialmente con el hecho histórico. La interpretación que realiza el historiador nunca es definitiva. Cada acontecimiento histórico es comprendido por cada generación desde su peculiar perspectiva histórica.

⁶⁵ Bultmann, Rudolf, *Historia y Escatología*. STVDIVM, Madrid, 1974, 174 p.p.

Según Bultmann, en Collingwood la historia no tiene una meta definitiva, esto es no hay escatología. Al respecto, sostiene Bultmann:

“No hay fin o meta en el proceso de conocimiento histórico, como tampoco en el proceso histórico mismo. Collingwood no conoce ninguna escatología, y no puede prever el futuro, no es profeta”⁶⁶.

Contrario a esto, Collingwood sostiene que la historia finaliza con el presente. Esta postura no descarta un progreso de la historia en el futuro. El valor de la historia entraña, por una parte, la consideración de lo que el hombre ha hecho y, por otra parte, lo que el hombre es en esa situación actual.

El filósofo inglés afirma que el hombre es esencialmente espíritu. Esa esencia del hombre se realiza en la historia. El espíritu es algo distinto de la razón, ya que en la actividad del espíritu están unidos, como potencias suyas, el querer y el pensar. Ambas instancias - el pensar y el querer -, constituyen la unidad del espíritu. Ese espíritu humano y su despliegue en la historia es el objeto de reflexión de la ciencia histórica. Bultmann, por su parte, rechaza la idea de espíritu que maneja Collingwood. Ambos pensadores discrepan en lo que entienden por espíritu.

Haciendo un breve paréntesis, encontramos que Collingwood formula una teoría de la historia afín con la filosofía de la historia de Hegel a la cual aludiremos en el noveno capítulo. Para Hegel, el espíritu o la razón se autodespliega en la historia hasta que alcanza su plena realización.

Sostiene Bultmann que en lo referente al sentido de la historia, Collingwood apunta al carácter inmanente de ésta, ya que está dado en el presente. El presente histórico está cargado de sentido, en cuanto a que el pasado no lo limita, sino que le permite su ulterior desarrollo y, en última instancia, alcanzar su sentido pleno. A su entender, Collingwood propone una visión de la historia donde entrelaza los acontecimientos históricos a la voluntad

⁶⁶ Ibídem, p. 147

e intenciones del sujeto humano que se suscitaron para que se diera tal hecho en la historia. El énfasis en la intención humana supone la convicción de que el hombre es responsable ante su futuro.

Bultmann destaca que la definición dada por Collingwood, la cual define la historia como una comprensión e interpretación de las acciones humanas es insuficiente, ya que no considera los sucesos o accidentes que le sobrevienen al hombre, a los cuales reacciona y de los que se hace enteramente responsable. Así pues, nos parece justo, a partir de la crítica de R. Bultmann, establecer otras reacciones distintas a las previamente formuladas y que se encuentran expresadas por Collingwood al confrontar su obra *Idea de la Historia*.

En su exposición introductoria⁶⁷ Collingwood, en su rechazo al modelo naturalista aplicado a la historia, reconoce la trascendencia de los hechos históricos como gestas humanas, los cuales se pueden constatar más allá de la mera corroboración científica. Precisamente, sobre este punto, éste indica que la trascendencia de los hechos históricos se evidencia en el conocimiento humano acerca de los dioses⁶⁸. Pero la cuestión acerca de la trascendencia de los acontecimientos históricos está vedada para el historiador moderno, debido a que emplea el método experimental para alcanzar a describir los hechos históricos.

Sobre este particular, nos parece que el alcance de la comprensión del sentido de la historia no se limita exclusivamente a las acciones humanas. Collingwood abre, o al menos, deja un resquicio para aceptar lo que se atestigua como una acción de los dioses dentro del contexto histórico. Él no se compromete con una divinidad o religión específica, puesto que a lo largo de la denominada civilización de occidente, hubo pueblos numerosos que estuvieron

⁶⁷ Específicamente, el punto 3 titulado "Los problemas de las Partes I – IV".

⁶⁸ Citando a Collingwood: "El conocimiento alcanzado en un relato de esa índole no es, por lo menos no lo es primordialmente, un conocer humano acerca del hombre, sino un conocer humano acerca de los dioses" (cfr. p. 21).

bajo la tutela y protección de muchos dioses y toda la vida social, política y cultural se interpretó de acuerdo al favor de los dioses.

Incluso, al hacer referencia a la trascendencia de la historia, Collingwood evita establecer como presupuesto la admisión de una escatología, esto es, concebir la historia desde el designio de la divinidad y que ésta dirija el curso de la historia hasta su consumación. Collingwood no menciona en su escrito referencia alguna a la visión escatológica de la historia. Su visión de la historia no trasciende el presente, sólo se remonta al pasado para dar cuenta de aquellos acontecimientos históricos que, de alguna manera u otra, perviven en la actualidad. De ahí que la visión de la historia en Collingwood es inmanentista como bien reconoce Bultmann.

Este carácter inmanentista de la historia se muestra también en el uso de la 'imaginación a priori' como criterio para juzgar los sucesos históricos conforme a la realidad de los hechos. Collingwood quiere demostrar la legitimidad de la historia como conocimiento científico basándose en una instancia a priori, la cual postula la universalidad de la historia. La experiencia histórica es universal en la medida en que supone un pensamiento humano.

Nos parece que respecto de este apriorismo, a pesar de ser ingenioso, es un recurso demasiado artificioso para justificar la validez de la historia. Al contrario de lo supuesto por el filósofo inglés, la historia narra los acontecimientos pasados a partir de los hechos, causas, sucesos que lo provocaron y las personas que intervinieron. De esa premisa se infiere la validez y el carácter científico de la historia.

La tarea que Collingwood le asigna al historiador es la de reconstruir los acontecimientos pasados analizando los mismos desde el pensamiento que provocó la acción humana que, a su vez, es la ocasión para el suceso histórico. Entendemos que cada suceso histórico pertenece a unas circunstancias y a unas situaciones únicas. Por consiguiente, la pretendida universalidad de la

experiencia histórica es un intento de uniformar el modo de obrar humano a lo largo de la historia.

Nos parece que la concepción de la historia en Collingwood es un esfuerzo genuino por evitar los reduccionismos de la visión naturalista que interpreta a la historia de forma semejante a los eventos ocurridos en la naturaleza. En la historia, los acontecimientos están motivados por las acciones libres de los seres humanos. La historia, en este sentido, no puede equiparar los acontecimientos históricos con los eventos de la naturaleza, ya que los primeros son producto de la incesante actividad del espíritu humano.

Siguiendo esa radical distinción entre historia y naturaleza, tampoco la búsqueda de certeza en la investigación histórica debe emplear los procedimientos científicos que se utilizan para la descripción de los fenómenos naturales. La validez de los datos históricos se fundamentan en la autenticidad de los hechos y en la labor investigativa del historiador. La historia se basa en la interpretación de los documentos recopilados que atestiguan las acciones humanas acontecidas en el tiempo.

Coincidimos con Collingwood en admitir que la historia es el ámbito de las acciones humanas. Sin embargo, nos distanciamos de su interpretación inmanentista de la historia. La visión inmanentista de Collingwood deja afuera cualquier acontecimiento histórico debido a la acción de Dios en beneficio de la humanidad. A este respecto, la historia no se restringe al modo de obrar humano en el tiempo, sino que en la historia acontecen unos sucesos cuyo origen y causa son las acciones providentes de Dios.

Para nosotros es importante destacar el carácter trascendente de la historia para asociarlo con la noción del *καίρῳ*. Estas intervenciones de Dios en el acontecer histórico tienen como destinatarios a la humanidad en general. Hay momentos *kairológicos* que transforman la historia y le imprimen un valor único tanto cuando se trata de un *καίρῳ* humano así como de un *καίρῳ* divino

6.3. La noción de historia en Paul Ricoeur

Otra visión inmanentista de la historia ha sido propuesta por Paul Ricoeur, quien sostiene que la historia es un recuento de los acontecimientos que han sido gestados por los seres humanos y por los grupos humanos en las diversas épocas. Como veremos, esta visión inmanentista le permite a Ricoeur establecer el carácter teleológico de la historia. Traemos nuevamente a este filósofo francés, esta vez, para ampliar su concepción del 'tiempo histórico'. Específicamente, consideraremos la importancia de la narración histórica como la evidencia que maneja el historiador para describir las acciones humanas.

Ricoeur elabora su reflexión acerca del concepto de historia examinando y analizando las dos modalidades que se han propuesto para una comprensión de la historia. Una de ellas integra, de forma sistemática, los acontecimientos, sucesos y pensamientos que causan el fenómeno histórico. La segunda modalidad valora la singularidad de los acontecimientos, hechos y pensamientos en la medida en que se sitúan en un determinado contexto y en una época dada. Ambos modelos, en el grado aproximado de su aplicabilidad, propenden a una mejor comprensión de la historia.

Sin embargo, Ricoeur se inclina a favorecer el segundo modelo, el cual concibe la historia en su carácter singular. La noción de 'acontecimiento', estrechamente ligada a la de historia, tiene un sentido que abarca aquellas obras producidas por un individuo humano y las que son debidas a los grupos humanos. En este sentido, la historia es un saber que indaga sobre los acontecimientos, personas y las obras que han influenciado en una época o periodo histórico. Los acontecimientos singulares no deben ser catalogados como unidades absolutas, puesto que su alcance abarca múltiples acontecimientos.

Al dar por hecho la singularidad de la historia, Ricoeur deduce del mismo el fin de la historia. Reconoce que la historia presenta una dimensión teleológica,

por lo cual se proyecta discurriendo hacia un fin. Al destacar esta dimensión teleológica, Ricoeur señala que puede llegar a comprender y a valorar el sentido de la historia. Así pues, la limitación de la historia no restringe a los acontecimientos singulares, por el contrario, éstos ofrecen una comprensión de la historia y le imprimen su carácter teleológico.

Ricoeur adopta un modelo para la investigación histórica que afirma el carácter teleológico de la historia. La historia, más allá de los acontecimientos que son producto de las gestas individuales o producto de los eventos colectivos, considera la finitud de los periodos, de las épocas y de las eras históricas. Naturalmente, la limitación de cada acontecimiento en su singularidad y finitud lleva a postular el fin de la historia.

Desde esta perspectiva, en cuanto al fin de la historia se refiere, se valora y se comprende el significado de la historia. Aunque nos parece que los acontecimientos dados en un determinado contexto o época no son suficientes para abarcar totalmente a comprender la historia como fenómeno humano.

En otro escrito suyo titulado *Historia de la Filosofía e Historicidad*⁶⁹, Ricoeur establece una correspondencia entre lo acontecido como hecho histórico y el discurso que se fragua a partir del suceso mismo. Es decir, junto al acontecimiento histórico están las palabras que repercuten con lo sucedido. Esas palabras o discursos adquieren dimensiones universales en la medida en que el hecho histórico se hace igualmente universal.

Tocante a este punto entendemos que la historia conserva su rango científico y el criterio de objetividad en la medida en que tanto los hechos como las palabras sean objetivos y congruentes entre sí. Tienen más objetividad las palabras que el pensamiento, contrario al intento de Collingwood que buscaba analizar los pensamientos que causan las acciones humanas. La palabra, tanto escrita como hablada, está reclamando lo suyo, además es el medio de

⁶⁹ Op. cit. p. 60 - 72

generarse como vehículo de experiencia de sentido y como objeto a ser interpretado. La palabra está codificada en los documentos y escritos, por lo que ella es la misma norma de objetividad en el estudio de la historia.

Precisamente, la historia alcanza su nivel de legitimidad cuando integra dos elementos igualmente complementarios. Por una parte, están los hechos objetivos mismos, los cuales se corroboran para la reconstrucción de los hechos pasados. Por otra parte, está la interpretación que hace el historiador a partir de los hechos investigados. La fundamentación científica de la historia requiere de la correspondencia entre ambos criterios históricos.

La reflexión subjetiva del historiador, como intento de reconstruir el pasado, tiene que adecuarse a la objetividad del hecho histórico. Este criterio de objetividad debe ser asegurado por el historiador. Esto es, el historiador tiene que servirse de los documentos oficialmente registrados para interpretar y comprender lo ocurrido en el pasado.

Al respecto, dice Ricoeur:

“Reconstruir un suceso o mejor aún , una serie de sucesos, o una situación, o una institución, a partir de documentos es elaborar una norma de objetividad de un tipo especial, pero irrecusable; porque esta reconstitución supone que hay que interrogar al documento, hacerle hablar, que el historiador vaya al encuentro de su sentido, lanzando hacia el una hipótesis de trabajo; esa búsqueda es la que al mismo tiempo eleva la huella a la dignidad de hecho histórico”⁷⁰.

Según Ricoeur, la subjetividad del historiador se complementa con la parte objetiva de la investigación histórica para presentar una visión holística de la historia. Para ello, interpreta y reconstruye los sucesos pasados, analizando aquellas experiencias y vivencias de los seres humanos que forjaron el hecho histórico. Mediante el juicio formulado por el historiador se determina la

⁷⁰ Ibídem, p. 25

trascendencia o la insignificancia en la valoración de los sucesos históricos. A este juicio subjetivo Ricoeur le llama como 'juicio de importancia'.

Esta fundamentación en la investigación histórica tiene como objetivo el comprender y explicar el propio ser del hombre. Por la unión de ambos criterios, le asigna un sentido a los sucesos ocurridos y, a la vez, centra su atención hacia un encuentro con el ser humano para lograr la comprensión de su ser. El ser humano es el sujeto y el forjador de la historia.

A partir de lo establecido, cobra valor el sentido teleológico de la historia. Por tanto, el sentido de la historia implica una determinada finalidad, en cuanto que tiene al ser humano como sujeto e impulsor de la historia. Esta finalidad, a la vez que confluye con la historia, es inmanente.

Consideramos que la visión de Ricoeur acerca del sentido de la historia es inmanentista. El sentido y la comprensión de la historia se dan en razón de los acontecimientos que van sucediéndose, formando una especie de conciencia histórica. La continuidad histórica se configura a través del relato de los sucesos, una unidad que conforma, a la vez, la conciencia histórica en el ser humano.

El estudio de la historia no puede prescindir del ser humano ni tampoco de la aprehensión de la continuidad de la historia mediante la conciencia humana. Si lo hace, perdería ese carácter subjetivo tan importante para describir los hechos históricos y su repercusión en la humanidad.

También Ricoeur integra como objeto de estudio de la historia los relatos de los sucesos que toma en consideración el historiador para fundamentar su investigación. Esos relatos son una fuente fidedigna en la descripción de los hechos históricos. Además, la consulta de esos documentos facilita una interpretación más ajustada a los sucesos.

Comenta Héctor D. Mandrioni⁷¹ que la noción de historia en Paul Ricoeur está asociada estrechamente a los términos de 'posibilidad' y al de

⁷¹ Op. Cit. Ferrara, Ricardo y otros, *El tiempo y la historia. "Historia y Tradición"* (p. 41 –

'acontecimiento'. Por un lado, el término 'posibilidad' posee una doble acepción: en primer lugar, la posibilidad es activa (*dynamis*) y, en segundo lugar, está la posibilidad pasiva (*potentia*). Ambos tipos de posibilidades requieren de la afirmación de la libertad para especificar el hecho humano como elemento constitutivo en la formación de la historia.

Por otro lado, el término de 'acontecimiento' se refiere a un hecho concreto que posee un sentido auténticamente humano, ya que estremece lo cotidiano de la existencia del hombre. Así considerado, el acontecimiento histórico representa una novedad, puesto que rompe con la dirección establecida previamente y, simultáneamente, suscita una nueva orientación en el contexto de las realidades humanas. Sobre todo, los acontecimientos afectan – ya sea de manera positiva o negativa –, la cosmovisión de la realidad y la comprensión de la existencia humana en el plano de lo personal y de lo colectivo. En fin, un acontecimiento se califica de histórico no sólo cuando exhibe una singularidad, sino por las repercusiones que rebasan los meros límites en los que se circunscribe.

Los acontecimientos históricos ocurren como producto de la decisión y de la libertad humana. En este sentido, la historia es inmanente al ser humano. Todo cuanto acontece históricamente es aprehendido por la subjetividad humana. Sin esta dimensión subjetiva caracterizada por la conciencia humana sería imposible la historia. El conocimiento que adquiere el hombre de la historia y de los acontecimientos históricos se denomina la 'historicidad'. Por ello, la historia es un aspecto esencial en la existencia humana.

A propósito de la concepción del 'tiempo histórico' en Ricoeur, Mandrioni menciona que la temporalidad y la historia se corresponden mutuamente. Tan es así, que el pasado, el presente y el futuro están involucrados en la secuencia y en la continuidad histórica. La duración histórica no es entendida a semejanza de

la prolongación de un suceso en el tiempo, sino que se caracteriza por la permanencia de los hechos históricos. Así pues, los acontecimientos históricos adquieren sentido cuando orientan el modo de obrar humano.

Para nosotros es importante reiterar el carácter teleológico de la historia en la comprensión de la historia tal y como lo establece Ricoeur, pues esta visión finalista coincide en cierta manera con la interpretación escatológica de la historia que analizaremos a continuación. Precisamente, esta concepción escatológica es cónsona con la elaboración doctrinal de Paul Tillich basada en el *καίρὸς*. Veremos que Tillich concebirá el *καίρὸς* como un acontecimiento suprahistórico que marcará el final de la historia.

El final de la historia en Ricoeur es una consecuencia de su visión singular de la historia. En cambio, para la interpretación escatológica el final de la historia tiene un carácter universal y trascendental. Es una visión universal ya que elevará a la plenitud a todas las cosas. Y, es de carácter trascendental, puesto que es una iniciativa de Dios a favor de los hombres, independientemente de la época o el contexto histórico en el que estén situados.

La visión singular de la historia en Ricoeur no se puede catalogar estrictamente como escatológica, puesto que no le da valor a la historia universal. Más allá de los sucesos históricos que tienen lugar en unas coordenadas espaciales y temporales determinadas, ciertamente, hay sucesos históricos que cobran un valor y un significado universal ya que repercuten a toda la humanidad.

La historia universal no es una abstracción de los sucesos históricos ni tampoco una mera formalidad que pretenda ignorar los contenidos que fraguan la historia humana. Más bien, la historia universal comprende el valor y el sentido de los acontecimientos históricos en la medida que contribuyen a afirmar la presencia del hombre en el mundo y a reconocer las gestas humanas como autoafirmación de la existencia del hombre. Precisamente, la narración de los

hechos históricos y la documentación histórica son importantes para alcanzar a entender este significado universal de la historia como una realidad genuinamente humana.

6.4. La noción de 'Historia de la Salvación' (Visión Escatológica de la Historia)

Si bien en la sección anterior destacábamos la necesaria ingerencia del discurso filosófico en la fundamentación de la comprensión y el sentido de la historia; en la siguiente sección sostendremos que el concepto de 'historia' tampoco es ajeno a la reflexión teológica. Sobre todo, si tomamos en cuenta las nuevas tendencias teológicas, tanto de corte católico como protestante, desarrolladas durante la primera mitad del siglo XX, las cuales escudriñaban la historia en su carácter dinámico y evolutivo, y como el ámbito del obrar humano. La perspectiva teológica desarrolla una especulación sobre la historia desde las bases conceptuales de la escatología.

La escatología es una postura en la que se privilegia el '*telos*' de la historia. La valoración y el sentido último de la historia son asumidos desde unos planteamientos mayormente ligados a la fe cristiana, la cual concibe la historia como el ámbito en el que Dios interviene y actúa revelando a la humanidad su designio de salvación. Esta perspectiva escatológica es una trascendente, ya que acentúa la comprensión de la historia y su significado apelando a Dios.

Pero, la visión escatológica no agota su sentido en la referencia a la divinidad. Aun cuando se deriva de la perspectiva trascendente, también la escatología posee un polo inmanente en la que hace énfasis al obrar libre y decisivo del hombre. Mediante sus decisiones libres y por la acción realizada, el ser humano dirige la trayectoria del acontecer humano y determina el significado de su existencia personal.

En resumen, la vertiente escatológica presenta una doble bifurcación que está representada en los teólogos protestantes Rudolf Bultmann y Oscar Cullmann.

6.5. La noción de historia en Rudolf Bultmann

R. Bultmann concibe la historia desde dos perspectivas que se involucran entre sí, sin que por ello desfigure la comprensión ni el sentido de la misma: por una parte, la historia comprende un saber científico que da cuenta de las acciones libres del hombre que propician el surgimiento de una nueva era. En la misma proporción que se adquieren los conocimientos que suministra la historia, se va desarrollando la conciencia histórica del hombre y la valoración de su existencia, en cuanto su existencia está involucrada con los procesos históricos. Por otra parte, sin desdeñar el elemento humano, la historia extiende los límites más allá del ámbito de lo humano, pues, considera unos eventos que son causados por Dios con miras a establecer su designio salvífico a favor de la humanidad.

Atendiendo a la primera perspectiva, Bultmann⁷² define la 'historia' en términos de unas acciones decisivas que provocan un nuevo presente⁷³. El pasado sobreviene en relación con las diversas situaciones producidas por ese nuevo presente. La atención a los eventos pasados no es tan significativa para la historia ni para el historiador. En cierta medida, la posición de Bultmann modifica el planteamiento que concibe el pasado como actualizado en el presente, tal y como lo propuso Collingwood. El énfasis en la comprensión de la historia recae en el momento presente. Bultmann destaca la ruptura con el pasado a partir del nuevo presente que acontece en la historia.

⁷² Op. cit. R. Bultmann *Historia y Escatología*. STVDIVM, Madrid, 1974, 174 p.p.

⁷³ Cfr. p. 10: "*La historia es una serie de acciones decisivas que provocan un nuevo*

Paralelo con el desarrollo de la historia y lo que ésta implica como saber científico, está la formación de la conciencia histórica. La conciencia histórica del ser humano se forma ante la valoración de la existencia desde la situación presente en la que el sujeto humano se encuentra. Los acontecimientos sucedidos van desplegando los nuevos procesos y las etapas que conducen a la formación de la conciencia histórica. Apelar a la conciencia histórica y a su formación a partir del presente se denomina 'historiografía'. Con el auge de la 'historiografía', se produjeron los relatos históricos, los cuales hacen un recuento de los sucesos relevantes propios de un estado o nación y que definen su unidad e identidad nacional.

La segunda perspectiva, propia del ámbito de la fe, supone el reconocimiento del gobierno que Dios ejerce sobre todo lo creado. Apelar a una entidad divina no supone referirnos a un ser abstracto, sino que es el reconocimiento de un Dios personal, tal como lo profesa el cristianismo. De la misma manera que se afirma que Dios es el creador del universo, se infiere que su señorío se extiende al contexto de la historia. De modo específico, Dios conduce y dirige la historia desde sus orígenes hasta su consumación.

Reaccionando a los planteamientos de Bultmann, afirmamos que en la hondura de la experiencia humana, las repercusiones de los hechos históricos no quedan por sí solos como vivencias, sino que para el creyente son asumidos desde la óptica de la fe para una valoración existencial. Los hechos colectivos y las vivencias personales son examinados como parte del designio de Dios. Esta experiencia de fe ha sido decisiva, sobre todo, en la tradición judeo-cristiana. Por tanto, la comprensión de la historia se nutre de la reflexión cristiana para reconocer la acción de Dios en la historia humana.

Esta primigenia unidad en donde Dios y la historia no representaban contradicción alguna, sufrió una ruptura a partir de la edad moderna. La

presente, convirtiendo irreversiblemente en pasado lo que era presente".

concepción de la historia resultó ambigua, pues, consideraba como objeto de estudio aquellos sucesos o acontecimientos que pertenecían al orden natural; en otras palabras, un suceso se catalogaba histórico si estaba sometido a los procesos físicos y biológicos. Según Bultmann, tal ruptura desembocó en el 'relativismo histórico'; y, de hecho, produjo unos cambios radicales en la comprensión del sentido de la historia y en la valoración de la existencia humana.

Para combatir el relativismo histórico y reestablecer el sentido trascendente de la historia, Bultmann fundamenta sus reflexiones apelando a la concepción bíblica de la historia, particularmente, apela a la experiencia religiosa del pueblo de Israel en su vínculo con el Dios-Yahvé. El conjunto de narraciones bíblicas son un recuento de las gestas y acciones obradas por Dios en favor de su pueblo escogido a lo largo de la historia, desde sus inicios hasta el final del tiempo. Hay que valorar las constantes intervenciones de Dios en el acontecer histórico, ya que las mismas se realizan para emitir un juicio de salvación o de condena, conforme a sus designios y al cumplimiento de la alianza establecida con el pueblo de Israel.

Cuando Bultmann desentraña el sentido trascendente de la historia conforme a la experiencia religiosa del pueblo de Israel, lo hace para presentar la visión escatológica de la historia. Emplea el término 'escatología' para referirse a una forma de saber acerca del fin de la historia.

Abundando al respecto de la concepción escatológica de la historia, sostiene que la misma es característica de la civilización judeo – cristiana. El final de la historia no se explica en términos de la destrucción del mundo. Aunque ésta no es un evento previsible ni predecible para el hombre, puesto que es un asunto exclusivo de la sabiduría divina, sí trasciende el ámbito de la historia.

Bultmann distingue entre la escatología judía y la escatología cristiana. El carácter trascendente de la historia, de acuerdo a la apocalíptica judía, como

quedó dicho, está en razón del plan de salvación universal trazado por Dios como destino de la humanidad. Sin embargo, con el cristianismo, la escatología se interpreta a partir de Jesucristo, el hijo de Dios. Con la encarnación y la redención universal obrada por Jesús, se inaugura el Reino de Dios.

El teólogo alemán acude a las fuentes neotestamentarias y presenta la visión de la escatología en la primitiva comunidad cristiana. Predominantemente, la escatología cristiana tiene sus cimientos doctrinales en los escritos paulinos y en la teología joánica. Detalla Bultmann que en las cartas de Pablo, la salvación realizada por Cristo se ofrece a toda la humanidad. El cristiano, mediante la gracia de Dios, realiza su existencia en la historia. La visión de la escatología de la historia en Pablo se basa en los presupuestos de su antropología cristiana.

En armonía con la escatología paulina, el autor del cuarto evangelio, el apóstol Juan, destaca que el final de la historia no acontecerá a modo de una catástrofe de proporciones universales. En términos generales, la aparición de Jesús está actualizada en el presente. Por tanto, el final escatológico, aun cuando no ha llegado a feliz término, su cumplimiento está vigente en el presente. Con más precisión, la victoria de Cristo ya está realizada en el presente, sin todavía haber llegado a su cumplimiento definitivo.

Con el final de la historia sobrevendrá la resurrección de los muertos y el dictamen final del juicio universal. Para Bultmann, no son acontecimientos en sí históricos, ya que trascienden los límites del ámbito de lo humano. En definitiva, en los escritos joánicos la salvación es el criterio para valorar la existencia individual del creyente en el contexto presente.

Esta perspectiva escatológica fue modificada ante el retraso de la 'Parusía' o la espera en la segunda venida gloriosa de Jesucristo. En vista de ese retraso, los primeros cristianos elevaron a la Iglesia a la categoría de realidad escatológica. Por medio de la Iglesia, Dios revela su designio de salvación y confiere la gracia a los creyentes mediante los sacramentos. La espera de la

salvación al final de la historia es una realidad presente y actualizada en la Iglesia misma.

Las diferencias entre estas tres interpretaciones acerca de la escatología cristiana no son tan marcadas. No obstante, cabe resaltar que tanto la teología paulina como la joánica conciben la victoria de Cristo como un hecho todavía no realizado. Mientras que la formulación escatológica de la Iglesia, tal victoria está consumada, la misma no es contraria a la espera de la 'Parusía' ni al final de la historia.

Con la hegemonía que fue adquiriendo la Iglesia, prevaleció, claro está, su discurso sobre la historia y el enfoque escatológico con respecto a las otras dos tradiciones. La pertenencia a la Iglesia incitó a los primeros cristianos a recopilar los documentos ya escritos, que recogían las tradiciones orales, especialmente, aquellos que relataban los orígenes de la Iglesia desde la fundación de los apóstoles y los hechos más relevantes en la formación y expansión de las primeras comunidades cristianas. La compilación de estos escritos típicamente históricos favoreció la configuración de la noción de 'historia universal', sin menoscabo del sentido trascendente de la historia y del gobierno de Dios y de su acción salvífica.

El concepto de 'historia universal' establece que siendo Cristo el centro de la historia, lo ocurrido con anterioridad a Él y todo lo subsiguiente a su resurrección y ascensión a los cielos, ponen de manifiesto las intenciones de Dios en el acontecer histórico. Al conjunto de intervenciones y sucesos en donde Dios actúa a favor de su pueblo y de la humanidad en general, se le denomina 'historia de la salvación'. Con la noción de 'historia de la salvación', Bultmann realiza la visión de la escatología que prevaleció en las incipientes comunidades cristianas.

Cabe destacar que Bultmann concibe la 'historia de la salvación' de forma ahistórica, esto es, las intervenciones divinas son acontecimientos trascendentes

a la historia humana. La historia humana y la historia sagrada corren paralelamente, pero no se encuentran entre sí. La 'historia de la salvación' es discontinua con respecto al pasado, ya que sólo se toma en cuenta la situación presente.

De acuerdo con unos comentarios emitidos por Joseph Ratzinger⁷⁴, Bultmann encabeza una corriente de pensamiento dentro de la teología protestante que rechaza la idea de 'historia de la salvación' y, en su lugar, propone la actualidad y vigencia del mensaje salvífico o *kerigma*⁷⁵. El mensaje salvífico posee una primacía sobre el acontecimiento histórico, ya que el anuncio kerigmático expresa en cada instante actual, la posibilidad de salvación para todos los hombres. Aún más, el mensaje salvífico conduce al hombre de una situación de alienación a la autenticidad de la existencia cristiana. Visto así, cualquier esperanza futura o acontecimiento escatológico por venir conserva su sentido teológico, pero pierde su valor y significado histórico.

Al respecto, dice Ratzinger:

"Es claro que este primado de la palabra, que puede ser siempre pronunciada como tal y convertirse, por tanto, en la correspondiente actualidad, desvaloriza, en definitiva, la idea de una línea constante y ascendente de los acontecimientos historicosalvíficos. La salvación se destemporaliza más y más y el concepto de lo escatológico queda expresamente despojado de todas las adjetivaciones temporales"⁷⁶.

⁷⁴ Ratzinger, Joseph, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona, Herder, 1985, 476 p.p.

⁷⁵ El término griego <kerigma> significa el grito del heraldo o mensajero de la ciudad. En el contexto cristiano, el <kerigma> es la predicación de los apóstoles que proclaman la fe en Jesús resucitado. El mensaje central de la predicación kerigmática dice así: "A ese Jesús que vosotros crucificasteis Dios lo ha resucitado, lo ha exaltado, lo ha hecho Señor; somos testigos de ello. Él nos envía su Espíritu. Creed en esta buena noticia y os salvaréis". Charpentier, Etienne, *Para leer el Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Navarra, 1985 (5ta edición), p. 13.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 210.

Como consecuencia de esta distinción entre la palabra contenida en el mensaje evangélico y el acontecimiento histórico, surge una ruptura entre la historiografía y la historia. La historiografía establece la conexión entre los acontecimientos de unos con otros, pero quedan neutralizados, esto es, se atiende a la forma teológica y se pierden de vista los contenidos históricos. La historia, por su parte, es reconocida como el lugar en donde acontece la palabra, pero se relega la objetividad del acontecimiento.

El posterior abandono de la idea 'historia de la salvación' - por parte de Bultmann y de sus más cercanos colaboradores -, transforma los acontecimientos históricos en sucesos insignificantes. También se desvincula la cuestión histórica de la realidad existencial. Para éstos, el cometido de la interpretación teológica es indagar sobre el problema de la actualidad del mensaje salvífico. Precisamente, Bultmann recurre a los escritos paulinos y joánicos para evidenciar la autenticidad y la vigencia de la predicación de Jesús para contrarrestar la actitud escatológica de las primeras comunidades cristianas ante el retraso de la 'Parusía'.

Ratzinger, confrontando la controversia del bando protestante, sostiene que la teología católica mantiene el vínculo entre salvación e historia. Más aún, después del Concilio Vaticano II, la teología católica ha sustituido la visión metafísica que había predominado hasta entonces por la idea de 'historia de la salvación'. Desde la perspectiva católica, la historia, no sólo sigue un progreso continuo y ascendente en la línea del tiempo, sino que el acontecimiento histórico es constituido en el fundamento de la fe cristiana.

Entendemos que estos comentarios enunciados por Ratzinger son muy significativos para poder valorar la aportación de la teología protestante en la dogmática católica. Precisamente, Ratzinger destaca que la teología católica debe reorientar su diálogo con la teología evangélica, las cuales a pesar de sus diferencias y controversias, manejan un mismo patrimonio común. Además,

frente a las corrientes teológicas actuales, la teología católica tiene que mantener una postura conciliatoria, sin tener que empeñar sus doctrinas de fe basadas en la revelación.

Sobre la controversia con Bultmann, reconocemos que Ratzinger confirma el valor de la historia como garantía de la salvación obrada por Dios. El proyecto de salvación no sólo tiene como destinatarios al género humano, sino que se va realizando en la historia de forma progresiva y continua. Los acontecimientos históricos adquieren relevancia y valor teológico en cuanto están causados por la acción de Dios.

A raíz de los comentarios expuestos por Ratzinger, hemos podido constatar un cambio de postura en Bultmann con respecto al uso de la noción de 'historia de la salvación'. Este concepto es fundamental para comprender no sólo la centralidad del mensaje de la salvación, sino para mostrar las intervenciones de Dios a lo largo de la historia. De esta forma, el sentido y el valor de la historia trasciende los límites y contornos de las acciones humanas.

No es nuestro interés tratar de reivindicar el pensamiento de Bultmann ante la crítica del teólogo católico. No obstante, reconocemos que esta visión trascendente de la escatología cristiana no pone en duda la acción de Dios en el marco de la historia; simplemente, neutraliza los contenidos históricos para interpretar el sentido teológico y el valor del mensaje salvífico en las circunstancias actuales.

Aun cuando Bultmann no se refiere al *καίρὸς* de forma directa, su inclusión en esta parte de nuestro estudio está debidamente justificado. En gran parte, reconocemos su vastísima contribución a la reflexión teológica del siglo XX, sobre todo, al incorporar la noción de 'historia de la salvación'. De hecho, su concepción de la historia, siguiendo las pautas de la teología protestante, nos llevarán a comprender los aspectos teóricos y doctrinales de la filosofía de la historia en Paul Tillich.

En combinación con los planteamientos que defienden los presupuestos teóricos y doctrinales de la concepción trascendental de la escatología de la historia, Bultmann alude a otra corriente escatológica, que se caracteriza por interpretar el sentido de la historia desde una perspectiva secularista. Contrario a lo establecido en la primera visión escatológica, esta segunda corriente descarta cualquier referencia a las intervenciones de Dios. Esta vez, se sustituye la Providencia de Dios por una fuerza inmanente que dirige ordenadamente la historia conforme a un plan que traza el itinerario que conduce a la realización plena de la existencia del ser humano y el desarrollo de la naturaleza. Entre algunos de los exponentes mencionados que defienden la perspectiva secularista se encuentran Kant⁷⁷, Hegel⁷⁸, Marx⁷⁹ y Comte⁸⁰.

La corriente secularista de la historia se desarrolló en un contexto que coincidió con el optimismo científico del 'progresismo'. Este movimiento inspirado por la Ilustración del siglo XIX, privilegiaba a la razón humana como facultad rectora del quehacer humano y como prueba de sus logrados alcances en los campos científicos y tecnológicos. Otro pensador que sostuvo el secularismo escatológico lo fue Voltaire, quien apostó a que el progreso de la historia culminará con una humanidad más feliz.

⁷⁷ La concepción histórica de Kant supone una visión moral de lo que acontece en el mundo. La finalidad de la historia es la implantación del Reino de Dios, pero no entendido como una realidad trascendente, sino como inmanente al mundo y se manifiesta en el orden moral.

⁷⁸ La concepción de Hegel sustituye la providencia de Dios por el despliegue del espíritu. (Aludiremos a Hegel y a su comprensión de la Filosofía de la Historia en el Capítulo III).

⁷⁹ Marx reemplaza la dialéctica hegeliana y los presupuestos del cristianismo. El materialismo histórico trastoca la teleología de la historia por la conquista de la libertad del ser humano, propone la derogación de la explotación del hombre en la sociedad capitalista y en el establecimiento de una sociedad libre de clases.

⁸⁰ Con su positivismo este pensador rechazaba todo discurso teológico o metafísico, ya que se amparaba en los hechos positivos. El positivismo es el optimismo en el progreso de la historia que conducirá a la humanidad a la salvación. Pretendió sustituir la religión cristiana por una religión natural.

Ciertamente, la ruptura con la trascendencia de la historia unida al optimismo en el progreso contribuyeron a una desvalorización de la historia. Bultmann menciona que un propulsor de una concepción pesimista lo fue Jacob Burkhardt. Éste destacó la maldad inherente a la condición del ser humano, y, por tal razón, el destino que persigue la humanidad es la desgracia. El progreso científico y el adelanto tecnológico, más que promover la convivencia pacífica de los seres humanos en la sociedad, han generado las guerras y la destrucción de la humanidad.

Estas distintas concepciones acerca de la historia condujeron al relativismo histórico. A pesar de esta fuerte tendencia, la fundamentación y la validez de la historia como disciplina científica no fueron alterados ni desvirtuados. Al contrario, se mantuvo íntegra la legitimidad de la historia.

A la par con el relativismo histórico, el 'historicismo' alcanzó notoriedad. El 'historicismo' hace una interpretación de la historia de forma análoga a los hechos que se describen en la naturaleza por las distintas ciencias empíricas. Supuso, además, el intento de descubrir las leyes que rigen en todo acontecimiento y suceso histórico. De acuerdo con Bultmann, el 'historicismo' provocó la ruptura de la unidad de la historia y la pérdida del sentido de la historia.

En contraste con estos cambios de paradigmas en la comprensión de la historia, Bultmann defiende la visión escatológica de la historia. La historia se encamina hacia su plenitud independientemente de si el acento se coloca en el sentido inmanente o en el sentido trascendente. Mientras la visión inmanentista privilegia las decisiones y acciones libres de los hombres, la formulación trascendente es producto de un designio de Dios.

Tomando en cuenta la crítica de Ratzinger, cabe destacar que en el fondo de esta concepción bultmanniana un dato esencial es el vínculo de las nociones de 'historia' y de 'escatología'. Entre los rasgos comunes a ambas nociones,

destaca la centralidad de la persona humana en la historia; y, por otra parte, está el progreso humano destinado al desenlace final conforme al plan de salvación instaurado por Dios.

A propósito de la escatología propuesta por Bultmann, comenta Jürgen Moltmann⁸¹ que la misma es una afirmación del 'instante eterno'. Esta concepción escatológica, marcadamente antropológica, está basada en una interpretación existencialista de los textos bíblicos. Ante todo, la escatología es una forma de concienciar a los seres humanos sobre el carácter último y radical de este instante escatológico.

Específicamente, podemos constatar que es en la revelación cristiana, donde Dios se acerca a los seres humanos para mostrar su designio salvífico y suscitar en ellos una postura coherente y una acción decisiva frente a lo inminente de estas últimas cosas. En esta visión escatológica, el presente se torna en el momento cualificado para el obrar del cristiano en el mundo.

Sobre esta doctrina bultmanniana, dice Moltmann:

“La escatología existencial no trata acerca del final futuro del mundo, sino de la ‘desmundanización’ (Entweltlichung) actual de la existencia humana”⁸².

Visto así, la escatología de Bultmann más que tratarse acerca del fin del mundo o de la historia, orienta a todo ser humano para que adopte, en sus circunstancias existenciales actuales, una manera de vivir exigida por el contenido del mensaje salvífico de Dios. El final de las cosas será un hecho que ocurrirá como algo inminente (un *καίρὸς* venidero), pero ello no supone que será un acontecimiento temporal que pueda fijarse en el calendario. En otras

⁸¹ Moltmann, Jürgen, *La venida de Dios. Escatología Cristiana*. Sígueme, Salamanca, 2004, 446 p.p.

⁸² *Ibíd*em, p. 44

palabras, el instante escatológico se sitúa estando fuera del tiempo y de la historia.

Ante esto, todo ser humano, además de estar situado en el mundo en un momento histórico dado, debe ser consciente de que su forma de proceder, más allá de una espera por el desenvolvimiento de lo que acontecerá en el futuro, se atempera a las condiciones de vida actuales exigidas por Dios. Sobre todo, el cristiano tiene ante sí el desafío, de que su presente existencial, es un momento decisivo para su destino último y definitivo. El vivir en este instante escatológico compromete a todo hombre, sobre todo al creyente, a vivir auténticamente según el mandato divino.

Añade Moltmann:

“La escatología de Bultmann es ‘de presente’ no en el sentido temporal, sino en el sentido eterno, y, por eso no puede completarse en absoluto con una ‘escatología de futuro’”⁸³.

Siguiendo la descripción que hace Moltmann, inquirir sobre el sentido de la historia sólo es posible cuando se apela al existir actual de cada hombre. En sus decisiones cotidianas, el cristiano tanto se hace responsable de sí mismo así como también hace presente el instante escatológico en la historia.

Ciertamente, es de notar que aguardar por el instante escatológico presente en la historia es una manera de reconocer un *καίρὸς* que ha sido revelado por Dios. A tono con lo reseñado, podemos afirmar que la escatología bultmanniana no sólo niega cualquier referencia en clave futurista, sino que rechaza las interpretaciones apocalípticas. En definitiva, la escatología de Bultmann transpone el instante eterno de la historia y del mundo al ser individual de cada cristiano. La historia no puede concebirse de forma independiente al existir de los individuos que la conforman.

⁸³ Ibídem, p. 44

El planteamiento de Bultmann postula una valoración del modo de obrar del hombre y, en particular, del creyente para asumir las exigencias que han sido transmitidas por Dios a través de los datos revelados. La historia adquiere sentido escatológico, no por ella misma, sino por el modo de vivir que asumen los seres humanos acorde con los postulados de la vida cristiana. Damos por hecho que Bultmann no niega la historia, sólo le da valor escatológico al contenido de lo manifestado por Dios. El mensaje salvífico no está situado en unas coordenadas temporales e históricas definidas. Los seres humanos son quienes hacen realidad el hecho histórico. Aunque explícitamente no lo afirma, Bultmann propone una escatología que está influenciada por un *καίρὸς* decisivo que principia el *ethos* cristiano.

Consideramos que el estudio crítico de Bultmann es fundamental para entender y analizar las diferentes tendencias que han prevalecido en la investigación histórica. Particularmente, nos resulta muy sugerente su visión escatológica de la historia desde la perspectiva cristiana. Esta perspectiva de la historia le lleva a acuñar la noción de 'historia de la salvación' para entender la acción de Dios en el contexto de la historia de la humanidad. Tiempo después, como ya pudimos constatar al comentar a J. Ratzinger, Bultmann abandonó este concepto y modificó su interpretación de la visión escatológica de la historia.

Esta presentación de la doctrina de Bultmann es significativa para considerar críticamente la postura asumida por Paul Tillich. Al igual que Bultmann, Tillich concibe la historia desde la perspectiva escatológica cristiana pero centrada en la noción del *καίρὸς*.

*6.6. La noción de historia en Oscar Cullmann*⁸⁴

⁸⁴ Cullmann, Oscar, *Cristo y el Tiempo*. Editorial Estela, Barcelona, 1968.

La tesis bultmanniana en la que introduce la noción de 'historia de la salvación' para demostrar el cambio en la mentalidad de los primeros creyentes ante la demora de la Parusía encontró oposición y generó controversia por parte de su correligionario Oscar Cullmann. Ambos teólogos protestantes emplean la noción de 'historia de la salvación', aunque con significados distintos, para explicar el sentido último de la historia y su comprensión definitiva a la luz del acontecimiento central de la fe cristiana: la encarnación del Hijo de Dios.

Como es obvio, Oscar Cullmann emprende la tarea de fundamentar su concepción acerca de la 'historia de la salvación' acudiendo a las fórmulas doctrinales y confesionales de la primitiva comunidad cristiana. Desde las páginas iniciales de su libro titulado *Cristo y el Tiempo*, que vio la luz pública en el año 1946, Cullmann pone de manifiesto sus diferencias con respecto a los planteamientos de R. Bultmann, a propósito de la noción de 'historia de la salvación'.

Consideramos que la aportación de ambos teólogos a la noción de 'historia de la salvación' reviste mucha importancia. En primer lugar, es una noción que ha sido formulada por el protestantismo para explicar el sentido escatológico de la historia en base a los escritos bíblicos. En segundo lugar, Tillich critica el uso de la noción de 'historia de la salvación', ya que la calificaba de ambigua; y, en su lugar, emplea la noción del 'reino de Dios como manifestación en la historia'. Paul Tillich establece el símbolo del 'reino de Dios' para una exposición sistemática de una filosofía de la historia basada en el *καίρως*. Dicha aportación también nos permitirá, ulteriormente, establecer un análisis crítico sobre el alcance de esta noción en el terreno de la teología católica actual.

Cullmann emplea el término 'historia de la salvación' para presentar la tensión existente entre el presente y el futuro, específicamente, lo ya cumplido en el tiempo y lo que falta todavía por completarse. De antemano, indicamos

que la noción de 'historia de la salvación' está intrínsecamente ligada al tiempo en el sentido del *καίρῳ*. Entrando en más detalles, la 'historia de la salvación' sugiere un corte vertical en la línea del tiempo en el que se destaca una acción decisiva de parte de Dios para mostrar a la humanidad su oferta de salvación.

Para Cullmann, es un hecho irrefutable que la dimensión escatológica de la historia se asienta en el tiempo. Por consiguiente, la venida definitiva de Cristo acontecerá, al igual que en su encarnación, como un hecho que se consumará en el tiempo, produciendo una escisión decisiva en la línea del tiempo. Sin esta referencia al tiempo, la escatología no tendría sentido alguno.

Para la mentalidad cristiana, el tiempo posee una estructura rectilínea, en cuyo centro se sitúa la encarnación de Jesús, el Hijo de Dios. Este acontecimiento central se convierte, además, en el criterio por excelencia para juzgar lo ocurrido con anterioridad a Cristo y lo que sucede actualmente y sucederá con posterioridad a él. Todo aquello que precede a este único centro es un hecho pasado. Mientras que lo que sucede en el presente, junto con lo que acontecerá en el porvenir, supone el futuro. Esta fundamental división constituye la trama intrínseca de la 'historia de la salvación'.

En la reflexión cristiana, el tiempo posee dos dimensiones que concuerdan la una con la otra. Por un lado, está la dimensión histórica, la cual se establece a partir de la división de los momentos vinculados al centro de la línea temporal. Por otro lado, está la dimensión teológica, donde el centro, en razón de su preeminencia, se erige como el criterio universal para juzgar los momentos del tiempo en los que se inscribe la 'historia de la salvación'.

Esta concepción del tiempo bíblico posee una unidad de sentido, ya que integra ambas dimensiones. Tanto es así, que los acontecimientos ligados al pasado como aquellos que están por venir, no están de ninguna forma aislados, sino que son valorados e interpretados a partir de su centro.

Aunque la aparición de Jesús es un hecho histórico innegable, Cullmann sostiene que, a pesar de ello, el problema sobre su historicidad y la preeminencia histórica de su existencia radica en que los historiadores modernos no concuerdan, unánimemente, en reconocer el carácter central de la Encarnación de Cristo en la historia. Ante todo, es el hecho fundamental de la revelación cristiana, por consiguiente, es un conocimiento que requiere de una aceptación basada en la fe. En parte, los historiadores modernos le restan valor al carácter teológico de la historia, ya que no disponen de la metodología apropiada para aplicarla en la investigación histórica.

La concepción cristocéntrica de la historia condujo a la primera comunidad cristiana a confesar por una parte, que la acción de Dios se desarrolla continua y de forma ascendente en el ámbito de la historia. Por otra parte, afirmaban también que las intervenciones de Dios a favor de la humanidad no se dieron sólo en el principio, a partir de la creación, sino que Dios se manifiesta y se manifestará igualmente al final de todo.

Partiendo de estos apuntes, Cullmann destaca la idea de la unidad entre el tiempo cristocéntrico y la historia general. Tanto el tiempo cristiano como la historia en general están de tal manera trabadas entre sí que comprenden los momentos en los que Dios interviene en la historia para revelar su plan de salvación. Uno de los momentos salvíficos es el de *καίρῳ*, el cual analiza Cullmann, desde la fe de las primeras comunidades cristianas y en los escritos neotestamentarios.

Cónsono con esa idea, deduce también que la línea del tiempo es real con respecto a Cristo Jesús. El tiempo, así entendido, no es una realidad contraria a Dios. Propiamente, el tiempo es el medio por el cual Dios interviene de forma continua y progresiva en el acontecer humano y encauza a la historia hacia su plenitud.

Sostiene Cullmann, al respecto de lo dicho:

“En el pensamiento bíblico, la historia de la salvación y el tiempo concebidos de este modo están, por así decirlo, destinados a encontrarse”⁸⁵.

En los primeros siglos del cristianismo, los creyentes no dudaron en admitir la realidad del tiempo. No obstante, esta realidad no es absoluta, ya que estaba subordinada a la noción de ‘historia de la salvación’. La realidad del tiempo queda asegurada por la ‘historia de la salvación’.

Sobre este punto que versa acerca de la realidad del tiempo y su dependencia de la ‘historia de la salvación’, lo emparentamos con los argumentos de Bultmann, para quien la noción de ‘historia de la salvación’ fue un paliativo ante la demora de la Parusía y una alternativa ante la decepción de los creyentes por el retraso de ese evento. Para Cullmann, el fundamento de la ‘historia de la salvación’ está en Jesucristo. La ‘historia de la salvación’ se desdobra en la línea del tiempo, desde cuyo centro se manifiesta y resplandece la victoria de Cristo. Por lo tanto, ante la expectativa del final de los tiempos, los primeros cristianos ya albergaban la certeza del triunfo definitivo de Cristo.

Hacemos énfasis, particularmente, en lo que apunta Cullmann a propósito de lo que comprende la noción de ‘historia de la salvación’. La ‘historia de la salvación’ toda ella se dice en referencia a Cristo, por tanto, la cuestión acerca de la Parusía o del fin de los tiempos está ya anticipada por la victoria de Cristo. Efectivamente, con Cristo todos los hombres participan de ese tiempo que se manifestará definitivamente en la Parusía.

Esto contrasta con la explicación ofrecida por Bultmann acerca del retraso de la Parusía en las primeras comunidades cristianas. De acuerdo con esta valoración escatológica de Cullmann, entendemos que la misma está cimentada en los escritos joánicos en los cuales se destaca el triunfo de Cristo como una realidad vigente en el tiempo hasta su manifestación última.

⁸⁵ Ibídem, p. 41

La perspectiva histórica de la escatología cristiana valora los acontecimientos finales no en espera de lo que vaya a acaecer, sino en razón de Jesucristo mismo. El final de los tiempos marca una tensión a partir de la aparición de Jesús y de su obra redentora. Se espera que el desenlace de la historia se cumpla con la victoria de Cristo.

En el despliegue del tiempo, Dios ejerce su gobierno y soberanía sobre el mundo y el universo entero, de tal manera, que la obra de la salvación llega a su término y se manifestará plenamente al final del tiempo. Con esta afirmación, Cullmann señala que toda la línea, y no sólo su centro, hace referencia a Cristo. Todos los acontecimientos pasados y futuros están en conexión con Cristo, quien es la plenitud del tiempo y de la historia. La línea del tiempo que marca la 'historia de la salvación' es la línea de Cristo no expresada de forma parcial, sino de forma real y total.

Ampliando lo dicho, cada acontecimiento pasado, presente o futuro está en respectividad formal e intrínseca con Jesucristo. Por consiguiente, la interpretación de los mismos acontecimientos se hace a la luz de Jesucristo. Los acontecimientos pasados, aquellos que se remontan desde los orígenes de la creación hasta la formación del pueblo de Israel, están incluidos en el tiempo e integran la 'historia de la salvación'. A su vez, la primera comunidad cristiana interpretó los textos bíblicos veterotestamentarios como una preparación a la venida de Cristo.

De forma análoga a los eventos pretéritos en la línea del tiempo, el porvenir o lo referente en materia de escatología se juzga a partir de lo manifestado por Dios en Cristo. Cada suceso que viene del futuro, incluso la llegada del fin de los tiempos, adquiere su sentido y será interpretado y valorado en razón de la presencia de Cristo en la historia. La escatología comprende, además de la Parusía, el advenimiento del Reino de Dios y la resurrección de los cuerpos, eventos escatológicos, que tendrán lugar en el tiempo.

Sobre este particular, es propio resaltar otra diferencia entre Bultmann y Cullmann, pues para el último, los eventos que acontecerán al final de los tiempos alcanzarán a manifestarse en la historia. En Bultmann, la escatología es trascendente a la historia, ya que depende enteramente de la sabiduría y voluntad de Dios.

También, el periodo presente está en la línea temporal, sin embargo, posee una singularidad propia, puesto que destaca la presencia de la Iglesia en el mundo. A esa concreción del presente se le denomina 'el tiempo de la Iglesia'. La Iglesia es una realidad espiritual, en virtud de la cual, se le conoce como el cuerpo visible de Cristo resucitado. La Iglesia es la continuadora de las gestas en donde Dios interviene en la 'historia de la salvación'.

El tiempo presente en la línea de Cristo se hace palmario por la misión esencial de la Iglesia de proclamar el evangelio. Es el periodo intermedio que dura entre la resurrección y la venida de su Reino. Sobre esta materia, Cullmann establece que el advenimiento del Reino de Dios acontecerá cuando el anuncio del evangelio haya sido proclamado a todas las naciones y se realice conforme al plan trazado por Dios. Por tanto, no es objeto de cálculo ni de las expectativas humanas.

A modo de recapitulación, la visión escatológica de la historia expuesta por Cullmann destaca que el sentido de la historia tiene sus cimientos en el carácter central que reviste la encarnación de Jesucristo, no sólo como un hecho histórico sin parangón alguno en lo que suele denominarse la historia general, sino en cuanto manifiesta la plenitud de la intervención de Dios en el tiempo. A su vez, resalta que las otras intervenciones divinas todas ellas encuentran en Cristo su vértice.

La consumación de la historia, al igual que las otras intervenciones de Dios, ocurrirá como un evento dado en el tiempo. Estos planteamientos escatológicos de Cullmann generaron polémicas dentro del sector protestante,

particularmente, con los del bando de Bultmann. Sin embargo, su propuesta escatológica es más afín con los presupuestos doctrinales de la teología católica.

Esta postura de Cullmann está enfrentada con la propuesta teológica de Bultmann, para quien este concepto clave para comprender el mensaje salvífico de Dios, se distingue por ser ahistórico, ya que es trascendente a la historia misma. Cullmann replica que la 'historia de la salvación' concurre en la línea del tiempo y se realiza de forma progresiva y continua en la historia universal.

La historia universal, entendida como historia humana, está penetrada desde el comienzo hasta el final por la acción salvadora de Dios. Por eso, el sentido de la historia se ilumina desde el misterio de fe de la encarnación de Jesucristo, la manifestación central de Dios en la historia.

De acuerdo con Jürgen Moltmann⁸⁶, la concepción escatológica de Cullmann ha sido la más difundida y, a nuestro modo de ver, la que ha alcanzado mayor reconocimiento, puesto que afirma que la historia salvífica se fundamenta y concuerda por el modelo lineal del tiempo. Tampoco el dar como supuesto la continuidad del tiempo no desmantela la expectativa futura. Por el contrario, anima a la esperanza ante lo que será la victoria final de Dios y el desenlace de todo lo creado.

Señala, además, que esta doctrina propuesta por Cullmann surge como reacción a otras dos tendencias escatológicas que dominaron el debate teológico de principios del siglo XX: por una parte, confronta a la denominada 'escatología consecuente' de Albert Schweitzer y, por otra parte, se opone a la tesis bultmanniana. La 'escatología consecuente' - también fue defendida por Karl Barth y Paul Althaus -, considera que el final de los tiempos será un evento trascendente, es decir, no es algo que pueda acontecer ni experimentarse en la historia ni en el tiempo, pues está cualificado por la eternidad.

⁸⁶ Op. cit. Moltmann, J., *La Venida de Dios. Escatología Cristiana*. p. 32 - 35

Básicamente, Cullmann establece que con Jesucristo quedó instaurada una nueva era en el tiempo, la cual dado su carácter único y significativo, produce una radical división en el tiempo y marca definitivamente el sentido último de la historia. Esta novedad representa el *kairos* central en la historia sagrada, donde Dios muestra su plan de salvación a través del misterio de la encarnación de Jesucristo. Ciertamente, con esa llegada se inaugura la 'plenitud de los tiempos'.

La era actual, ese segmento de tiempo que transcurre desde la subida de Jesucristo a los cielos hasta lo que será su posterior venida, se designa como el 'tiempo de la Iglesia'. Este último tiempo, al igual que los otros tiempos ya pasados y el presente, pertenecen al conjunto de los hechos salvíficos que conforman la 'historia de la salvación'. Todo lo que ocurre en esta última etapa está regido por el gobierno providencial de Dios.

Con este acontecimiento kairológico central, el tiempo se ha cumplido de forma definitiva, pero el mismo todavía no ha concluido ni se ha consumado completamente. Ante lo dicho, se puede observar que la escatología de Cullmann es una propuesta teológica que pone en una tensión dinámica la existencia del creyente entre el 'ahora ya' y el 'todavía no'.

Describiendo lo que son las fuentes teóricas y las bases conceptuales de la noción de 'historia de la salvación que emplea Cullmann, añade Moltmann:

"La concepción fundamental del Cullmann es la teología de la historia de la salvación, una teología que se encontraba ya muy difundida en el siglo XIX y que hunde sus raíces en la teología profética del siglo XVII. Por eso, el centro de la teología de Cullmann se halla la conexión entre la profecía y la historia"⁸⁷.

Sobre este particular, Cullmann sostiene que todo lo revelado por Dios no queda al margen de la historia. Más aún, esa palabra pronunciada por Dios y que

⁸⁷ Ibídem, p. 34.

fue anunciada antiguamente en forma de promesas, Dios mismo la cumple y la realiza plenamente en la historia. El anuncio profético que emite Dios a su pueblo acerca de una futura acción suya o ya sea para afianzar la alianza con su pueblo es indicativo de la presencia dentro de la historia. De hecho, es en la revelación cristiana donde se muestra la íntima unidad entre la profecía (promesa de Dios) y la acción de Dios a favor de la humanidad.

Moltmann rechaza, por una parte, esta doctrina escatológica de Cullmann, ya que da por supuesto la cosmovisión lineal del tiempo. Aún más, niega que esta concepción lineal esté fundamentada en los escritos bíblicos, sobre todo, en los pertenecientes al Nuevo Testamento. Afirma Moltmann que esta concepción del tiempo está basada en el modelo que han diseñado las ciencias modernas y, que particularmente, se halla en la física aristotélica.

Por otra parte, Moltmann le critica a Cullmann su postura frente al esperado 'último día', el cual es un evento previsible ya que se manifestará en el tiempo. En este sentido, señala que la teología de la historia de Cullmann destruye la escatología cristiana, puesto que la somete al '*chronos*', es decir, al denominado 'tiempo físico'.

Al respecto de esta valoración que pronuncia Moltmann sobre la escatología de Cullmann, podemos constatar que esta concepción lineal del tiempo no es producto de lo enunciado de las ciencias modernas. Esta concepción del tiempo que transcurre de forma análoga a una línea recta, es la distinción que representa la particularidad del cristianismo frente a la concepción cíclica formulada por los griegos. En su obra Cullmann no elabora como tal una teoría acerca del tiempo ni menos aún recurre a los postulados de la física actual para sugerir una concepción lineal del tiempo. Más bien, su objetivo es legitimar la noción 'historia de la salvación' y hacerla coincidir con la realidad del tiempo.

Fuera ya de este debate teológico, en su magistral estudio, Cullmann presenta unos datos basados en los escritos bíblicos, particularmente, en los libros del Nuevo Testamento, donde demuestra la importancia del tiempo en la temprana reflexión cristiana. Precisamente, es en este contexto histórico donde se emplea la noción del *καίρως* para destacar aquellos momentos en la historia en los que Dios interviene para salvar a la humanidad. Ha sido en razón de estas referencias al *καίρως* y la importancia de esta noción tanto en la tradición bíblica como en las primeras comunidades cristianas que hemos citado a Cullmann y, en cierta manera, aprovechamos sus investigaciones para compararlas con los planteamientos esbozados por Paul Tillich.

Para no parcializar el discurso a la sola posición de los eminentes teólogos protestantes, es propicio establecer una adecuada crítica y una justa valoración del sentido de la historia y de su trascendencia con respecto a la persona de Jesucristo, y sin que esto suponga el desviarnos de nuestros lineamientos, exponemos las líneas generales de la doctrina católica a propósito de la visión escatológica de la historia.

6.7. La escatología de la historia desde la perspectiva de la teología católica: Hans Urs Von Balthasar

En el fecundo terreno de la teología católica, uno de los exponentes más renombrados, cuya influencia domina la segunda mitad del siglo XX, lo fue el teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar. Como acabamos de dilucidar, un problema de fondo en la teología de la pasada centuria fue conciliar el concepto de 'historia de la salvación' con la interpretación escatológica de la historia.

En medio de esta polémica, Von Balthasar propone, si no una solución, al menos intenta proponer unas claras vertientes para darle una salida a esta cuestión fundamental. Para el teólogo suizo, y, coincidiendo con las

investigaciones de Cullmann, la 'historia de la salvación' se fundamenta en la persona de Jesucristo, en cuya naturaleza coexisten lo humano y lo divino. Por consiguiente, 'historia de la salvación' e historia universal adquieren su intrínseca unidad en Jesucristo.

En uno de sus célebres libros titulado *Teología de la Esperanza*⁸⁸, Von Balthasar resalta que en la historia intervienen dos sujetos: en primer lugar, está el sujeto humano, quien a través de sus proezas concretas contribuye a especificar el sentido y la comprensión del hecho histórico. Esta perspectiva netamente humana es una limitada, ya que el hombre en su carácter individual, no puede alcanzar a comprender suficiente y totalmente el sentido de la historia. Pero la humanidad, ese rasgo universal de lo humano, y que está representado en cada individuo, se eleva de su individualidad a la categoría de sujeto universal. Desde ese nivel universal, cada evento histórico se comprende y valora dentro del conjunto en general.

En segundo lugar, junto al sujeto humano, lo divino se hace presente e interviene en la historia, produciendo una novedad que le confiere un significado mucho más pleno a la historia. En Cristo, lo divino asume ontológicamente la humanidad de Jesús de Nazaret, convirtiendo el hecho de su encarnación en el acontecimiento central de la historia y a su misión redentora en el criterio para juzgar los acontecimientos históricos en general.

Observamos que Balthasar concibe unitariamente la historia. En el contexto unitario de la historia intervienen tanto los seres humanos mediante sus acciones libres, así como Dios en el ejercicio de su providencia soberana. Como tal, no hay un sesgo en el plano de la historia entre lo trascendente y lo inmanente. El enlace que favorece la integración de lo divino y lo humano es el tiempo. El tiempo, visto desde la fe en Jesucristo, se determina por la disposición

⁸⁸ Urs Von Balthasar, Hans, *Teología de la Esperanza*. Guardarrama, Madrid, 1964 (2da edición), 164 p.p.

de lo humano en acoger lo que proviene de Dios en beneficio de la humanidad entera.

Al respecto, afirma el teólogo católico:

“La receptibilidad para todo lo que viene del Padre es lo que para el Hijo se llama el tiempo en su forma de existir como creatura y funda la temporalidad”⁸⁹.

Esta disposición de acoger lo que proviene de Dios, por una parte constituye la máxima expresión del favor de Dios por la humanidad; por otra parte, el tiempo adquiere su sentido pleno a partir de ese acto de Cristo. Con Cristo se funda el tiempo real. El tiempo real, tal y como lo plantea Balthasar, no es descrito a semejanza de un fenómeno natural, sino que adquiere un significado totalmente teológico, mejor aún, cristológico, pues se entiende como el encuentro de Dios con el hombre por medio de Jesucristo. Asimismo, tomando este criterio de fe, el tiempo se califica de irreal cuando lo humano descarta las intervenciones de Dios ante la presencia del pecado en el mundo.

El tiempo cristológico es de carácter irrepetible y universal. Específicamente, cada modalidad temporal recibe de Cristo la plenitud de su contenido, forma y significado. Lo obrado por Jesús es un hecho *sui generis* en razón de su acción redentora, pues, a través de ella, favoreció a toda la humanidad. Por la encarnación de Cristo, las acciones humanas y el destino de los pueblos son juzgados y comprendidos desde ese acontecimiento salvífico. Por lo tanto, la unidad de la historia queda conformada intrínsecamente en Cristo.

Siendo el tiempo de Cristo el fundamento de la unidad de la historia, Balthasar emplea la noción de ‘historia de la salvación’ para referirse al conjunto de acontecimientos, a partir de los cuales, Dios renueva y prepara la eterna alianza con la humanidad. En esto no hay mayor diferencia con respecto a lo formulado por los teólogos protestantes ya tratados.

⁸⁹ Ibídem, p. 41

No obstante, Balthasar pone especial énfasis en el sometimiento de Cristo a la historia. Tal sometimiento se interpreta de dos formas: la primera reconoce que la aparición de Cristo marca un hito central en la historia, en cuanto a que todo lo que acontece está referido a su centro. Como segunda interpretación, establece que todo cuanto ha sido creado por Dios, desde sus orígenes hasta su consumación, es propiedad de Dios. O sea, Dios es el ser de todas las cosas por él creadas.

Otro punto a destacar en la exposición del teólogo suizo es que la historia sagrada es un ámbito específico dentro de la amplitud de la historia en general. No son ámbitos extraños que se repelen entre sí. Tan emparentados están que ambas historias siguen un mismo derrotero y se encaminan hacia un destino común, en donde toda la humanidad, creyentes y paganos, formarán una comunidad escatológica de salvación.

Para Von Balthasar, la historia es el contexto común, tanto de la acción divina como de la humana. En sus constantes intervenciones, Dios se hace presente en la actualidad del mundo por medio de la gracia para gobernarlo en cooperación con los seres humanos. Dios vierte su gracia, sobre todo, en los creyentes para que éstos respondan de acuerdo a su voluntad en las diversas situaciones históricas que enfrentan. Este tipo de auxilio divino no es contrario al ser humano, ya que no le priva del ejercicio de su voluntad libre.

La gracia que Dios comunica al ser humano es la que dirige la historia hacia su consumación final. La gracia, en cuanto a su origen, es una efusión trascendental, pero sin embargo, es eminentemente histórica. Ante esto, ningún hecho histórico, ya sea pasado o venidero, queda excluido de la multiforme distribución de la gracia de Dios. De ahí, que la actitud determinada por la previsión escatológica se basa en esa garantía de la gracia que está presente en las intervenciones de Dios.

A partir de la unidad entre lo divino y lo humano en el tiempo, Balthasar infiere la simultaneidad entre la temporalidad y la eternidad. De la presencia de Cristo en el tiempo se demuestra, por un lado, la soberanía de Dios en el mundo y, por otro lado, lo eterno está presente en el tiempo. Precisamente, es la presencia de lo eterno en el tiempo lo que le confiere sentido y plenitud a la historia y a todo acto humano.

Con la intervención de Dios en la historia, la creación entera y las criaturas todas son elevadas a la vida eterna. El acceso a la eternidad le concede al ser humano la distinción de ser hijo de Dios y, por consiguiente, participar de su misma vida divina. Referido a la criaturas existentes, lo eterno no substituye ni altera la esencia del mundo. Por ello, la teología de la historia que propone Balthasar concibe la historia desde una perspectiva imanentista.

La mención del tema de la eternidad asociado al tiempo es uno de los problemas que atenderemos en el estudio del quinto capítulo, sobre todo, los analizaremos desde la perspectiva teológica cristiana. Por lo pronto, adelantamos que la eternidad es el destino último al que tiende el final de la historia.

Apunta Von Balthasar que Dios se sirve de este escenario histórico y de la coincidencia de ambos tiempos, el divino y el humano, para mostrar el destino último de las cosas y para validar su plan salvífico universal. Esta coincidencia de ambos es un postulado que se fundamenta en el acontecimiento central de la encarnación de Cristo.

Salvaguardando las diferencias entre la teología protestante y la católica, encontramos que Balthasar coincide con O. Cullmann en varios puntos doctrinales referentes a la visión escatológica de la historia. El primer aspecto a destacar, común a ambos teólogos, es el fundamentar la interpretación de la escatología de la historia en la temporalidad: el tiempo es real con respecto a Cristo.

Aún más, para ambos pensadores cristianos, el tiempo se concibe como el contexto de las intervenciones de Dios en la historia. Tan es así, que mientras en Cullmann el concepto del tiempo estaba subordinado al de 'historia de la salvación', en la teología de Balthasar el tiempo real, que se funda en Cristo, es el que plenifica y da sentido a toda la historia.

Como segundo punto, ambos afirman la simultaneidad entre la historia de la salvación y el tiempo. En Balthasar, la noción de 'historia de la salvación', si bien comprende las acciones en las que Dios interviene, queda circunscrita al ámbito de la historia en general. En otras palabras, la 'historia de la salvación' no es un ámbito separado ni distinto al de la historia en general.

Destacando, al menos una notable diferencia entre ambos, mencionamos que Cullmann pone el énfasis en la noción de 'historia de la salvación' sobre la del tiempo. Balthasar, por su parte, acentúa el valor primario del tiempo de Cristo en la comprensión general de la historia. Como pudimos constatar, el tiempo cristológico es el que integra lo divino y lo humano en la unidad de la historia.

Haciendo una breve referencia a R. Bultmann, observamos una marcada diferencia entre sus posturas con las del teólogo católico; pues, para Bultmann la visión escatológica es una trascendente al tiempo, mientras que Balthasar no establece una distinción radical entre el tiempo y a la historia. Ante esto, Balthasar insiste en su concepción unitaria de la historia, sin poner en menoscabo las intervenciones de Dios y la participación de los seres humanos en la realización de la historia.

Sin temor a contradecirnos ni falsear la teología de Von Balthasar, entendemos que la distinción entre lo trascendente y lo inmanente en la escatología de la historia no son un problema en la concepción escatológica de Von Balthasar. La historia es la unidad entre lo divino y lo humano en virtud de la encarnación de Jesucristo. Esa unidad intrínseca y constitutiva no profana lo

divino ni trastoca el orden de lo humano. De esa forma, la salvación obrada por Dios, además de ser iniciativa suya, se va realizando plenamente en la historia.

Con esta previa exposición, nuestro intento no ha sido resolver problema teológico alguno, más bien, hemos querido presentar las diversas tendencias tanto filosóficas y teológicas, desarrolladas en el contexto histórico del siglo XX, para justipreciar el proyecto intelectual de Paul Tillich de establecer una filosofía de la historia en base a la noción del *καίρὸς*.

Trayendo un comentario final sobre la perspectiva católica acerca de la historia, de acuerdo con Ricardo Ferrara⁹⁰, para la teología católica, al igual que para la protestante, la encarnación de Jesucristo en el tiempo es el centro y la plenitud de la visión cristiana de la historia. Jesucristo asume en su naturaleza divina y humana la dimensión temporal y entra en la historia. Esta valoración del misterio de la encarnación no está cargada de elementos estrictamente teológicos. La vida y la obra de Jesús es un acontecimiento histórico, no sólo por haber ocurrido en el pasado, sino por evidenciarse como un acontecimiento público.

Con Cristo, el tiempo y la historia alcanzan su plenitud total. El sentido pleno que adquiere la historia a la luz de la encarnación del Hijo de Dios no se reduce o limita a éste, sino que Dios está presente en la historia. Esta presencia de Dios es el criterio trascendente para medir el curso del tiempo y el sentido de la historia. Además, con Jesús se inaugura el tiempo de la Iglesia, el cual concluirá con la Parusía.

6.8. Conclusiones generales acerca de la noción de historia

⁹⁰ Op.cit. Ferrara, R., "*Tiempo, Historia y Eternidad*" p. 19 – 38. Este artículo sigue las líneas teológicas y pastorales invocadas en la carta apostólica "Tertio Millennio Adveniente" de S.S. Juan Pablo II, con ocasión de la celebración del Jubileo del año 2000.

Tratando de construir sintéticamente una noción de la historia que contenga los planteamientos y aportaciones ofrecidos por los pensadores citados en esta pasada sección llegamos a las siguientes conclusiones:

La historia, en primer lugar, expresa la legitimidad de un saber que considera las acciones libres del ser humano en la medida en que influyen en un contexto humano cualquiera, con miras a comprender y a valorar el significado de su existencia. Tales acciones humanas producen unos sucesos o acontecimientos que afectan, ya de forma positiva o adversa, la convivencia de los seres humanos en un determinado ámbito espacial y temporal. Además, indaga sobre la fundamentación del hecho histórico apelando a diversos modelos metodológicos como el empírico, el racional y el estrictamente científico para validar oficialmente los conocimientos que proporciona.

El criterio de validez en la investigación histórica radica en la objetividad de los acontecimientos históricos. Los acontecimientos históricos son interpretados por el historiador a partir de la recopilación de relatos orales, de los documentos escritos y otras evidencias que narran lo sucedido. De esta manera, los acontecimientos históricos adquieren sentido y valor por la tarea investigativa realizada por el historiador.

En segundo lugar, como todo elemento material y producto humano ligado a la finitud, a la historia inexorablemente le sobrevendrá un final. De ahí que, junto a los planteamientos que validan la continuidad de la historia, hayamos considerado lo referente a la visión escatológica de la historia. La escatología es una reflexión teológica que comprende, entre los varios tópicos que investiga, el problema acerca del final de la historia.

La marcha de la historia confluirá hacia un fin de forma irremediable. Esto no sólo cuestiona su sentido, sino que afecta a la comprensión de la historia en general. Lo escatológico se dice tanto para apelar a lo estrictamente humano

como a lo divino, aunque predominante denota las intervenciones salvíficas de Dios en la historia.

Particularmente, consideramos que la visión escatológica no contradice ni es ajena a la noción 'profana' de la historia (historia universal). Por el contrario, al asumir dicho presupuesto, podemos comprender el sentido del final de la historia desde la perspectiva inmanentista o bien desde una valoración trascendente. Ambas tendencias escatológicas ratifican la encarnación de Jesucristo como el acontecimiento central de la historia y se convierte en el criterio universal para enjuiciar los eventos históricos pasados, presentes y futuros. Tampoco es un error admitir unitariamente ambas posturas, ya que al conciliarlas entre sí, se integra al elemento divino y al elemento humano en tanto que Dios y el hombre son los protagonistas y gestores de la historia, independientemente de que se asuma o no la relevación cristiana.

Esta visión escatológica de la historia ofrece dos interpretaciones distintas acerca de la acción de Dios en el acontecer histórico: por una parte, está la corriente que establece que los acontecimientos finales son intrahistóricos, en otras palabras, tendrán lugar en el tiempo y se cumplirán dentro del contexto histórico. Por otra parte, está la tendencia que afirma que tales manifestaciones divinas son suprahistóricas, por tanto, quedan fuera de la historia.

En franco antagonismo con los planteamientos de Tillich, nuestra postura a este punto en controversia entre protestantes y católicos es que de la misma manera que Dios se ha manifestado de diversas formas en el contexto histórico, así lo hará cuando sobrevenga, por disposición suya, el final de la historia. No encontramos porque tiene que ser de otra manera distinta a los acontecimientos ya acaecidos.

Finalmente, como tercer punto a resaltar en estas conclusiones, el hecho escatológico de la historia nos sugiere considerar otros dos aspectos en la comprensión y fundamentación de la noción de historia. El primer aspecto es uno

intrínseco y viene determinado por el tiempo. El tiempo es el fundamento de la historia.

Precisamente, por la razón de que el tiempo es real, el hombre se apropia de este, configurando así el hecho histórico. Esa apropiación del tiempo por parte del ser humano viene especificada por las decisiones y acciones libres que éste realiza, lo cual, constituye el carácter científico de la historia y, a su vez, es lo que orienta y da sentido a su existencia personal y comunitaria.

Basándonos en los datos de la revelación cristiana, el tiempo es real en virtud de Cristo, ya que es el ámbito de las intervenciones de Dios en favor de la humanidad. Al conjunto de intervenciones de Dios en el tiempo se le denomina 'historia de la salvación'. En el tiempo, tanto lo divino como lo humano se integran en unidad, de tal manera, que le confiere a la historia su plenitud y valor definitivo.

El aspecto extrínseco de la historia es la eternidad. Sostenemos que no hay contradicción alguna en plantear esta idea, ya que siguiendo los datos de la escatología cristiana, en la historia está efectivamente presente la acción de Dios, quien desde su eternidad interviene en el tiempo para salvar a la humanidad. Por tanto, la eternidad no está dissociada del tiempo ni menos aún de la realidad histórica. Postular la eternidad es posible en la vertiente escatológica trascendental.

Aunque será motivo de análisis y de discusión en los siguientes capítulos, lo cierto es que la perspectiva escatológica de la historia nos permite situar a los *καιρός* dentro del acontecer histórico. La historia es penetrada por estos momentos oportunos y favorables producidos por la acción de Dios y que, en primera instancia, apelan a la decisión y a la acción humana.

Los *καιρός* son inspiraciones, en el sentido de que motivan las acciones que realizan los individuos humanos y, a su vez, son los gestores de los acontecimientos históricos que estremecen a una época, a los pueblos y a los

mismos individuos humanos. Planteado de esta forma, los *καιρός* aunque son revelados por Dios en la historia, tienen su origen en la eternidad de Dios. Estas observaciones acerca del *καιρός* serán desarrollados a continuación, en el cuarto capítulo, en donde consideraremos la doctrina del *καιρός* en Paul Tillich.

Capítulo Séptimo

La comprensión de la historia desde la perspectiva del *Καιρός*

7.1 Una interpretación de la historia en base al καιρός: Análisis de La Era Protestante

Como se reseña en el encabezado de esta página, indagaremos sobre la noción del *καιρός*, esta vez, como fundamento de una propuesta de Paul Tillich en la que elabora una filosofía de la historia que acentúa las intervenciones de Dios en la historia humana. Tillich designa con el *καιρός* los momentos en donde Dios, desde su eternidad, irrumpe en el tiempo para obrar en beneficio de la humanidad y encaminar a la historia hacia su definitivo cumplimiento.

Es a partir del cristianismo que la historia adquiere su sentido en las reiteradas manifestaciones divinas, sobre todo, en el acontecimiento de la encarnación de Jesucristo, momento que se erige como el centro de la historia. Esta acepción del *καιρός* coincide con la consignada en los libros del Nuevo Testamento. Sin lugar a dudas, esta parte constituye uno de los focos medulares de nuestra investigación, junto con los del tiempo y de la eternidad.

En esta parte de nuestro estudio, haremos un análisis de las obras principales de Tillich para comparar sus usos del término *καιρός*, además de

distinguir la evolución de su pensamiento con respecto a su proyecto de una filosofía de la historia centrada en el *καίρῳ*. Una de las obras estudiadas es *La Era Protestante*, en donde Tillich concibe el *καίρῳ* como un acontecimiento que esperaba ocurriera en su época, el cual traería consigo unas transformaciones culturales, sociales y políticas.

Ante la desilusión por un *καίρῳ* negativo - la victoria del partido nacionalsocialista en Alemania y consecuentemente la llegada de Hitler al poder - Tillich elaboró en su libro *Teología Sistemática* una doctrina del *καίρῳ* que no es objeto de vaticinios ni de cálculos humanos, sino que es considerado como producto de una acción de Dios, la cual se anticipa escatológicamente como la manifestación del reino de Dios en la historia. Esto es un indicativo de algunos temas a considerarse ulteriormente en el desarrollo de la investigación.

También nos ha interesado resaltar la concepción de la historia en Tillich, ya que a su filosofía de la historia subyace una interpretación peculiar de la historia. Es en este punto donde la fundamentación teórica de lo establecido en el capítulo anterior se empalma con lo tratado en éste. Nuestro esfuerzo consiste en darle unidad y coherencia a ambos contenidos para así demostrar los resultados de la investigación realizada.

Para nosotros es sumamente importante establecer una demarcación entre las dos obras que aquí analizaremos con miras a comprender la noción del *καίρῳ* en Paul Tillich. Cada una de estas obras representa una manera específica de interpretar la noción del *καίρῳ*. Aun cuando prevalece la noción del *καίρῳ* como un elemento común en ambas obras, ciertamente, la perspectiva con respecto al *καίρῳ* es distinta. Por tanto, podemos distinguir una marcada transición entre una obra y la otra.

Al hacer este importante señalamiento en torno a los giros en el uso del *καίρῳ* en el pensamiento de Tillich, es conveniente situar ambas obras en su contexto propio. Esa transición en la visión y comprensión del *καίρῳ*, obedece

naturalmente, a la maduración intelectual de Tillich y a las experiencias vividas durante la primera mitad del siglo XX. En razón de esto, examinaremos primeramente el significado del *καίρῳ* esbozado en *La Era Protestante*⁹¹.

Esta etapa inicial de su pensamiento está motivada por la conciencia del *καίρῳ* como un momento determinado que acontecería en la historia. La conciencia de un *καίρῳ* presente en la historia es exclusiva de la cultura occidental y sólo de ella. Es un periodo de tiempo que comprende y transcurre desde el acontecimiento de la resurrección de Jesús y continúa con la Parusía. Este periodo es único y no puede ser comparable con algún otro momento pasado o por venir.

En *La Era Protestante*, Tillich hace pública su percepción en torno a la situación de su época en donde se esperaba el acontecimiento de la proximidad de un *καίρῳ* en la historia. Esta certidumbre le condujo a fundar y adherirse, junto a otros intelectuales alemanes al denominado movimiento 'socialismo religioso'.

Valga señalar que este movimiento, a la vez que defendía los postulados del socialismo frente a la sociedad burguesa, era una crítica al materialismo histórico y dialéctico de Marx, ya que éste elaboraba una concepción de la historia al margen de lo divino. De ahí su carácter de movimiento religioso. Su intento era desarrollar una filosofía de la historia fundada en el *καίρῳ*.

De acuerdo con Mary Ann Stenger⁹², el movimiento socialista religioso tuvo como principal objetivo promover unas reformas a nivel social dentro del ámbito político alemán. Este objetivo lo compartía Tillich junto a otros destacados intelectuales, entre quienes se contaban Carl Mennicke y Gunther Dehn. Los debates entre estos intelectuales se desarrollaron en tres foros: el

⁹¹ Op. cit. P. Tillich, *La Era Protestante*. Paidós, Buenos Aires, 1965.

⁹² Stenger, Mary Ann y Ronald H. Stone, *Dialogues of Paul Tillich*. Mercer University Press, 2002.

Círculo del Kairós, la Escuela de Frankfurt y la Hermandad de Socialistas Cristianos.

Este círculo de intelectuales comenzó a organizarse a partir de 1922, cuando la tensa actividad política alemana estaba dominada por la república de Weimar⁹³, coincidiendo con la publicación de un ensayo de Tillich titulado "*Grundlinien des Religiösen Sozialismus*" (*Principios básicos del socialismo religioso*), en el que privilegiaba la noción del *καιρός*. Ya en este ensayo, Tillich, valiéndose de sus conocimientos en Cristología, propuso una filosofía de la historia basada en un principio incondicionado. Y, al destacar la noción del *καιρός* acentuaba la relación entre lo eterno y lo temporal en la historia humana.

Tanto la reflexión sobre la noción del *καιρός* así como el impulsar unas acciones dirigidas a producir unas reformas sociales y políticas en Alemania eran, entre otros, los temas que se debatían dentro del Círculo del Kairós o, también denominado, Círculo de Berlín. Tillich presagiaba que el nuevo orden social se cumpliría dentro de la inestable y convulsionada república de Weimar (1919 - 1924).

Fundamentada en el principio de lo incondicionado, la historia adquiere un significado cargado de sentido espiritual. Con el *καιρός* sobrevendría un nuevo orden social, pero no como un evento finalista ni definitivo, sino que se desarrollaría dialécticamente, pues la historia está sometida a cambios y transformaciones constantes.

El cumplimiento de ese nuevo orden social viene como consecuencia de la dimensión vertical de la historia, o sea, producto de una acción de Dios. Desde la dimensión horizontal de la historia, ese acontecimiento se presenta de manera fragmentado y condicionado. Con esta suposición, aparecen ya explícitas en el

⁹³ Después de la Primera Guerra Mundial se estableció en 1919, el estado democrático alemán conocido como la 'República de Weimar'. Los problemas políticos, sociales y económicos que afectaron este breve periodo democrático se convirtió en el entorno que favoreció la entrada de Adolfo Hitler y de los nazis al poder en Alemania.

pensamiento de Tillich la idea de un progreso en la historia donde cada momento histórico es significativo.

La referencia al *καίρῳς* en el socialismo religioso no lo convertía en un movimiento utópico. Sin lugar a dudas, su propuesta de reformas sociales y políticas era real, puesto que el elemento permanente viene dado por el *καίρῳς*. No obstante, era una propuesta provisional, ya que dependía del progreso de la historia.

En ese mismo ensayo de 1923, Tillich defendía, frente a cualquier malentendido que pudiera generarse, que el socialismo religioso no era un movimiento político ni tampoco un movimiento eclesial; más bien, era una comunidad que se caracterizaba por su adhesión al *καίρῳς* en un nuevo tiempo impregnado por lo religioso y por el socialismo.

La meta que perseguía el socialismo religioso era establecer una sociedad teonómica, es decir, establecer la soberanía de Dios en la sociedad. La teonomía consiste en la afirmación de lo religioso en conjunto con los postulados del socialismo. La teonomía integra el discurso religioso en el progreso de la historia, aún más, lo religioso es un hecho indudable dentro de las transformaciones que ocurren en la sociedad.

Ya desde estos primeros esbozos de su pensamiento, Tillich estuvo convencido de la presencia de lo espiritual en la historia. Tanto lo divino expresado en lo religioso como lo humano representado en la historia son elementos integradores en esta visión de la historia.

La teonomía fue un rechazo a todas las distorsiones que atentan contra la humanidad, provenientes de los principales sistemas económicos que imperaban en la sociedad, a saber el capitalismo y el marxismo. Tampoco el socialismo religioso era un partido político, aunque sí postulaba principios que habían de regular el nuevo orden social que acontecerá con el *καίρῳς*.

Tillich propone un modelo social que lo asemejan al viejo sistema feudal. Tal medida proponía que se atendieran las necesidades de la comunidad sin estar exigidas por el frenesí de la competencia y por la división de clases sociales como es común en las sociedades capitalistas. Las sociedades capitalistas, según Tillich, están demoníacamente distorsionadas.

La tendencia intelectual de Tillich en esta primera etapa de su concepción del *καίρὸς* estaba motivada por las transformaciones sociales que se producirían con el advenimiento de un *καίρὸς*. Para gestar esas transformaciones a nivel social y cultural, las ideas políticas eran necesarias para propiciar un cambio en aquella época. El esfuerzo de Tillich era impulsar un nuevo paradigma social basado en la noción religiosa del *καίρὸς* sin degenerar su movimiento en un partido político o en una propuesta religiosa utópica.

Después de su obligado exilio hacia los Estados Unidos, Tillich abandonó las perspectivas políticas en su elaboración de una filosofía de la historia, adoptando un modelo de realidad social que lo alejaba de cualquier propósito político. Su postura con respecto a la cuestión política era la propia de un crítico que, sin aliarse a partido alguno, analizaba las tendencias ideológicas dentro del panorama político. Ya en sus últimos trabajos intelectuales, entre ellos la *Teología Sistemática*, no integró en su discurso filosófico la parte política. Tillich trocó la esperanza en un nuevo orden social por la esperanza en el reino de Dios, el cual está presente y se realiza en la historia humana.

Uno de los retos asumidos por Tillich y sus correligionarios era evitar que el socialismo religioso se convirtiese en un movimiento eclesiástico o en un partido político, pues, con ello perdería la actitud imparcial para juzgar tanto a las iglesias como a los partidos políticos de aquella época. La interpretación de la historia en base al *καίρὸς* reconoce una variedad y complejidad de problemas que van sucediéndose y que requieren de soluciones nuevas, cuya búsqueda es tarea y cometido de cada época histórica.

En esta fase de su pensamiento intelectual, Tillich concibe al *καῖρός* como un principio dinámico que renueva la historia. La historia es un proceso continuo y su desarrollo va potenciándose por el *καῖρός*. Con esta dirección asumida, Tillich asume una postura consecuente con el 'realismo histórico'. Esta corriente de pensamiento es un intento de comprender aquellas tendencias históricas en una época cualquiera que afectan directa o indirectamente a los individuos y a cada grupo social. Vista desde la perspectiva del *καῖρός*, la historia es producto de la acción de Dios.

Esta interpretación de la historia desde la perspectiva religiosa era coherente con la visión del cristianismo, particularmente, con la corriente protestante. El cristianismo es la piedra angular para una interpretación de la historia según el *καῖρός*. La conciencia de la cercanía de un *καῖρός* y su posterior advenimiento era inculcado por el socialismo religioso a través de la Iglesia protestante.

Abundando sobre este particular, Manfred Kerkhoff⁹⁴ señala que Tillich propone una teoría de la historia fundada en el concepto bíblico del *καῖρός*. La situación histórica de principio de mediados del siglo XX, marcados por la experiencia trágica de las primeras guerras mundiales, llevaron a varios intelectuales alemanes a fundar, junto con Tillich, el movimiento socialismo religioso.

Los sucesos acaecidos durante este periodo comprendido entre ambas guerras mundiales suscitaron un ambiente favorable para reconocer el *καῖρός* en la historia, es decir, el momento de encuentro entre lo eterno y lo temporal, gestándose así los símbolos del 'reino de Dios' en la tierra como el símbolo religioso para el protestantismo luterano.

⁹⁴ Op. cit. Kerkhoff, Manfred, *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno al tiempo y destiempo*. Para fundamentar su exposición, el autor se sirve de algunos textos de Tillich, entre ellos, destacamos el de "Kairos und Logos".

Aun cuando Tillich no ignora el sentido etimológico del *καίρῳς* en el contexto de la cultura griega, prefiere la acepción formulada por el cristianismo, la cual especifica una modalidad del tiempo que no está fijada por una medida ni tampoco es objeto de cálculo. Más bien, el *καίρῳς* designa un momento oportuno y cargado de significado espiritual, pues en él interviene Dios para manifestar su designio de salvación a la humanidad y darle cumplimiento a todo lo creado.

Recurriendo a los textos bíblicos pertenecientes al Nuevo Testamento, Tillich comprende que el *καίρῳς*, más allá de una simple connotación temporal, fundamentalmente, es la realización del tiempo como un todo y no sólo limitado a un proceso o a unas estructuras temporales. Engloba al tiempo como totalidad en cuanto que ha sido intervenido por Dios. El tiempo adquiere un sentido pleno no en sí mismo, sino en cuanto que plenificado por la acción de Dios.

De esta manera, la acepción del *καίρῳς* neotestamentario designa 'la plenitud del tiempo' caracterizado por la llegada de Jesucristo. Dada la particularidad que reviste, ese acontecimiento único se convierte en el centro definitivo de la historia, de tal manera que lo anterior a ese centro es lo pasado, mientras que lo que ocurra después de ese centro es la realización de lo que está por venir. A raíz de la llegada de Jesús, tanto el tiempo como la historia son objeto de una interpretación y de una valoración enteramente espirituales.

*7.2. El *καίρῳς*: una valoración espiritual de la historia*

Vista desde la perspectiva religiosa, la comprensión de la historia no queda restringida a unos cuantos relatos acerca de los acontecimientos sucedidos que han marcado una época o periodo histórico. Desde sus orígenes más remotos hasta los que están por venir, toda la historia está penetrada por el *καίρῳς*. Cada acontecimiento histórico adquiere unas dimensiones universales únicas que son significativos para toda la humanidad. Además, es menester

interpretar espiritualmente cada evento histórico, es decir, tomar en consideración que son producto de las acciones de Dios. Así pues, el criterio fundamental para juzgar y apreciar el valor espiritual de los acontecimientos históricos es el *καίρως*.

Tillich se pronuncia en contra de las principales interpretaciones absolutistas⁹⁵ acerca de la historia que convierten un hecho histórico en uno absoluto. La elevación de un evento histórico a una realidad absoluta es una interpretación errónea. Como respuesta a cualquier pretensión de absolutizar al *καίρως*, Tillich sostiene que el *καίρως* está presente en toda la historia. Específicamente, el *καίρως* se va manifestando en hechos concretos a lo largo de la historia.

La crítica de Tillich abarca también a las interpretaciones relativistas⁹⁶ de la historia, las cuales propugnan que cada época posee un significado único de carácter eterno, en la medida en que está ligada a lo 'incondicionado'. Lo 'incondicionado' apela a la manifestación de lo eterno en la historia. Desde esta perspectiva relativista, los acontecimientos históricos están vinculados entre sí y en un mismo nivel, sin que ninguno se erija en un absoluto frente a los demás.

⁹⁵ Tillich hace mención de tres interpretaciones de carácter absoluto. La primera interpretación es la 'revolucionaria', la cual eleva la sociedad como momento supremo de la historia. La segunda es la interpretación 'conservadora', la cual le adjudica a San Agustín, quien eleva a la Iglesia como realidad absoluta y como interprete de la historia. La tercera es la 'teología crítica de Barth', la cual le resta valor a la historia y sostiene que lo absoluto está separado de lo relativo. Lo relativo se dice de la historia. (Vimos esta tendencia representada en Rudolf Bultmann).

⁹⁶ Tillich identifica tres interpretaciones relativistas, a saber: La interpretación 'clásica' - propia del humanismo cristiano-, reconoce que en cada etapa histórica interviene Dios, sin embargo, cada periodo está segmentado con respecto a los demás. La interpretación 'progresista' sostiene que en todo acontecimiento histórico, una vez alcanzado su vigencia, pierde su novedad. Se promueve una expectativa futura que de impulso a una nueva sociedad y a un desarrollo ulterior de la historia. La interpretación 'dialéctica' integra tanto la corriente clásica como la progresista. En ella cada acontecimiento histórico tiene un significado propio y están conectados entre sí. Lo eterno o incondicionado se encuentra presente en cada momento histórico.

Si bien Tillich reconoce que las interpretaciones relativistas destacan el valor y el significado espiritual de cada época histórica en relación con lo 'incondicionado', considera que las mismas son inadecuadas, pues el criterio fundamental para valorar cada época histórica es el *καίρῳ* central, el cual se basa en la encarnación de Jesucristo como la manifestación plena de Dios en la historia.

Para juzgar un acontecimiento histórico desde la perspectiva del *καίρῳ* tiene que darse el vínculo entre lo incondicionado y lo condicionado. Lo condicionado destaca a un momento histórico determinado que está preparado para recibir a lo incondicionado y, así, producir un nuevo dinamismo espiritual. Cuando lo incondicionado es acogido por la historia, el *καίρῳ* posee un carácter universal, ya que beneficia a toda la humanidad.

El *καίρῳ* no designa un momento histórico cualquiera, ya sea pasado o por venir, de forma absoluta. El *καίρῳ* está siempre actualizado en la historia. Por consiguiente, constituye un error pretender capturarlo en un momento único o el equiparlo a los otros acontecimientos históricos. Cabe afirmar que el *καίρῳ* es una interpretación universal de la historia que juzga los acontecimientos pasados, presentes y los porvenir para examinarlos y destacar su trascendencia tomando en consideración lo manifestado por Jesucristo.

Con este tipo de aseveración, Tillich pretende sostener que todo lo que acontece en la historia es de carácter sagrado. Este predominio de lo sagrado le da unidad, tanto a la historia como a la naturaleza en general. Desde esta perspectiva espiritual, naturaleza e historia no son dos ámbitos opuestos.

Es importante justipreciar la actitud asumida por Tillich, en esta etapa que describimos como la primera en la génesis de su pensamiento, la cual está caracterizada por su concepción de la historia penetrada por el *καίρῳ*. Particularmente, es llamativa la interpretación del *καίρῳ* como una fuerza espiritual que promueve el progreso histórico. El *καίρῳ* es un principio dinámico

que impulsa el avance y el progreso en todos los niveles sociales. El progreso, además de ser producto de las gestas humanas, es ocasionado por las acciones de Dios.

Según esta interpretación tillichiana, la presencia del *καίρῳ* en la historia no se agota exclusivamente en una renovación espiritual limitada a una época en particular en el decurso del tiempo. Esta visión de Tillich es una muestra del alcance del *καίρῳ* en el devenir histórico. Pronto esta comprensión del *καίρῳ* se trocó en decepción y en desilusión.

Con la elaboración de este punto de vista acorde con su interpretación de la historia según el *καίρῳ*, Tillich supera las limitaciones e inconsistencias de las dos visiones sobre la interpretación de la historia anteriormente mencionadas. Es necesario que para poder desarrollarse una conciencia del *καίρῳ*, lo temporal acoja y reciba lo eterno o incondicionado.

Precisamente, una época en donde lo espiritual o lo religioso ejerce su dominio sobre los diversos órdenes sociales se le denomina 'teonómica'. La 'teonomía' es el momento de acogida de lo eterno en el tiempo. En cambio, cuando lo espiritual se suprime para dar paso a los avances tecnológicos y progresos en la ciencia, la época se denomina 'autonómica'. Cuando el proceso histórico está vacío de lo espiritual, entonces la historia es producto de la actividad racional.

7.3. Los significados del καίρῳ en La Era Protestante

Tillich emplea la noción del *καίρῳ* como piedra angular para una filosofía de la historia que apela a la intervención divina tal y como se pregona en el cristianismo con un enfoque que realza el valor espiritual y religioso dentro del quehacer cultural e histórico. Tomando como supuesto teórico el concepto del *καίρῳ*, Tillich ofrece los variados sentidos de éste, sobre todo, en el conjunto de

escritos bíblicos que conforman el Nuevo Testamento. Específicamente, hace mención de tres acepciones que designan al *καιρός*. Estos tres sentidos están mutuamente vinculados, ya que derivan de su significado más fundamental: *"la irrupción de lo eterno en el tiempo"*.

Una primera acepción del *καιρός* destaca la aparición de Jesús dentro de la historia y su manifestación como el Cristo. Esta acepción única y de carácter universal describe a Cristo como el centro indiscutible de la historia. Citamos al respecto, tal y como reza en su obra:

"El *καιρός* es en su sentido único y universal la aparición de Jesús como el Cristo, en la fe cristiana"⁹⁷.

Tillich emplea el *καιρός* como un evento único de repercusiones universales que está ligado a la 'historia de la salvación'. Por virtud de su trascendencia, se convierte en el centro que plenifica a toda la historia. Ciertamente, el uso de esta primera noción no sugiere un momento cuantitativo como tal, por el contrario, designa un momento cualitativo caracterizado por su aparición en el momento preciso.

A propósito de lo argumentado acerca de este primer apartado, dice Kerkhoff:

"*Καιρός*, en oposición al tiempo cronológico, indica para Tillich el tiempo justo, especialmente el momento cualitativamente único de consumación y plenitud, referido más al actuar humano que al acontecer natural, *καιρός* pertenece al ámbito de la historia (salvífica)"⁹⁸.

La universalidad del *καιρός* se postula en razón de su trascendencia sobre cualquier evento o circunstancia histórica. Este rasgo fundamental representa una novedad frente al uso que tuvo este término en la antigüedad. Si bien Tillich

⁹⁷ Ibídem, p. 99 – 100

⁹⁸ Op. cit. M. Kerkhoff, *Καιρός*, p. 217

no ignora el significado etimológico del *καίρῳ* y los variados usos dados en el lenguaje griego, él concibe al *καίρῳ* como un momento cualitativo marcado por la acción de Dios.

Si bien ya lo hemos señalado, el *καίρῳ* es una consideración distinta a la del tiempo medido. El tiempo medido es dependiente de los procesos dentro de la naturaleza. En cambio, el *καίρῳ* designa el tiempo humano que ha sido intervenido por Dios con miras a la realización definitiva de un plan de salvación en la historia. Siendo Cristo el *καίρῳ* central de la historia, no constituye el único *καίρῳ*, ya que éste se va desplegando en otros y diferentes momentos históricos.

El segundo sentido, con una connotación más general que la primera, interpreta al *καίρῳ* como los momentos decisivos en la historia donde lo eterno y lo temporal se conjugan estrechamente.

En un sentido general, el *καίρῳ* es:

[...] **“todo punto crítico en la historia en donde lo eterno juzga y transforma lo temporal”**⁹⁹.

En esta segunda acepción, Tillich concibe al *καίρῳ* como el criterio fundamental para juzgar una cierta época. Lejos de ser un criterio humano, el *καίρῳ* es el pronunciamiento de Dios sobre una determinada circunstancia o situación histórica para renovarla espiritualmente.

En un tercer sentido, esta vez, con un matiz particular, el *καίρῳ* es la aparición de una nueva teonomía dentro de un contexto cultural marcado por la secularización, en la que se da énfasis al progreso científico y desarrollo de los pueblos en detrimento de lo religioso y de la vida espiritual.

En un sentido particular, el *καίρῳ* es:

⁹⁹ Op. cit. P. Tillich. *La Era Protestante*. p. 100

[...] **“el advenimiento de una nueva teonomía en el dominio de una cultura autónoma secularizada y vacía”**¹⁰⁰.

Con esta particular acepción, el *καίρως* consiste en valorar el momento presente ante una eventual revelación por parte de Dios en unas circunstancias históricas caracterizadas por la ausencia de lo espiritual y por la falta de una referencia hacia lo incondicionado. Al defender su planteamiento sobre el *καίρως* presente en la historia, Tillich rechaza la doctrina del protestantismo ortodoxo y también la atribuida al catolicismo, puesto que ambas doctrinas describen al *καίρως* como un hecho pasado. A su vez, repugna contra la concepción marxista de la historia por situar al *καίρως* en el momento futuro. Frente a esta tensión dialéctica, Tillich lleva a cabo una síntesis en donde coloca al *καίρως* en el momento presente.

Advertimos por parte de Tillich una doble asunción en la consideración de la noción del *καίρως*. Por una parte, está la expectativa por un *καίρως* que vendría próximamente y que impulsaría una renovación espiritual en ese particular contexto histórico. Por otra parte, está el convencimiento que el *καίρως* es una fuerza espiritual que está presente en la historia. Consideramos que esta posición de Tillich no puede ser vista como una inconsistencia de parte suya. Más bien, el momento kairológico que presagiaba Tillich era en razón de la presencia del dinamismo del *καίρως* dentro de la historia misma.

La frustración de Tillich no fue causada por el *καίρως* en sí mismo. Para ser más explícitos, Tillich nunca abandonó la noción del *καίρως*. Ya lo probaremos cuando analicemos y comentemos su otro libro titulado *Teología Sistemática*. Lo que sí hubo fue un cambio acentuado en la interpretación del *καίρως* y en su comprensión acerca de su presencia en la historia y en el mundo. La desilusión de Tillich fue provocada por el vaticinio que afirmó sucedería sobre el advenimiento de un *καίρως* que irrumpiría en un momento histórico dentro del

¹⁰⁰ Op. cit. P. Tillich. *La Era Protestante*. p. 100

convulso ambiente político alemán, el cual motivó unas esperanzas sociales, políticas culturales y religiosas promovidas por el socialismo religioso.

En este primer periodo de su actividad intelectual motivado, sobre todo, por la adhesión al movimiento socialista religioso, Tillich propuso una filosofía de la historia que pregonaba la llegada de un *καίρὸς* que produciría una nueva sociedad teónomica. Con esta asunción, Tillich adopta una propuesta revolucionaria, puesto que se aparta de los puntos de vista establecidos por el protestantismo ortodoxo, los del catolicismo y, se vierte en contra de los postulados de la corriente marxista y de la ideología capitalista. Prueba de ello era su convencimiento ante la eventualidad de un *καίρὸς* histórico.

*7.4. Una interpretación escatológica de la historia en base al *καίρὸς*: Análisis de la Teología Sistemática*

Llegados a este apartado, echaremos a un lado *La Era Protestante* y, procederemos a analizar el tema de la historia como una dimensión de la vida humana tal y como aparece en la quinta parte de su obra la *Teología Sistemática*¹⁰¹. El enfoque escatológico es el que predomina en esta discusión, el cual concibe la historia humana estando ligada a la noción cristiana del 'reino de Dios'.

Según el enfoque escatológico, en la historia se conjugan la eternidad y lo temporal, en donde el tiempo representa el carácter intrahistórico de la historia; mientras que la eternidad es el aspecto transhistórico. En la dimensión intrahistórica se afirma que la realidad divina está presente en el dinamismo de la historia. Acerca del carácter transhistórico, en él se asocia a la historia y el significado que ésta adquiere en su vínculo con la eternidad. Así pues, en la comprensión de la historia se exige una atención a esta duplicidad. Si se

¹⁰¹ Tillich, Paul, *Teología Sistemática*. Volumen III, quinta parte "La historia y el reino de Dios", p. 357 - 506.

prescinde de esa fundamental distinción se le restaría valor a la unidad intrínseca y constitutiva de la historia.

Al hacer uso de la noción 'reino de Dios', Tillich destaca, específicamente, aquellas doctrinas cristianas en las cuales se manifiesta un *καίρὸς* en el acontecer histórico. Una de esas doctrinas es la de la creación del universo. Dicha doctrina muestra la unión entre lo eterno y el tiempo como un acontecimiento ocurrido en el pasado. Otra doctrina, la cual anticipa la unión entre la eternidad y el tiempo como una manifestación futura, lo es la escatología. Ambas doctrinas encuentran su unidad en la noción del 'reino de Dios'.

Como veremos en el desarrollo de nuestra exposición, la noción del 'reino de Dios' es clave para comprender la concepción escatológica de la historia formulada por Paul Tillich.

7.5. Sentido y valor de la historia en la Teología Sistemática

Apelando al sentido etimológico del término 'historia', Tillich examina las dos acepciones que evidencian el hecho histórico como perteneciente a la dimensión humana. Uno de los significados originarios del vocablo 'historia' es el subjetivo, el cual destaca la función de la conciencia humana en el reconocimiento de los sucesos y la valoración histórica de los mismos y, consecuentemente, la interpretación de esos sucesos. Así, de esta manera, la formación de la historia es producto de la función primaria de la conciencia humana.

El otro aspecto en la determinación de la historia humana lo constituyen los acontecimientos o sucesos que han sido provocados por las acciones libres de los seres humanos. Aunque los eventos históricos pueden generarse a causa de fenómenos naturales o ya por las diversas instancias sociales que influyen en los

comportamientos de los seres humanos, lo cierto es que están predominantemente motivados por las acciones humanas. Los acontecimientos históricos son comprendidos, interpretados y valorados en el conjunto general de la historia; es decir, son considerados y analizados desde la trascendencia y la finalidad de la historia.

Para Tillich, el sentido de la historia se reconoce desde la finalidad hacia la cual concurren todos los acontecimientos históricos que no es otro que el desarrollo pleno de la humanidad. La expectativa por el final de la historia se fundamenta tanto en los supuestos teológicos provenientes de la revelación cristiana así como de los hechos empíricos que describen los procesos evolutivos.

A través de la evolución humana se constata la procedencia del hombre histórico a partir de unos ancestros que se remontan a la prehistoria. Por consiguiente, el sentido y la finalidad de la historia están legítimamente apoyados en los hechos de experiencia así como por los datos de fe. Desde la perspectiva de la fe, el final de la historia como la etapa última en la evolución de la humanidad es la anticipación a la realización del 'reino de Dios'.

7.6. La interpretación de la historia desde la perspectiva escatológica: el reino de Dios

Con el cristianismo el progreso y el dinamismo de la historia encuentran su sentido pleno y su carácter trascendente. A juicio de Tillich, ninguna otra valoración religiosa, distinta del cristianismo, puede establecer un vínculo tan extraordinario entre la revelación de Dios y el final de la historia. La historia humana está forjada por la '*conciencia vocacional*'. Con esta expresión, Tillich ofrece una comprensión universal de la historia desde la novedad que representa el 'reino de Dios'.

En nuestro intento de investigar los planteamientos de Tillich acerca de la historia desde la óptica de la fe cristiana, ello no supone invalidar las otras interpretaciones acerca del valor de la historia que ofrecen las distintas religiones tradicionales. Sobre este punto, se requiere de un estudio comparativo de las religiones, el cual está fuera de nuestra consideración en la presente investigación. El tratamiento de este asunto es uno doctrinal. Si bien estos planteamientos esbozados por nosotros se fundamentan en la fe cristiana, los mismos son interpretados por dos denominaciones cristianas distintas: el protestantismo representado por Tillich y el catolicismo.

En la comprensión de la historia desde el 'reino de Dios' los dos planos constitutivos el intrahistórico y el transhistórico se muestran claramente definidos. El carácter intrahistórico aparece simbolizado por la 'presencia espiritual', la cual manifiesta la presencia del 'reino de Dios', como realidad espiritual, en el dinamismo de la historia. El 'reino de Dios' no es un obstáculo en los procesos históricos ni en el curso de la historia hacia su final. Tampoco está desvinculado de la existencia humana en el mundo.

En el plano transhistórico, el 'reino de Dios' se representa mediante el símbolo de la 'vida eterna'. En esta apertura hacia lo trascendente, se anticipa el final de la historia como la realización plena de todo lo creado, y específicamente, de la humanidad entera, en la eternidad.

En franca adecuación con las fuentes bíblicas, Tillich destaca las connotaciones políticas del 'reino de Dios'. El 'reino de Dios' es expresión del poder que ejerce Dios sobre todas las naciones y, en general, sobre el orden cósmico. Aunque esto puede ser objeto de reduccionismos y de interpretaciones erróneas, las cuestiones políticas no son ajenas a la reflexión de la teología del siglo XX.

Desde las primeras décadas del siglo XX, la teología estuvo marcada por los diversos acontecimientos que estremecieron el continente europeo y sus

repercusiones en otras coordenadas geográficas del mundo, entre ellos, la polarización de los principales sistemas políticos. Aún más, lo referente a la política como actividad humana es intrínseca al discurso teológico.

Es por ello, que nos hemos propuesto indagar sobre la 'teología política' en el también teólogo alemán Johann Baptist Metz, quien realizó una interpretación del símbolo escatológico del 'reino de Dios' para ofrecer respuestas iluminadas por el mensaje cristiano a las circunstancias actuales que jalonan la existencia de los creyentes. A la vez, la referencia a Metz facilita una comparación con los planteamientos formulados por Tillich.

7.7. La noción de "teología política" según Johann Baptist Metz

La 'teología política' es un intento por reinsertar el mensaje cristiano en el contexto social e impregnar la realidad social con los valores evangélicos. Como reacción a la secularización de los últimos siglos, la 'teología política' se convierte en una crítica social que busca revitalizar, reformar y revolucionar el ámbito social, cultural y político a tono con la trascendencia de la revelación divina y del mensaje cristiano.

Este movimiento teológico rechaza tajantemente la separación de la teología y la praxis social. Es una teología que no pretende ni añora la hegemonía de la religión cristiana dentro del orden social y político tal y como caracterizó a la cristiandad en el medioevo. Propiamente, se convierte en una crítica oportuna cuando las situaciones de la vida pública atentan contra los principios del mensaje cristiano y en contra de la promesa de la instauración del 'reino de Dios'.

Dentro de la tradición católica, la 'teología política' es una disciplina que forma parte del conjunto general de la teología sistemática. Básicamente,

elabora una demostración racional a partir de los datos de la fe cristiana para enfrentar los desafíos que ponen en riesgo las estructuras sociales que contribuyen a la convivencia de los individuos humanos dentro del marco social. Esta corriente teológica fue una de las tendencias modernas que promovieron una valoración escatológica de la historia.

Principalmente, la 'teología política' de J.B. Metz¹⁰² es un repudio a convertir a la teología en un asunto estrictamente personal o marcado por las sutilezas de la vivencia espiritual. La existencia de toda persona, asimismo la de los creyentes, está expuesta a las transformaciones que ocurren dentro de la sociedad. Esos procesos de cambio pueden deberse a múltiples factores entre ellos los producidos por los agentes humanos y por las instituciones políticas.

Para Metz, tanto la Iglesia como el discurso teológico no pueden transferir la solución de los problemas sociales a las ideologías políticas y a las teorías sociales. Desvincular al creyente de los procesos sociales y de las instituciones sociales convertirá el mensaje cristiano en un discurso alienante y la existencia humana en una realidad abstracta.

En este sentido, la 'teología política' reestablece los vínculos entre la religión y la sociedad. Además, redefine la injerencia de la Iglesia en los asuntos públicos. Aún más, promueve el optimismo escatológico ante las situaciones sociales y las circunstancias históricas presentes. La acción de Dios en la historia, a la vez que ofrece su salvación a la humanidad, libera a los pueblos de la opresión y de las injusticias a las que son sometidos frecuentemente.

Frente a cualquier intento reduccionista de politizar la fe, la 'teología política' es la alternativa para analizar críticamente los problemas sociales y a las diversas posturas políticas con pretensiones liberadoras que tienen su fundamento, en cierta medida, en la autenticidad del mensaje cristiano.

Afirma Metz:

¹⁰² Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo: Nueva teología política*. Editorial Trotta, S.A.,

“El discurso de la teología política pretende reivindicar, dentro de la teología actual, la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad social y política. Hace hincapié en que la salvación anunciada por Jesús está referida al mundo no en un sentido naturalista - cosmológico, sino en un sentido social y político: como elemento críticamente liberador de ese mundo social y de su proceso histórico”¹⁰³.

La propuesta de Metz, lejos de promover una utopía social o política, hace énfasis en el compromiso que asume el creyente con respecto al mundo y a las circunstancias históricas en las que vive. En su intento de legitimar su discurso, la ‘teología política’ tiene que emplear un lenguaje religioso ajustado a los planteamientos sociales actuales y, simultáneamente, que expresen la genuina libertad humana acorde con los valores del ‘reino de Dios’. La esperanza en la llegada del ‘reino de Dios’ requiere ser interpretada y, simultáneamente, estar adaptada a las situaciones políticas en las que se encuentra el creyente; y no sólo del creyente, sino que, en definitiva, que contribuya a la valoración de toda persona humana.

La ‘teología política’ establece la relación fundamental entre la Iglesia y el mundo. La Iglesia, en cuanto institución social, está inserta en el mundo y su acción crítica está destinada a transformar las estructuras sociales. La acción crítica de la Iglesia tiene que guardar concordancia con el mensaje de la salvación universal, de lo contrario, se enajena de su misión y de su realidad espiritual y escatológica.

La tarea de proclamar el ‘reino de Dios’ y de promover los valores del reino en las sociedades actuales le corresponde exclusivamente a la Iglesia. Esa tarea fundamental convierte a la Iglesia en una realidad única. Además, la Iglesia es portadora de un mensaje escatológico, el cual destaca el dominio de

Madrid, 2002, 245 p.p.

Dios sobre toda la creación. Sin embargo, la Iglesia es una realidad provisional, ya que ella también tiene que guiarse y someterse a los valores del reino.

Metz destaca la función crítica de la Iglesia como institución social. Por una parte, la Iglesia, al proclamar los valores perennes del 'reino de Dios', contribuye al progreso de los pueblos. Por otra parte, al ser portadora de ese mensaje evangélico con dimensiones universales, está en posición de denunciar las situaciones de opresión y las injusticias provocadas por las estructuras sociales que atentan contra la dignidad de la persona humana. La función de crítica social de la Iglesia es la de afirmar la justicia, el amor, la libertad y la paz en la sociedad como valores universales del 'reino de Dios'.

El teólogo católico presagia una nueva acción de la Iglesia más orientada hacia la crítica social y más dispuesta a asumir un compromiso auténtico basado en el amor cristiano. La crítica social no es un asunto que concierne exclusivamente a la Iglesia, ya que otras instituciones sociales llevan a cabo efectivamente tal crítica.

En cierta manera, la Iglesia tiene que reconocer que la injerencia de otros grupos sociales en la crítica social se justifica en esas situaciones donde se pone en peligro la justicia, la paz y la dignidad de la persona humana. La unión de la Iglesia con otras instituciones sociales en esta causa común hace posible y asegura la libertad en la praxis social.

Observamos que estos planteamientos elaborados por Metz a propósito de una fundamentación teórica y doctrinal de la 'teología política' son muy ilustrativos sobre lo que es el cometido de la teología. Siendo una reflexión en torno a lo revelado por Dios, respecto de sí mismo y de su designio de salvación para toda la humanidad, el conocimiento teológico - producto del trabajo intelectual del teólogo dentro del contexto eclesial -, tiene que inspirar en el creyente una acción coherente con lo transmitido por Dios. Esta praxis cristiana

¹⁰³ Ibídem, p. 19

convierte el evangelio en una norma de vida que exige modelar el comportamiento y las actitudes del creyente en adecuación con lo predicado por Jesucristo y los valores propios del 'reino de Dios'. La doctrina cristiana no puede quedarse en unos consejos espirituales apartados y desvinculados de lo que es la vivencia en el mundo.

A nuestro entender la misión de la 'teología política', lejos de tergiversar el contenido evangélico en un programa de gobierno o en un ideario revolucionario, brinda las claves prácticas para que sean deliberadas por parte del creyente a tono con sus posibilidades y compromiso; para luego, asumirlas coherentemente y, poder así, responder a las circunstancias concretas que enfrenta en un contexto histórico determinado, buscando, ante todo, ganar para Dios todo lo que ha creado y anunciar la conversión como actitud fundamental para acoger la novedad que representa la instauración del 'reino de Dios'. El creyente no puede vivir enajenado de su condición de ciudadano ni de los problemas sociales que estremecen a un contexto geográfico determinado.

Por esta razón, se hace imperioso que la reflexión teológica no sea meramente una erudicción por parte del teólogo, sino que sea fruto de la maduración en la fe y del discernimiento dentro de la comunidad eclesial. Desde este punto de vista, la 'teología política' no se presta para ofrecer mensajes distorsionados ni tampoco genera malas interpretaciones de la doctrina cristiana que induzcan al error o a prácticas desviadas en los creyentes.

Nos parece que la propuesta de J.B. Metz se corresponde adecuadamente con el desafío que enfrenta el cristianismo en las situaciones actuales. La vida de la fe es un compromiso que se asume personalmente, pero que se vive con los demás hombres y mujeres en su realidad concreta.

Sobre este mismo asunto, encontramos que en esta segunda etapa de su pensamiento, Tillich emplea el término 'política' aplicado a su visión de la historia. El término 'política' comprende dos aspectos que, aunque pueden estar

asociados, poseen una clara distinción entre ambos. El primer aspecto, en su uso más generalizado, entiende la 'política' como una acción o lucha de poder; el segundo aspecto comprende la 'política' como una cosmovisión o visión de mundo. Si bien este último significado puede parecer extraño en la consideración de la política, no le resulta del todo ajeno. Basándose en este segundo aspecto, Tillich reconoce que la política es materia de estudio en la investigación teológica. De ahí que justifique el uso del término de 'teología política'.

Esta distinción que hace Tillich sobre el uso y significados del término 'política' nos muestra una importante clave para evidenciar su nueva actitud frente a los alcances del *καίρòς* y su comprensión de la historia. Es en la *Teología Sistemática* donde aparece el sesgo radical que cambió la dirección de su proyecto de formular una filosofía de la historia. Como podemos ver, y hemos intentado demostrar, Tillich abandona el activismo político – entendido como acción política –, que asumió mientras formaba parte del movimiento socialismo religioso, y, a partir de esta etapa de su formación intelectual, éste comprende la política como una comprensión de mundo.

Tillich clasifica la 'teología política' como una rama de la 'teología de la cultura'. El cometido de esta disciplina teológica es la crítica a cualquier cosmovisión basada en alguna teoría o ideología política asumiendo como criterio los presupuestos de la fe cristiana. Cualquier circunstancia política debe ser analizada y valorada a la luz del mensaje cristiano. En síntesis, la teología no puede desligarse de la realidad política.

Según Reimer¹⁰⁴, ya establecido el vínculo entre la teología y la política como una comprensión del mundo, Tillich no encontró problema alguno en asociar el socialismo con el cristianismo. Desde luego, el socialismo religioso se fundamenta en la doctrina y en la moral cristiana. De ahí que las iglesias

¹⁰⁴ Reimer, A. James, *The Emanuel Hirsh and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*. The Edwin Mellen Press, Lewinston, New York, 1989.

protestantes ostenten un rol privilegiado. Aunque, claro está, éstas no se identifican con el socialismo religioso.

Aun cuando Tillich y Metz reconocen la importancia de la 'teología política' para discernir las diversas situaciones sociales, políticas y culturales desde la óptica del 'reino de Dios' como realidad escatológica, ambos teólogos exhiben unos puntos de vista muy particulares. Por una parte, Tillich entiende que la 'teología política' es, ante todo, una comprensión del mundo desde la perspectiva de la fe. Por ello, la reflexión teológica no puede quedarse al margen de los procesos sociales y de las estructuras políticas. Por otra parte, Metz establece que el discurso teológico aplicado al contexto social le corresponde a la Iglesia, ya que la Iglesia es portadora de una realidad escatológica que es el 'reino de Dios'.

Al igual que estos dos teólogos, nosotros estimamos que el cristianismo debe ser más coherente con los contenidos del mensaje central proclamado por Jesús: el 'reino de Dios'. El 'reino de Dios' es el criterio para examinar, discernir y denunciar las diversas circunstancias sociales, políticas y culturales acordes con el proyecto salvífico de Dios.

El rol social que desempeña la Iglesia es clave para promover una crítica social, sobre todo, en aquellos contextos en los que se pone en riesgo la integridad y los derechos de las personas. La cuestión política no es un aspecto a tratar sólo por lo social o, en general, de lo humano. Ante todo, es un asunto que apela al señorío de Dios sobre el universo y el mundo.

Entendemos, también, que la crítica social no es un asunto exclusivo de la Iglesia, sin duda alguna, es mediante la Iglesia que esa crítica produce, además de unos dinamismos sociales, promueve unos valores espirituales acordes con el <reino de Dios>. Esa dimensión espiritual está vedada a los movimientos no eclesiales.

7.8. La centralidad del 'reino de Dios' en el pensamiento de Tillich

Tillich ha precisado el uso de la noción del 'reino de Dios' para referirse tanto a la revelación de Dios en la historia así como a su designio de salvación para toda la humanidad. Esta interpretación del 'reino de Dios' es clave para comprender el significado de la historia desde la perspectiva escatológica. También, resulta evidente, el rechazo de Tillich a la expresión de 'historia de la salvación' utilizada por los teólogos de ambas denominaciones cristianas, aunque con diversas connotaciones.

Conforme a lo dicho, dice Tillich:

"Este acontecimiento (la encarnación de Jesucristo) no sólo es el centro de la historia de la manifestación del reino de Dios; es también el único acontecimiento en el que se afirma plena y universalmente la dimensión histórica"¹⁰⁵.

El señorío que ejerce Dios en la historia desde el principio hasta el final se manifiesta plenamente con la encarnación de Jesús. De hecho, el 'reino de Dios' no se circunscribe a un momento que sobrevendrá al final de los tiempos, sino que desde el principio del mundo, Dios se ha mostrado reiteradamente en la historia para ejercer su soberanía y para revelar el proyecto de salvación a la humanidad.

En otras palabras, el reinado de Dios está presente en la historia desde el comienzo con la creación del universo y se prolonga en la historia hasta el final de los tiempos. Así pues, Tillich entiende el 'reino de Dios' en primer lugar, como una realidad espiritual presente en la historia. En segundo lugar, el 'reino de Dios' es una realidad escatológica en cuanto que designa el momento final de la historia. Aún más, el 'reino de Dios' designa la totalidad de las intervenciones de Dios a lo largo de la historia.

¹⁰⁵ Ibídem, p. 443 (El paréntesis es nuestro).

Sin embargo, para Oscar Cullmann¹⁰⁶, el 'reino de Dios' es la etapa última y definitiva de la historia. Con esta expresión, las primeras comunidades cristianas representaban la realeza y el señorío de Jesús sobre el mundo entero. La expectativa por la llegada del 'reino de Dios' no será un evento trascendente a la historia, sino que su manifestación acontecerá en el tiempo.

También, para J.B. Metz, el símbolo del 'reino de Dios' es fundamental para comprender el discurso de la 'teología política'. Las circunstancias sociales, las estructuras políticas y los acontecimientos históricos que provocan los cambios en la forma de vida de los pueblos requieren ser interpretadas y superadas a la luz de esta realidad escatológica. Con el 'reino de Dios' no sólo acontecerá el fin de los tiempos, sino que todas las cosas creadas por Dios alcanzarán la superación de todas las limitaciones de la vida presente.

Consideramos que el anuncio del 'reino de Dios' aplicado a la teoría política y social no es una postura discordante de la Iglesia con respecto al mensaje evangélico. Tampoco es una vía franca para incursionar en el ámbito de la política y de la sociedad como lo hizo en sus orígenes Tillich al fundar el movimiento socialista religioso. Los valores del reino de Dios son universales, por tanto, son válidos para todos los tiempos y deben ser promovidos en todos los lugares para defender los diversos contextos en los que se sitúa la persona humana.

El anuncio del 'reino de Dios' proclamado por Jesucristo y contenido en las fuentes bíblicas e interpretado por el Magisterio de la Iglesia, más allá de unas orientaciones prácticas para guiar el modo de obrar del cristiano o para expresar su adhesión a Dios mediante el culto, es una realidad espiritual universal. El 'reino de Dios' tampoco queda restringido al ámbito eclesial. Más bien, el 'reino de Dios' es el símbolo del señorío de Dios sobre el universo entero y del alcance universal de la salvación que ofrece a todos los hombres.

Pero el 'reino de Dios' no es una utopía sino que, desde la aparición pública de Jesús, está instaurado en la historia. El 'reino de Dios' penetra en las instituciones políticas, en las estructuras sociales que producen el cambio social y en los procesos que van conformando la vida de los pueblos.

Cullmann establece como condición última para que acontezca la manifestación del 'reino de Dios' al final de la historia, el que se haya proclamado el evangelio a todos los pueblos del mundo entero. La encomienda de anunciar el evangelio le corresponde a las iglesias. Aún más, la razón de ser de las iglesias es cónsona con la promulgación del 'reino de Dios'.

Al respecto, dice Cullmann:

"Este Evangelio del reino será predicado por toda la tierra, para servir de testimonio a todas las naciones, entonces vendrá el fin"¹⁰⁷.

Esta expectativa final de la aparición plena del 'reino de Dios' no es objeto de predicciones ni de cálculos humanos, ya que no depende del hombre, sino, por el contrario, compete enteramente a la acción de Dios.

Aunque nos lo hubiéramos propuesto, no pudimos esquivar toda esta referencia al 'reino de Dios'. Omitirla resultaba contraproducente para nuestra investigación, ya que se perdería de vista el punto central en la concepción escatológica de la historia formulado por Tillich. Por tanto, esta referencia más que obligada, resulta ser necesaria con miras a comprender el significado que le otorga Tillich a esta realidad escatológica.

La referencia que hace Tillich del 'reino de Dios' como manifestación en la historia es considerado el símbolo de la fe cristiana más originario, apropiado y explícito tanto más que la noción de 'historia de la salvación'. Juzgamos que la interpretación escatológica que ofrece Tillich es mucho más apropiada que la expresión 'historia de la salvación'. Precisamente, el uso de la expresión 'reino de

¹⁰⁶ Op. cit. O. Cullmann, *Cristo y el Tiempo*.

¹⁰⁷ Op.cit. O. Cullmann, *Cristo y el Tiempo*. p. 139

Dios' destaca el conjunto total de las acciones salvíficas en donde Dios ejerce su señorío sobre la humanidad y el universo entero.

Aun cuando la comprensión y el sentido de la historia y, de forma subsiguiente, la definición de su centro están basados en un hecho de fe, ello no deja de ser un asunto estrictamente racional. Sobre este polémico asunto, Tillich representa una postura muy distinta a la de los otros teólogos protestantes, pues para la generalidad de ellos, la fe supone una comprensión distinta de las cosas y no se mezcla con las explicaciones y argumentos racionales. En este sentido, no están reñidas ambas formas de conocimiento, aun cuando su fundamento depende de fuentes distintas.

7.9. Kaiρός y el 'reino de Dios' como manifestación de la historia

Toda la discusión que genera Tillich referente al 'reino de Dios' es para poner en contexto la noción del *kaiρός* en su fundamentación de una comprensión filosófica de la historia. La concepción escatológica de la historia es representada en el símbolo de la fe cristiana el 'reino de Dios'. Evidentemente, el contexto del *kaiρός* es el 'reino de Dios' como manifestación en la historia. Además de los contenidos teológicos y relativos a la fe propios de la interpretación escatológica de la historia, es notable el esfuerzo por parte de Tillich de ofrecer demostraciones racionales y de interés filosófico para profundizar sobre la comprensión y el sentido de la historia.

Este obligado interés de apelar a la filosofía se muestra en la siguiente cita:

"La interpretación cristiana debe tener un 'logos', no un argumento añadido a la fe, sino una explicación de la fe determinada por el logos"¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Ibídem, p. 441

Podemos inferir de esta cita que Tillich asume una postura en la que concilia las verdades de fe profesadas en la religión cristiana con la argumentación estrictamente filosófica. El hecho de que haga referencia al 'reino de Dios', no lo hace para privilegiar a las verdades de fe por encima de los hechos de experiencia. Más bien, Tillich coloca en un mismo nivel el conocimiento que se adquiere mediante la fe y aquel otro producto del intelecto humano.

Tillich no sólo aclara su posición al respecto de la controversia acerca de la relación entre la fe y la razón y, consecuentemente, el de la relación entre la teología y la filosofía, sino que es coherente con la opción de la que toma partido. Digamos así, pues, que la piedra angular que pone en equilibrio las dos fuentes de conocimiento empleadas por Tillich en su edificación de una filosofía de la historia es la noción del *καίρὸς*. En este apartado, estudiaremos la noción del *καίρὸς* vinculada al 'reino de Dios' como manifestación en la historia.

Precisamente, encontramos en la *Teología Sistemática* que uno de los usos del *καίρὸς* designa el momento central de la historia caracterizado por recibir la irrupción de la manifestación central del 'reino de Dios'. Cabe destacar que el *καίρὸς* no es el 'reino de Dios', más bien, es la manifestación de lo divino como algo acontecido en la plenitud de los tiempos. Con ello, privilegia un momento único y decisivo que trasciende sobre cualquier otro acontecimiento en la historia. Esta fundamental acepción del *καίρὸς* fue utilizada por Tillich desde que incursionó activamente en el movimiento del socialismo religioso.

Afirma Tillich, al respecto de esta acepción del *καίρὸς*:

"Este término ha sido usado con frecuencia desde el momento en el que lo introdujimos en la discusión teológica y filosófica en conexión con el movimiento socialista religioso en Alemania tras la primera guerra mundial"¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Ibídem, p. 443

Si bien el discurso filosófico resulta ventajoso para comprender el sentido de la historia y para explicar el dinamismo histórico, Tillich coloca la noción del *καίρῳ* dentro del conjunto general de la teología sistemática. Originalmente, los textos del Nuevo Testamento emplearon el *καίρῳ* para traducir el anuncio de Jesús acerca de la proximidad de su pasión y muerte: "*mi tiempo no ha llegado*"¹¹⁰. También, el *καίρῳ* se emplea para designar la llegada de la plenitud de los tiempos con la instauración del reino de Dios¹¹¹, mensaje central de Jesús y de Juan el Bautista. Además, el apóstol Pablo en las epístolas que dirige a las primeras comunidades cristianas, utiliza el término *καίρῳ* para destacar la encarnación de Jesús como un evento trascendental en la historia del mundo. Según estos usos del *καίρῳ* característicos del Nuevo Testamento, Tillich afirma que el *καίρῳ* unido a la noción de 'plenitud de los tiempos'¹¹² expresa el nivel de desarrollo de lo religioso y lo cultural en ese momento histórico.

Tillich designa con la expresión 'el gran *καίρῳ*' el acontecimiento de la aparición de Jesús como la manifestación central del 'reino de Dios' en la historia. Aunque todo lo anterior y posterior en la historia apunta y es iluminado por ese único centro, el 'reino de Dios' se objetiva y se realiza en la historia y en el mundo a través de los *καιροί*.

Tillich introduce el término *καιροί* para referirse a los movimientos espirituales en los que se manifiesta una irrupción particular del 'reino de Dios'. Al hacer manifiesto el 'reino de Dios' los *καιροί* está relacionados con el 'gran

¹¹⁰ Cfr. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Bruwer, Bilbao, 1975 Jn 2, 4. La <hora> de Jesús es la hora de su glorificación, de su vuelta a la diestra del Padre. Otras citas en el evangelio según san Juan son las siguientes: 7, 30; 8, 20; 12, 23 y 27; 13, 1; 17, 1.

¹¹¹ Cfr. Mt 4, 17; Mc 1, 15.

¹¹² Cfr. Gal 4, 4 – 5. Esta expresión 'plenitud de los tiempos' designa la llegada de los tiempos mesiánicos o escatológicos que dan cumplimiento a las promesas de Dios en Jesucristo.

καιρός', por lo que deben ser juzgados y corroborados en su dependencia con respecto al 'gran καιρός'.

El tema de los καιροί Tillich no lo menciona en *La Era Protestante*. Sin embargo, la referencia escueta en la *Teología Sistemática*¹¹³ exige de nuestra parte una atención especial. Mencionamos que el καιρός hace referencia, por una parte, a la aparición de Jesús como el centro de la historia y, por otra parte, a una conciencia que reconoce en ese momento único su trascendencia y universalidad. Pues bien, atendiendo a este segundo aspecto, acorde con la conciencia del καιρός presente en la historia, todo momento histórico que pretende ser espiritual tiene que ser evaluado según el criterio del 'gran καιρός', ya que no está exento de interpretaciones equívocas y erróneas.

Como prueba de ello, Tillich expone la experiencia de un καιρός que juzga e interpreta como erróneo. Este καιρός se produjo con el ascenso al poder político del partido de Hitler en Alemania. Cuando aconteció la primera guerra mundial, el socialismo religioso se mantuvo fiel a la interpretación de la historia basada en el 'gran καιρός'. Luego del conflicto bélico, atacó al movimiento nazi, ya que reprimía todo lo representado por el 'gran καιρός'. A juicio de Tillich, el ascenso del movimiento nazi fue una experiencia demoníaca y autodestructiva. Este singular episodio representó un καιροί negativo.

A raíz de esta experiencia personal, Tillich interpreta que, en circunstancias dadas, los καιροί pueden estar distorsionados demoníacamente y, por consiguiente, ser erróneos. El que los califique de erróneos no depende de su vínculo con el 'gran καιρός'. El error no está en el καιρός como tal, sino en el juicio que se emite sobre los eventos ocurridos. Para evitar que se distorsione el sentido de lo espiritual en un momento histórico dado, se hace necesario discernirlo y valorarlo desde el 'gran καιρός'.

¹¹³ Cfr. "Kairós y Kairoi", p. 443 – 446.

Nos parece que este polémico asunto, sobre el carácter negativo de ciertos *kaipoi*, requiere de nuestra parte un pronunciamiento y adoptar una postura firme. A nuestro entender, este planteamiento de Tillich resulta ser ambiguo e inconsistente con respecto a su propuesta de una filosofía de la historia, ya que no sólo cuestionaría la bondad de Dios, sino también el poder que Dios ejerce en la historia. La presencia de unos *kaipoi* distorsionados en la historia representa un problema, ya que si son juzgados como acontecimientos negativos entonces, son incongruentes con las acciones salvíficas de Dios.

Nos parece que esta bipolaridad de los *kaipoi* es inadecuada, puesto que si los mismos dependen de la acción salvífica de Dios, entonces no pueden ser erróneos. Para nosotros tanto la interpretación de los *kaipoi* así como su valoración con respecto al *kaipòs* tienen que guardar estrecha relación con la manifestación del 'reino de Dios' en la historia.

Valorando solamente el lado positivo de los *kaipoi*, sostenemos que éstos son gestores de los movimientos espirituales en una determinada época. Con esta afirmación demostramos asimismo que el 'reino de Dios' está siempre presente en la historia.

Para contrarrestar esta postura de Tillich, a propósito de su interpretación de los *kaipoi*, aludiremos nuevamente a Oscar Cullmann, quien hace mención en su obra *Cristo y el Tiempo* sobre el sentido de los *kaipoi* en las primitivas comunidades cristianas y en los escritos pertenecientes al Nuevo Testamento. Luego de éste, proponemos mencionar la doctrina de Clemente de Alejandría, quien utilizó el término *kaipòs* para una interpretación cristiana de la historia.

De acuerdo con Cullmann, los *kaipoi* son momentos seleccionados por Dios, los cuales se insertan a lo largo de la 'historia de la salvación'. Los *kaipoi* no comprenden la totalidad del tiempo pero tampoco quedan fuera de la 'historia de la salvación'. Más aún, la 'historia de la salvación' se actualiza en el tiempo por

los diversos καιροί que forman parte de ella. Con mayor precisión, los καιροί manifiestan el designio de Dios sobre el mundo y la humanidad.

El conjunto de los καιροί tanto los de antaño como los que ocurrirán en el porvenir son comprendidos e interpretados desde su único referente inmediato que es Cristo quien aparece representado en la línea temporal como el centro de la historia y del tiempo. Los καιροί son momentos únicos e irrepetibles, ya que acontecen en un momento crucial en la 'historia de la salvación'. Sin embargo, su comprensión, interpretación y valoración están subordinadas al καιρός central.

En ese mismo intento de buscar otras fuentes que nos permitan argumentar en contra de la bipolaridad de los καιροί en Tillich, presentamos la doctrina del καιρός en Clemente de Alejandría, sobre todo, su interpretación de los καιροί desde la óptica de la acción salvífica de Dios. Clemente de Alejandría fue uno de los exponentes más preclaros de la patrística. Su notable importancia le viene en razón de ser uno de los sucesores de los apóstoles no sólo en la predicación del evangelio, sino en la inculturación del cristianismo en la cultura griega y latina. Aun cuando representa un pensamiento clásico en torno al καιρός, la inclusión del alejandrino no sólo queda justificada, sino que es pertinente, sobre todo, al asunto que debatimos puesto que hace una exposición sobre la función de los καιροί en el contexto de la historia salvífica.

Indica Modesto Berciano¹¹⁴ que Clemente de Alejandría realizó una distinción entre el καιρός y los καιροί. Por un lado, entiende por καιρός los momentos en donde se manifiesta la acción salvífica de Dios, mientras que los καιροί son momentos que se integran al plan de salvación universal, pero quedan subordinados al καιρός.

Distinto del καιρός, los καιροί son situacionales, es decir, ocurren en unas épocas y circunstancias dadas. Por ende, no son momentos decisivos ni definitivos, más bien, son transitorios y relativos, ya que manifiestan su

¹¹⁴ Berciano, Modesto, *513X?E. Tiempo humano e histórico salvífico en Clemente de*

particularidad acorde con la situación humana y la época en la que ocurren. A pesar de ser transitorios y relativos, los καιροί no son hechos aislados, los mismos forman parte del designio divino y acontecen como una preparación que conducen a Cristo.

Naturalmente, el καιρός es un momento temporal que se da oportunamente. El que suceda de forma oportuna depende de la acción divina cuya intervención demuestra su señorío sobre el mundo y la humanidad. El καιρός entraña un elemento estrictamente divino y otro humano. El elemento divino se muestra, en cuanto que el καιρός es un acontecimiento temporal suscitado por una acción de Dios. El elemento humano del καιρός se muestra en su evolución, esto es, más que un momento definitivo, el καιρός es una situación con matices diversos y aspectos múltiples que van desarrollándose a medida que llegan a su destino final.

En Clemente de Alejandría, el aspecto humano del καιρός se muestra, sobre todo, a través del progreso y el avance de los pueblos conforme al designio de Dios manifestado en el καιρός. Ciertamente, ambos aspectos son imprescindibles, no obstante, Clemente destaca el elemento humano presente en el καιρός. De ahí el sentido y el valor que adquieren los καιροί, en la medida en que van develando el καιρός en la historia.

Sería un grave error interpretar los καιροί como vinculados a situaciones exclusivas o dependientes de las gestas humanas. Cada uno de los καιροί presentes en la historia es, primeramente, el resultado de una acción gratuita de Dios; y, su surgimiento como acontecimiento histórico es producto de las condiciones que favorecen el desarrollo logrado por la humanidad.

Así pues, afirma Berciano de su investigación realizada acerca del pensamiento de Clemente de Alejandría:

“No es la situación humana únicamente la que constituye el *καιρός* sino la acción divina que viene al encuentro de esta situación en el momento oportuno y gratuitamente”¹¹⁵.

Los *καιροί* no son acontecimientos que se verifican exclusivamente en los pueblos de tradición cristiana, también se adaptan a las diversas culturas no cristianas y, al servirse de esas particularidades, realizan universalmente el plan divino de la salvación. Puede suceder que algunos *καιροί* queden ocultos en circunstancias dadas, sin embargo, no pierden su vigencia ni su actualidad dentro del plan de la salvación universal. Los *καιροί* tienen que referirse al *καιρός* universal. Creemos que con estas dos respetables referencias, no sólo sostenemos nuestro punto de vista, sino que cerramos la discusión sobre el valor de los *καιροί*.

Siguiendo la línea expositiva de Tillich, destacamos que el *καιρός* aparece unido, ya en su último desarrollo, a las iglesias. Esta es otra de las acepciones del *καιρός* empleado por el teólogo protestante en la *Teología Sistemática*. Específicamente, el *καιρός* es lo que inspira o, por el contrario, pervierte el espíritu profético de las iglesias.

Las iglesias están presentes en la dimensión de la historia y participan de ella en cuanto que representan tanto de forma manifiesta como de forma oculta a la comunidad espiritual del ‘reino de Dios’ en la historia. Sin embargo, las iglesias no se identifican con el ‘reino de Dios’, ya que el ‘reino de Dios’, en su trascendencia histórica, abarca la realidad en toda su dimensión universal.

Las iglesias son igualmente vulnerables a viciar el sentido de lo que representan como desviarse hacia lo demoníaco. Esta desviación ocurre cuando las iglesias se apartan de su fundamento que es Cristo como manifestación central del ‘reino de Dios’ en la historia. Las iglesias tratan de reivindicar la presencia del ‘reino de Dios’ en la historia contra aquellas fuerzas demoníacas

¹¹⁵ Ibídem, p. 169

que pervierten el sentido de la historia. Precisamente, una de las encomiendas principales que tienen las iglesias es interpretar los acontecimientos que se manifiestan en la historia. De acuerdo con esto, el resurgir espiritual de las iglesias o su anquilosamiento depende de la interpretación de los καιροί con respecto al 'gran καιρός'.

Sobre la valoración de las iglesias en la interpretación de los καιροί presentes en la historia, es de notar que ha habido un cambio en la postura de Tillich con respecto a involucrar a las iglesias en la tarea de reconocer la actualidad del καιρός en la historia. Mientras Tillich estuvo adscrito al socialismo religioso aducía - un tanto ambiguamente -, que ese movimiento no se vinculaba a iglesia o a secta religiosa alguna. Ya en esta etapa madura de su pensamiento, Tillich hace legítima la interpretación del καιρός en función de la misión de las iglesias.

7.10. Síntesis: Valoración de los diferentes usos del término καιρός expuestos por los teólogos consultados en comparación con la doctrina de Paul Tillich

Habiendo expuesto la doctrina del καιρός en dos de las principales obras de Paul Tillich, nos proponemos realizar una apretada síntesis en donde fijaremos las ideas principales sobre el καιρός. Inclusive, las analizaremos cada una en su contexto individual, para compararlas con las investigaciones realizadas por los otros autores aquí citados, nos referimos específicamente, a Oscar Cullmann y a Clemente de Alejandría.

Indistintamente de su confesión religiosa, estos tres kairólogos emplean la noción del καιρός para ofrecer una interpretación escatológica de la historia, la cual se caracteriza por la intervención de Dios en el tiempo como parte de su designio de salvar a la humanidad. Así también, son consecuentes en acudir a las

fuentes más originarias que datan de las reflexiones producidas por la primitiva comunidad cristiana y que se hallan contenidas en los variados escritos del Nuevo Testamento, para destacar que el *καιρός* fue un término griego que pronto fue adoptado por el cristianismo para entender la novedad acontecida a partir de la persona de Jesucristo, quien sesgó a la historia y se convirtió en el centro único. De tal manera, que el sentido y el significado de la historia se encuentran en Cristo Jesús.

El *καιρός* presupone un momento oportuno suscitado por la acción de Dios y se convierte en un acontecimiento fundamental para la elaboración de las perspectivas escatológicas de la historia. Todo el proceso y el dinamismo histórico tienden hacia un fin, el cual consiste en la manifestación plena y en el cumplimiento definitivo del plan de salvación ofrecida por Dios a toda la humanidad.

Un dato muy relevante concerniente a la doctrina del *καιρός* - que hace válida y, a la vez, justifica la investigación realizada por nosotros -, es que Tillich se distingue de los demás pensadores aquí tratados, ya que brinda unos fundamentos racionales y elabora una exposición filosófica valiéndose de un hecho revelado para formar una filosofía de la historia. Precisamente, el *καιρός* es el término al cual recurre para armonizar su concepción escatológica de la historia, a partir de un suceso proveniente de la revelación cristiana. En este sentido los alcances de su doctrina tienen unas repercusiones en todas las estructuras históricas desde la política hasta los procesos en la formación de la cultura. Por tanto, limitar exclusivamente la perspectiva acerca de la historia al ámbito teológico es un desatino.

Si tomamos, como ejemplo, a Cullmann, éste rechaza explícitamente cualquier intento que desvíe o malinterprete su investigación como una propuesta suya dirigida a elaborar una filosofía de la historia. Sus planteamientos son estrictamente teológicos, ya que van dirigidos a demostrar la concepción

lineal del tiempo en el cristianismo para fundamentar la noción de 'historia de la salvación'. No obstante, en Clemente de Alejandría no fue un problema mayor la distinción entre lo filosófico y lo teológico, puesto que la filosofía es una forma de saber legítimo cuyas verdades racionales sirven de base para la exposición teológica y en la comprensión del cristianismo como religión revelada.

Si bien Tillich emplea la noción del *καιρός* para argumentar a favor de una concepción de la historia basada en el 'reino de Dios', distingue claramente entre estos dos términos. El *καιρός* no se confunde con el 'reino de Dios', sino propiamente es la manera de actuar de Dios en el tiempo. En este específico aspecto en el que Tillich describe el *καιρός*, coinciden con él tanto Clemente de Alejandría como Oscar Cullmann. El *καιρός* es el momento salvífico en la acción de Dios que hace presente y actual el 'reino de Dios' en la historia. En otras palabras, la trascendencia del 'reino de Dios' se torna en una realidad intrahistórica con la irrupción de los *καιρός* en el acontecer histórico y en el mundo.

Un punto en controversia acerca de la interpretación del *καιρός*, es el vínculo con lo humano. Esta dimensión humana del *καιρός* está presente en Clemente de Alejandría y en Cullmann. Ambos reconocen que en el *καιρός* se distinguen dos aspectos principales: el primero, pertenece al ámbito de la fe, mientras que el segundo sugiere el valor humano. Esta doble distinción no aparece explícitamente en el texto de Tillich. Sobre este particular, consideramos que Tillich reconoce la exclusividad del *καιρός* ligado al ámbito de la fe, ya que el *καιρός* depende enteramente de la acción de Dios.

Debemos recordar que sobre el aspecto humano del *καιρός* indicamos que comporta un '*ethos*', un modo de vivir que asume la persona ante una oportunidad que se presenta como decisiva ya sea para lograr un proyecto de vida o ya para alcanzar unas metas personales. Ciertamente, este elemento humano del *καιρός* es fundamental para todo proyecto existencial,

particularmente, desde la exigencia de la fe, ya que el creyente vive, en su propio contexto histórico y geográfico, la radicalidad de obrar como otro cristo. Aunque Tillich propuso una ética basada en el *καίρως*, la misma carecía de esta radical distinción que ya era reconocida con anterioridad a él.

Otro aspecto a resaltar es el vínculo del *καίρως* con las iglesias. Este, de hecho, es un asunto que trata Tillich para darle legitimidad a la actividad profética de las iglesias. Más aún, lo que reafirma o distorsiona el espíritu profético de las iglesias es la comprensión y el sentido dado al *καίρως*. Al sostener el vínculo existente entre el *καίρως* con las iglesias, Tillich afirma la tarea de las iglesias cristianas en la etapa última de la historia, la cual se denomina el 'tiempo de la iglesia'. Sin embargo, ello no significa que las iglesias sean afines con el *καίρως*. Simplemente, la coherencia con respecto a la interpretación del *καίρως* es el garante de la actividad profética que realizan las iglesias en el mundo.

También podemos acentuar como un rasgo común en el trío de teólogos aquí reseñados la referencia a los *καιροί* como momentos específicos que están subordinados al *καίρως* central. Específicamente, los *καιροί* son acciones divinas ocurridas en unas determinadas épocas y circunstancias específicas, las cuales dan continuidad o actualizan la revelación de Dios en la historia y van desvelando el 'reino de Dios' que se hace vigente a través de esos momentos específicos.

En general, en Tillich podemos advertir el carácter bipolar de los *καιροί*. Ligados al *καίρως* central son auténticos, es decir, manifiestan de forma particular el 'reino de Dios', pero fuera de éste, pueden ser interpretados equívocamente o resultar erróneos. En Clemente de Alejandría, los *καιροί* no son exclusivos de los pueblos que profesan la fe cristiana, sino que pueden acontecer en otros pueblos sin vínculo alguno con la tradición cristiana; con ello, él hace énfasis al carácter universal de la salvación. Por su parte, Cullmann reconoce que los *καιροί* son

momentos únicos e irrepetibles; no obstante, su comprensión, su valor y su significado guardan relación con el *καίρὸς* central.

7.11. Una recapitulación del pensamiento de Paul Tillich: resultados de la investigación a raíz del análisis de sus obras

Hemos encontrado tres puntos que constituyen las ideas directrices que nos condujeron a un entendimiento y a una comprensión de estas obras en las que Tillich establece una doctrina del *καίρὸς*. Una de las ideas directrices hace referencia a su proyecto intelectual. Sobre este particular, entendemos que su proyecto de investigación consistió en elaborar una filosofía de la historia basada en el *καίρὸς*. Tillich ha sido consecuente en construir una filosofía de la historia cuyos cimientos se erigen sobre los presupuestos de la fe cristiana, particularmente, en la concepción escatológica de la historia. Este matiz escatológico queda configurado al emplear la noción del *καίρὸς*.

Lo singular de este proyecto de investigación es que, en su primera formulación, tal y como aparece en la *La Era Protestante*, servía a los objetivos del movimiento socialista religioso. En cambio, ya en la *Teología Sistemática*, su concepción del *καίρὸς* encierra unas motivaciones estrictamente teológicas. También, sobre esta última anotación, se puede corroborar el cambio de mentalidad de Tillich al destacar las implicaciones políticas en su formulación teórica. El teólogo protestante concebía el *καίρὸς*, primariamente, como un evento histórico que causaría unas reformas políticas y sociales. Más tarde, la expectativa de un *καίρὸς* con esos alcances sucumbió con la llegada de Hitler al poder. La cuestión política queda postergada en la *Teología Sistemática*, sin embargo, no está del todo ausente, ya que emplea el símbolo del 'reino de Dios', el cual posee unas claras connotaciones políticas, al presuponer el poder de Dios sobre el universo entero. Por tanto, lo relativo a la política queda, de alguna

manera, sublimado o espiritualizado al formular el sentido de la historia desde la perspectiva escatológica.

Otra idea importante a destacar es la concepción escatológica de la historia. Tanto en *La Era Protestante* como en la *Teología Sistemática* Tillich concibe la historia de forma progresiva y dinámica de la historia. El límite último de la historia se hace compatible con la perspectiva religiosa, pues, en definitiva, toda la historia es producto de la acción de Dios. De ahí, que la referencia al *καὶ πὸς* sea para sostener no sólo el carácter espiritual de la historia, sino para reiterar las constantes intervenciones de Dios en ella.

Esta postura suya fue como réplica a la concepción marxista que rechaza la intervención divina, ya que todo proceso histórico es producto de un desarrollo dialéctico. Por supuesto, el sentido pleno de la historia y su significado último lo obtiene no en sí mismo, sino en razón de las intervenciones divinas, sobre todo, a partir del acontecimiento de la Encarnación de Jesús, el cual se constituye en el centro de toda la historia.

Aquí también, constatamos un cambio en el pensamiento de Tillich. En la *Teología Sistemática*, el teólogo protestante hace referencia al 'reino de Dios' para su interpretación de la historia. La noción del 'reino de Dios' expresa la presencia de la realidad espiritual en toda la historia. Más específicamente, el 'reino de Dios' comprende las acciones de Dios desde los comienzos la creación y el desenlace que sobrevendrá con el fin de los tiempos. Con este símbolo del 'reino de Dios' están ligadas las diversas irrupciones de lo eterno en el tiempo.

En *La Era Protestante* no aparece esta alusión explícita al 'reino de Dios' con este propósito. La inclusión novedosa de la noción del 'reino de Dios' en su filosofía de la historia distingue a Tillich de R. Bultmann y de O. Cullmann quienes utilizaron el concepto de 'historia de la salvación' para denotar las acciones de Dios a lo largo de la historia.

Entrevemos que, sobre esta interpretación de la historia, saltando otras diferencias y disputas teológicas, convienen tanto el catolicismo como el protestantismo, lo cual abre unas posturas ecuménicas y un acercamiento entre ambas confesiones cristianas. Al contrastar la visión del catolicismo con el protestantismo, si bien hemos establecido sus respectivos planteamientos con miras a una fundamentación teórica y doctrinal concerniente a la historia, ciertamente este asunto del patrimonio teológico a ambas denominaciones cristianas está distante de nuestro alcance investigativo.

Ya desde sus tempranos escritos, Tillich adopta el uso del *καίρὸς* según los presupuestos de la revelación cristiana, apartándose de las variadas acepciones que se consignaron de este vocablo en la tradición griega, la cual concebía, primordialmente, el *καίρὸς* como una modalidad del tiempo. Más que una modalidad cualitativa del tiempo, el *καίρὸς* colma de sentido pleno a la historia, es decir, conduce a la historia progresivamente hasta que se desvele su final cumplimiento trazado por Dios. El *καίρὸς* comprende al tiempo en su totalidad.

Es en la *Teología Sistemática* donde de forma explícita, Tillich ofrece una fundamentación racional de su filosofía de la historia, la cual eleva al *καίρὸς* a la categoría de 'logos' del 'reino de Dios'. Aunque no prescinde de los símbolos y contenidos de las enseñanzas del cristianismo con respecto a la visión escatológica de la historia, existe un esfuerzo loable de su parte por armonizar esos datos de fe con la argumentación estrictamente filosófica. Por tal razón, no se puede tachar su doctrina ni su pensamiento como uno de carácter exclusivamente teológico.

Otro detalle a tomar en cuenta, es la vinculación del *καίρὸς* a las iglesias, particularmente, las de denominación protestante. Este señalamiento si bien aparece claramente expuesto en la *Teología Sistemática* es un asunto que se trata ambigüamente en *La Era Protestante*, pues Tillich insistía que el

movimiento socialista religioso no era una iglesia ni una secta. El *καίρὸς* es el criterio fundamental por el cual las diversas iglesias son enjuiciadas en cuanto a su interpretación de los *καιροὶ* y para confirmar su adhesión a Cristo.

Como último comentario indicamos que en la segunda obra Tillich hace mención de los *καιροὶ*. Los *καιροὶ* son producto de la iniciativa divina que acontecen en situaciones históricas específicas. Por consiguiente, los *καιροὶ* están en función del Gran *Καίρὸς*, es decir, no ocurren independientemente, al contrario, su legitimidad depende del *καίρὸς*. Esta referencia al término *καιροὶ* manifiesta otra reiteración de Tillich para demostrar la presencia de lo eterno en la historia.

Conforme se va desvelando, paulatinamente, nuestra propuesta de investigación, sobre la imbricación del *καίρὸς* con el tiempo, la historia y la eternidad, en el cierre de esta segunda parte, hemos querido mostrar la incorporación del *καίρὸς* en la historia. Visto así, el *καίρὸς* es el vínculo incondicionado por el que lo eterno se encuentra en el tiempo y en la historia. Dios se manifiesta en el acontecer histórico. Esos momentos producidos por la acción de Dios son los *καίρὸς* que, al insertarse en la 'historia de la salvación', remiten a Jesucristo como el *καίρὸς* central de la historia. Huelga decir que es en razón del *καίρὸς* que la historia adquiere su razón de ser tanto como tarea humana y como revelación divina.

Ya en las próximas páginas nos dedicaremos a mostrar la unidad del *καίρὸς* con la eternidad que, aunque ya lo hemos atisbado en la interpretación escatológica de la historia, requiere de una mayor ampliación, sin apartarnos de los presupuestos doctrinales de Paul Tillich.

Capítulo Octavo

La noción de eternidad

8.1. Preámbulos generales.

Aun cuando no han faltado esfuerzos por brindar unos supuestos enteramente filosóficos en el tratamiento del tema de la eternidad, reconocemos que dicho término está matizado predominantemente por el enfoque teológico. Sin dar lugar a complejo alguno que vaya en menoscabo de nuestro empeño, lo cierto es que no podemos prescindir de la fundamentación teológica, particularmente, de la milenaria herencia cristiana. Lo exige la misma atención a la obra de Tillich.

No obstante, en la tradición filosófica han habido notables filósofos, que alejados de cualquier compromiso con los supuestos teológicos, han ofrecido una legítima exposición racional acerca de la eternidad. Así pues, en esta sección, hemos procurado seleccionar aquellos pensadores para quienes el tema de la eternidad ha sido clave para entender su pensamiento filosófico. Específicamente, haremos mención de Parménides de Elea, de Platón y de Aristóteles. Para estos pensadores antiguos, la eternidad constituye el fundamento mismo de la realidad, hasta tal punto, que menosprecian los fenómenos que están determinados por el tiempo, ya que carecen de la permanencia y estabilidad en el ser constitutiva de los entes eternos.

8.2. Trasfondo acerca de la noción de eternidad:

El concepto de eternidad se presenta desde dos perspectivas que, aunque distintas en cuanto a los métodos que se emplean y a sus alcances, bien pueden complementarse armoniosamente. Por una parte, está la perspectiva filosófica la cual comprende a la eternidad en contraposición a lo temporal. Desde esta perspectiva, la eternidad es un estado de la realidad que trasciende las coordenadas del espacio y del tiempo. Al dar por supuesto la distinción entre la eternidad y lo temporal, ello no implica que ambas nociones sean irreductibles entre sí. Lo formulado acerca de la eternidad es producto de la comprensión del tiempo, valiéndose del procedimiento analógico.

La segunda perspectiva apela a las aportaciones teológicas imbuidas por la corriente bíblica, en particular, y por el cristianismo, en general. Fundamentada, sobre todo, en la revelación divina, la noción de eternidad designa uno de los atributos esenciales en la naturaleza de Dios, ya que afirma la permanencia de su ser frente a lo de las otras cosas existentes. Si Dios es eterno, se deduce que su existencia no está sujeta a un principio ni a un final;

ciertamente, el rasgo que caracteriza la distinción entre Dios y el resto de las criaturas es su eternidad.

En nuestro ponderado análisis de la noción de eternidad, entendemos que ambas perspectivas tienen que ser consideradas. Ofrecemos varias razones para ello: por un lado, lo exige la fundamentación racional de dicha noción. La concepción de la eternidad no es un ámbito exclusivo del pensamiento teológico. Por otro lado, a la luz de la revelación cristiana, el *καίρῳ*, específicamente, comprende una acción de Dios dada en el tiempo, o sea, el encuentro de lo eterno con lo temporal. De ahí que, aunque la reflexión filosófica y el tratamiento teológico tengan procedimientos distintos, ello no es obstáculo para conciliar sus respectivos puntos de vista.

Ante lo dicho, sostenemos preliminarmente que la eternidad es un término al cual se puede acceder racionalmente, no por intuición y sí por la vía analógica. Este procedimiento analógico compara las similitudes entre dos realidades distintas, de las cuales, a pesar de lo específico de sus respectivas naturalezas, una se comprende a partir de la otra, y viceversa. De acuerdo con este procedimiento, la eternidad se comprende examinando los aspectos correspondientes al tiempo, ya que el tiempo es lo inmediatamente conocido. Ambas nociones coinciden en la duración; no obstante, la duración del tiempo está determinada por una sucesión limitada, mientras que la eternidad es una duración ilimitada, pero constante. El procedimiento analógico no pretende ser convincente en lo que pretende demostrar, sin embargo sus planteamientos resultan ser razonables en la medida en que las similitudes de alguna manera se muestran probables.

8.3. La noción del presente eterno en Parménides de Elea

El punto de arranque para indagar sobre el concepto de eternidad, siguiendo un enfoque filosófico, lo es la doctrina del ser en Parménides.

Parménides de Elea elaboró una metafísica de corte racional en la que trataba las propiedades del ser. Esta referencia es de gran valor para nosotros, ya que nos permiten establecer una descripción de la eternidad que tuvo sus repercusiones en la concepción cristiana.

Sin exagerar nuestro juicio, el pensamiento de Parménides marca un hito en el periodo de la antigüedad griega, ya que su teoría del ser contribuyó a reformular las especulaciones cosmológicas de los primeros filósofos e influyó en el rumbo posterior de la actividad filosófica, particularmente y de forma decisiva, en el idealismo platónico. No debe extrañarnos que Platón le dedicara uno de sus diálogos, además de aceptar algunas de sus tesis, sobre todo, la concerniente al conocimiento humano. La doctrina cognoscitiva del filósofo eleáta evidenciaba la radical distinción entre lo aprehendido mediante la razón y aquel material accesible sólo a los sentidos.

El fundamento de sus planteamientos metafísicos aparecen consignados en su fragmentaria obra titulada *Sobre la Naturaleza*¹¹⁶. En este poema alegórico, el problema que quiere resolver Parménides es la cuestión acerca de la unidad del ser, frente a la generalizada opinión que sugiere la aparente e ilusoria mutabilidad de los entes. El ser no está sometido al cambio o al devenir. El cambio implica la generación y la corrupción en el ser.

El ser no puede ser generado, ya que tácitamente supone un momento pasado en el que no existía. Tampoco puede corromperse, pues se admitiría que habrá un momento futuro en que dejará de ser. Asumiendo este supuesto, es una flagrante contradicción afirmar el no ser. Por eso, Parménides declara que la primera característica del ser es la inmutabilidad.

De hecho, el ser es uno en vista de la distinción cognoscitiva que establece Parménides entre lo pensable y lo sensible. Esta constitutiva unidad del ser es producto de lo captado por la razón. También, en virtud de la unidad

¹¹⁶ Parménides - Heráclito, *Fragmentos*. Ediciones Orbis, S.A., Argentina, 1983, 256 p.p.

del ser, se aducen otras propiedades, a saber: la continuidad, la indivisibilidad y la eternidad. Debido a la continuidad, el ser sigue una secuencia ininterrumpida, ya que no está circunscrito a un comienzo ni por un final.

De forma explícita, Parménides rechaza la existencia del no ser, puesto que no hay legitimidad ontológica ni cognoscitiva para dar cuenta de él. Además de estar en contradicción con el ser, el no ser es doblemente imposible. Ontológicamente es imposible, ya que el cambio ser – no ser – ser es contrario a la permanencia del ser; y es un imposible a nivel cognoscitivo, puesto que el no ser es un concepto vacío y sin sentido.

De acuerdo con Jonathan Barnes¹¹⁷, Parménides se ocupa de investigar al ser y las propiedades de los objetos en cuanto existentes. Estas primeras elucubraciones sobre el ser y su posterior influencia en otros sistemas filosóficos hacen que el filósofo eleáta sea considerado el 'primer gran metafísico' de occidente. Parménides realiza una exposición ordenada y desarrollada de forma deductiva. Cabe destacar que sin elaborar una lógica deductiva en sentido estricto – como la formuló Aristóteles -, el filósofo eleáta reflexiona sobre el ser valiéndose de principios necesarios y legitimamente fundados en la razón. Por eso, la metafísica parmenídea es considerada un saber científico.

Con esta argumentación de Parménides en contra de la generación y de la corrupción se impone la consideración del tiempo. Al establecer que el ser no ha sido generado, implica que no pudo existir en un momento pasado. Así, se niega la existencia pasada del ser. De forma análoga, no se puede decir nada del ser con respecto al futuro, ya que implicaría que dejará de existir o la posibilidad de no ser, lo cual también es contrario al ser.

Barnes señala que la continuidad es una característica temporal, sin embargo, la acepción de continuidad en Parménides no alude a la transcurriencia de los momentos del tiempo entre sí, más bien, supone que el ser es siempre a la misma vez. Así descrito, el ser es absoluto.

Sobre esta consideración específica del tiempo, Barnes rechaza cualquier descripción del ser como siendo atemporal. Esta interpretación atemporal del ser se muestra en el *Timeo* de Platón, obra a la que luego aludiremos. Contrario a esta interpretación tradicionalista, Barnes afirma que el ser se caracteriza por existir en el ahora.

Del mismo modo, Barnes rechaza la interpretación teológica que establece que el ser parmenídeo existe y perdura a lo largo del tiempo. Según esta interpretación, el ahora del tiempo es único e inmutable, es decir, transcurre eternamente. El tiempo se concibe desde el momento presente, por tanto, el ser se distiende en el tiempo en un ahora eterno.

El tema de la eternidad, a partir del carácter absoluto del ser, es una acepción que ha tenido amplia difusión y aceptación. Sin embargo, Barnes reconoce que, sobre este particular, los especialistas no se ponen de acuerdo. Ahora bien, éste reconoce que, ya que los ahora en los que transcurre el ser son idénticos, no puede haber duración temporal. Por esta razón, el ser de Parménides es inmutable, ingenerado e incorruptible. Pero, esto no significa que el ser exista siendo eterno.

Desde nuestro punto de vista, el problema que entrevemos en la interpretación de Barnes es que confunde la eternidad con la atemporalidad o ausencia de tiempo. La eternidad no necesariamente es atemporal. También, la eternidad puede figurar como la duración ilimitada de las cosas.

Amparándose en su minucioso estudio sobre el texto de Parménides, Barnes dice que la afirmación de que el ser es eterno no la hace Parménides, más bien, se le debe a Meliso de Samos, otro filósofo eleáta, quien también propuso una metafísica del ser a partir de las afirmaciones de Parménides. Según Barnes, Meliso de Samos, sobre esta cuestión tan fundamental, se distancia de su maestro. Aunque tampoco, sobre esta controversia, podemos desdeñar la opinión de Platón, quien interpretó el ser de Parménides como una forma eterna.

¹¹⁷ Barnes, Jonathan, *Los Presocráticos*. Cátedra, Madrid, 2000 (2da edición), 731 p.p.

Ciertamente, ante la complejidad del texto de Parménides, añadiendo que sólo de él se conservan algunos fragmentos, el problema acerca de la eternidad del ser es objeto de un sin fin de discusiones y de polémicos debates. Nosotros, sobre este punto, reconocemos que las propiedades que Parménides le atribuye al ser se corresponden, igualmente, con la descripción de la eternidad. Al suponerse que el ser existe continuamente en un permanente ahora y conserva su unidad de ser, convenimos en aceptar que el ser existe en un tiempo ilimitado. Y, por ende, sin querer amañar a nuestro favor estas formulaciones de Parménides, si el ser no tiene comienzo ni tampoco tiene fin, entonces podemos decir que es eterno.

En el fragmento VIII del aludido poema, el filósofo eleáta enumera las propiedades constitutivas del ser. Como veremos, todos los atributos del ser allí consignados engloban la noción de eternidad. Una de las características constitutivas del ser que destaca Parménides es que el ser es increado e imperecedero. Añade que el ser es inmóvil, rechazando así el cambio y el movimiento como meras ilusiones y, a su vez, niega la existencia de ambos.

Otro atributo indica que el ser es uno y continuo. La continuidad manifiesta que el ser existe desde siempre y para siempre en el tiempo. Considera también que el ser es absoluto. Esto es, no puede proceder ni derivarse de otra cosa, puesto que dependería de otro principio distinto de él, lo cual es una contradicción. Todo lo que existe está lleno de ser.

La perfección es otro atributo constitutivo del ser; en otras palabras, el ser está completo, ya que no tiene carencias ni defectos. De ahí que lo describa paradigmáticamente como semejante a una esfera. La esfera es homogénea, por tanto, aplicado al ser, nada puede afectar su homogeneidad, ya que el ser mismo es inmutable.

En definitiva, después de examinar los enunciados contenidos en el fragmento de Parménides, podemos afirmar sin mayores inconvenientes que el ser es eterno. Lo más sobresaliente de lo enunciado por Parménides es que las

propiedades del ser no están impregnadas de los elementos del lenguaje religioso o de los símbolos propios de la mística griega - como era característico en las formulaciones de los primeros cosmólogos presocráticos -, sino que sus conclusiones son derivadas de la actividad estrictamente racional.

Para Werner Jaeger¹¹⁸, Parménides es reconocido como el precursor de la metafísica occidental, pues, introdujo novedosamente la concepción del ser, apartándose de cualquier contenido religioso o mítico, lo cual le distinguió y le diferenció de los primeros filósofos que le antecedieron y que elaboraron una interpretación de la naturaleza recurriendo a un lenguaje cargado de simbolismos y de experiencias religiosas. Aunque con propósitos distintos, Jaeger busca demostrar el fundamento teológico en la concepción del ser de Parménides; nosotros, en cambio, nos llama la atención su conceptualización de la eternidad.

Según Jaeger, lo ente <ὄν> es una expresión acuñada por Parménides y representa la piedra angular de su concepción cosmológica. En oposición a lo formulado por Platón, para quien el ser está desvinculado de la realidad, el ser parmenídeo es real, esto es, es aprehendido por la razón de forma directa como algo existente. El ente es una realidad física.

La doctrina de Parménides acerca del ser es paradigmática para describir la racionalidad como fuente de la eternidad. Acorde con los argumentos presentados, la eternidad no es un atributo que se aplique exclusivamente a Dios o a cualquier entidad suprema.

Sobre este particular, Jürgen Moltmann¹¹⁹, explica que la doctrina de la eternidad elaborada por Parménides encontró un terreno fecundo en el temprano cristianismo. Para el filósofo eleáta, la eternidad aparece contenida en

¹¹⁸ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (tercera reimpresión), 265 p.p.

¹¹⁹ Moltmann, Jürgen, *Teología de la Esperanza*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999 (6ta. edición).

el ahora. Como expusimos, Parménides mantuvo esta afirmación con miras a establecer un fundamento sólido para la unidad del ser. Así pues, vista desde esta particular perspectiva, la eternidad es inmanente al tiempo.

Para el teólogo alemán, esta concepción parmenídea resulta inadecuada con respecto a los artículos de la fe cristiana, entre otras cosas, porque sugiere que Dios está inmediatamente presente tanto en el mundo como en la existencia humana. También entra en desacuerdo con la mediación de Cristo. Cristo es constituido en el único mediador entre Dios y la humanidad redimida, en virtud de su sacrificio redentor. El punto central en este debate es que la misma noción de eternidad de Parménides le resta sentido y valor a las promesas hechas por Dios desde la antigüedad y al cumplimiento definitivo de éstas en la historia humana.

De acuerdo con Moltmann:

“El Dios del Éxodo y de la Resurrección no ‘es’ presente eterno, sino que promete su presencia y su cercanía a aquel que siga su envío al futuro”¹²⁰.

La revelación de Dios a la humanidad aparece formulada en promesas. Dios es el dios de las promesas, esto es, por las promesas Dios dirige y encamina su plan de salvación a todo el género humano. La promesa es una motivación por la espera de ver cumplida la palabra de Dios.

Moltmann critica la formulación de Parménides como una interpretación estrecha de la eternidad, ya que pierde de vista el sentido último de la historia y la manifestación definitiva de Dios. El pensamiento cristiano tiene que estar impregnado por esta esperanza que descubre la novedad para la humanidad y para la creación en su totalidad.

La teología de Moltmann está centrada en la esperanza cristiana. Su propuesta de una teología escatológica de la esperanza se basa en la revelación progresiva de Dios donde Éste va divulgando sus promesas con miras a futura

realización y definitivo cumplimiento en la historia. La revelación de Dios no transcurre en un presente eterno, sino que es una realidad dinámica que se abre al porvenir de la historia. Por último, en Moltmann, la escatología de la historia está en razón de las promesas divinas.

A juicio nuestro, también la exposición de la eternidad presentada por Moltmann está desligada del tiempo. La realidad temporal es un ámbito al que Dios accede e interviene para revelar a la humanidad sus promesas salvíficas. Pero, las promesas son una anticipación que se descubre; sin embargo, las mismas hallarán definitivo cumplimiento al final de los tiempos. Para el teólogo alemán, el sentido de la historia adquiere preeminencia con la visión escatológica de la esperanza.

En una etapa posterior, casi han transcurrido 40 años desde la publicación en lengua española de la *Teología de la Esperanza* en 1946, Moltmann propone la denominada 'escatología del Dios que viene' la cual aparece en su más reciente libro titulado *La venida de Dios*¹²¹. Esta nueva aportación suya, es una ampliación de los primeros esbozos ya consignados en la *Teología de la Esperanza*.

Esta vez, la propuesta escatológica de Moltmann parte de un concepto del futuro que soslaya cualquier intento que desplace la escatología fuera de la historia o bien que la eternidad siempre presente suprima toda la historia. Frente a estos dos extremos, Moltmann adopta una postura intermedia, la cual reconoce que la escatología no sólo trata lo concerniente a las últimas cosas o al fin del tiempo, sino de la promesa todavía vigente de la venida de Dios.

Ampliando lo aquí reseñado, dice Moltmann:

¹²⁰ Ibídem, p. 38

¹²¹ Moltmann, Jürgen, *La Venida de Dios. Escatología Cristiana*. Sígueme, Salamanca, 2004, 446 p.p.

“El eschaton no es ni el futuro del tiempo ni la eternidad atemporal, sino el futuro y la llegada de Dios. Utilizamos para ello un concepto del futuro a la manera de un Adviento”¹²².

Este concepto de futuro concebido desde la categoría del adviento es coherente con los relatos bíblicos que describen toda la ‘historia de la salvación’. Con respecto al uso del término latino *adventus*, el teólogo alemán lo utiliza como traducción del vocablo griego *παρουσία* cuyo significado expresa ‘la llegada de una persona o de un acontecimiento’. En su sentido literal, la *parousia* significa ‘presencia’.

Tanto en el lenguaje de los profetas así como en la proclamación de los apóstoles, el término ‘adviento’ se emplea para apelar a la esperanza mesiánica. De hecho, la *parusía* en el contexto neotestamentario hace alusión a la próxima venida de Cristo en su gloria. Precisamente, Moltmann concibe el tiempo no tanto en clave de futuro, sino como un adviento entendido como la proximidad de algo ‘que está llegando’.

Además, esta concepción escatológica presupone una comprensión filosófica del tiempo que entiende el momento futuro como el origen y la base del tiempo en general. Mejor aún, esta categoría de futuro es de carácter trascendental, puesto que es la base para las condiciones que hacen posible el hecho histórico.

No obstante, cabe destacar que el momento futuro no se deriva exclusivamente de la experiencia fenoménica del tiempo ni tampoco es un momento en la transcurrencia del tiempo, sino que es, ante todo, una categoría teológica que acentúa la trascendencia de Dios en la historia. En este sentido, el futuro es lo que determina la fluencia del tiempo, donde toda posibilidad, ante la promesa hecha por Dios, se hace realidad.

Así pues, encontramos que Moltmann es coherente con su inicial rechazo y distanciamiento de la concepción de ‘eternidad atemporal’. Esta vez formula

¹²² Ibídem, p. 47

una visión escatológica que no encuentra incongruencias ni inconsistencias para establecer un vínculo entre el ser de Dios y el tiempo en el acontecer histórico.

Según reza esta interpretación, Dios está presente en la historia y en el mundo, pero no de forma estática, sino en movimiento. Al decir que Dios está en movimiento sugiere, por un lado, que su venida futura será un acontecimiento inminente; y, por otro lado, este movimiento no implica que su ser está deviniendo en el tiempo. Dios no deviene como las cosas.

Dios se hace presente en el mundo mediante sus promesas, las cuales son una confirmación de su presencia en la historia. Asimismo, las promesas divinas son una anticipación a su venida escatológica, la cual consiste en la instauración de su reino y en la renovación de toda la creación. Esta esperanza en el Dios que viene es lo que acentúa Moltmann para afirmar su concepción escatológica.

En congruencia con lo apuntado, afirma Moltmann:

“Con la venida de Dios viene un ser que ya no muere, y un tiempo que ya no pasa. Llegan vida eterna y tiempo eterno. En la venida escatológica, Dios y el tiempo están asociados de tal manera que el ser de Dios en el mundo hay que concebirlo escatológicamente y el futuro del tiempo hay que entenderlo teológicamente”¹²³.

Como queda dicho, se especifica que el tiempo no desaparece con la venida de Dios, más bien, adquiere una nueva realidad en la eternidad. En otras palabras, el tiempo se hace eterno. En lo que respecta al tiempo presente, la eternidad no queda fuera del acontecer histórico. Todo lo contrario, la eternidad de Dios es la que suscita las transformaciones en el tiempo y en la historia.

Moltmann maneja el concepto bíblico de eternidad, el cual no contradice ni niega el concepto del tiempo. El hecho de que Dios se manifieste a sí mismo en la historia no compromete en nada su ser eterno. Más bien, lo revelado por Dios a través de la historia es un indicio de su benevolencia hacia la humanidad.

¹²³ Ibidem, p. 48.

Esta expectativa ante la proximidad de la venida de Dios, más allá de contener una profesión de fe, se convierte para el creyente en un llamado a la conversión en vista de su carácter inminente.

Añade Moltmann:

“Este futuro es el modo de ser de Dios en la historia. El poder del futuro es el poder de Dios en el tiempo. La eternidad de Dios no es una simultaneidad atemporal, sino el poder de su futuro sobre todo tiempo histórico”¹²⁴.

Ante estos supuestos, el teólogo evangélico rechaza cualquier otra tendencia escatológica que no reconozca esta interpretación suya sobre la categoría de futuro, ya que no se correspondería completamente con la esperanza en la promesa divina. Con el anuncio de las promesas, Dios interviene en la historia, y, a la vez, muestra su poder soberano que ejerce en el mundo.

En conjunción con la categoría de futuro, Moltmann hace énfasis en la noción de *novum*, la cual se refiere a la novedad escatológica de lo que acontecerá con la venida de Dios. Esa novedad se puede evidenciar, sobre todo, en los mensajes proféticos que anuncian una nueva acción de Dios a favor de su pueblo.

Tal y como se ilustra a lo largo de la ‘historia de la salvación’, reconocemos que han habido momentos donde Dios irrumpe, de forma tal, que produce una novedad frente a lo que, tradicionalmente, se conserva desde la antigüedad. Lo pasado es sustituido por lo nuevo que acontece. Lo nuevo es afirmación y realización de la acción de Dios. La venida de Dios inaugura los nuevos tiempos, pero también, anticipa la nueva creación de los cielos nuevos y la tierra nueva.

Esta categoría de lo nuevo que plasma Moltmann en su escatología es la que domina en las expresiones teológicas del Nuevo Testamento, sobre todo, con la novedad de la resurrección de Cristo, que no tiene parangón alguno con lo

acontecido en el pasado, lo cual es una esperanza para todo creyente de lo que Dios tiene preparado a toda la humanidad.

Esta perspectiva escatológica propuesta por Moltmann, a nuestro juicio, trata de superar las trabas y formulaciones teológicas y filosóficas con respecto a las dicotomías de Dios y el mundo, la eternidad y el tiempo, la historia y la escatología. Sin embargo, privilegia a las promesas de Dios y omite el *καίρῳς*. La expectativa del creyente tanto tiene que estar en atención a las promesas hechas por Dios así como a aquellos acontecimientos salvíficos que son producto de la soberanía y sabiduría divina.

Sobre esta consideración, añadimos que cualquier intento de formular una escatología, la misma estaría incompleta si no reflexiona desde los parámetros del *καίρῳς*. Nuestro intento, a raíz de esta investigación, nos demuestra que el *καίρῳς* es la noción esencial que comprende el sentido humano del tiempo, el valor escatológico de la historia y la última y trascendencia de la eternidad.

Después de este extenso paréntesis, regresamos para concluir nuestra exposición sobre la teoría del ser en Parménides. Consideramos justificado abordar la doctrina de este pensador presocrático para derivar, de forma indirecta, la noción de eternidad. Esto no es un procedimiento artificioso, es un recurso válido, sobre todo, en la demostración analógica. Si bien Parménides no hizo una alusión directa a la eternidad como una de las propiedades del ser, lo cierto es que al adjudicarle las otras propiedades, el ser se asemeja al concepto de eternidad. La eternidad, en este sentido, no se concibe de forma distinta del tiempo, ya que el ser está presente en el ahora eterno. Desde nuestro punto de vista, la eternidad es distinta del tiempo, pero no contrario a éste.

El enfoque que hemos adoptado para nuestra interpretación del ser parmenídeo es el teológico. Este enfoque teológico es el que predomina en la investigación de Werner Jaeger, aunque pudimos corroborar que Jonathan Barnes rechaza categóricamente el sentido eterno del ser. Nosotros hemos

¹²⁴ Ibidem, p. 49.

adoptado este enfoque teológico con miras a nuestra fundamentación teórica acerca de la eternidad.

Después de haber estudiado los comentarios de J. Moltmann, sólo nos resta destacar su crítica a la noción de eternidad atemporal en Parménides. Concordamos con el teólogo alemán al respecto de que la concepción parmenidea de la eternidad no expresa la realidad que describe el cristianismo. Sin embargo, discrepamos de la postura de Moltmann, ya que lejos de distinguir entre el tiempo y la eternidad, prácticamente fusiona ambas realidades, hasta el punto que el tiempo se hace eterno cuando sobrevenga la venida futura de Dios.

Manteniendo firme nuestra interpretación sobre el *καιρός*, enunciarnos que Dios, en su eternidad, interviene en el tiempo y en la historia para salvar a la humanidad. Dios no sólo promete la salvación, sino que efectivamente cumple sus promesas en el acontecer humano y no fuera de éste. Así concebido, el *καιρός* son los momentos decisivos donde lo eterno entra en el tiempo y, simultáneamente, lo temporal se prepara para recibir las intervenciones salvíficas de Dios.

En Parménides, lo eterno unifica el ser de las cosas. Al afirmar que lo eterno está presente en el ser, concibe la realidad de forma estática, ya que niega el devenir en los seres. En cambio, Platón formula una visión dualista de la realidad, en donde las formas eternas son el fundamento de todo lo existente en la naturaleza. A la concepción platónica de la eternidad dedicaremos el siguiente apartado.

8.4. La concepción de la eternidad en Platón

De forma solapada, hicimos mención del influjo de la teoría del ser de Parménides en Platón. En particular, es notable la coincidencia de ambos acerca de la distinción radical entre el pensamiento racional y el de las percepciones sensoriales. Más que una herencia doctrinal, el paso de Parménides a Platón

representa una evolución en lo concerniente a la reflexión sobre el ser. Para nosotros, el incluir la referencia de Platón a propósito del tema de la eternidad tiene sobradas razones.

Aludimos al diálogo el *Timeo*¹²⁵, el cual trata sobre la concepción científica de la naturaleza en adecuación con su doctrina dualista de la realidad. Al referirse a la naturaleza, Platón observa dos tipos de seres, los cuales difieren entre sí. De un lado, están los seres que han sido generados; aquí se incluye todo lo que es perceptible y pertenece al mundo físico. De otro lado, se encuentran los seres eternos o inmutables. Estos últimos son seres que no han sido generados y, por ende, son realidades trascendentes al ámbito físico. Con esta distinción, la cual encabeza la exposición inicial de su obra, Platón asume el dualismo ontológico.

Pese a esta clara distinción, Platón afirma que los seres vinculados al mundo físico requieren de los seres eternos para existir. Lo que ha sido generado es producto de un principio distinto de él para existir. Así pues, lo eterno es la causa y el fundamento de la constitución de los seres pertenecientes al ámbito de la naturaleza.

De esta manera, para Platón la naturaleza es producto de un ordenamiento estrictamente racional, por lo cual, la procedencia de ésta es debida a un artífice del universo. Este artífice o hacedor divino es el principio de los seres existentes en el universo. El universo existe siendo una copia, cuyo modelo original, es la eternidad.

Habiendo establecido esta inicial diferenciación al respecto de la naturaleza, entre lo generado y lo imperecedero, Platón muestra otra distinción, igualmente tan tajante como la primera. Esta vez, es en relación con el conocimiento humano. Los seres pertenecientes al mundo físico son captados

¹²⁵ Platón, *Timeo o de la Naturaleza*. Diálogos. Editorial Porrúa, S.A., México, 1991, p. 663 - 721.

por los sentidos. Mientras que los seres eternos, además de ser superiores con respecto a lo generado, son objetos de la aprehensión racional.

La noción de eternidad en Platón está asociada con la aprehensión de los seres mediante la inteligencia. Los seres eternos existen, ya que son inteligibles. Lo inteligible especifica lo imperecedero de los seres eternos frente al mundo de lo sensorial, donde los seres generados están sometidos al devenir. En fin, Platón emplea el concepto de eternidad para sostener la existencia de los seres inmutables e imperecederos como modelos originales de los seres existentes en el mundo físico.

En este mismo contexto argumentativo, Platón pone su atención en el tiempo. Al igual que todo lo existente en la naturaleza, el tiempo ha sido generado a semejanza de los seres físicos. Propiamente, el tiempo es la imagen móvil de la eternidad.

Afirma Platón:

“Pero no habiendo manera de conferir la naturaleza eterna del animal inteligible a lo que ha sido engendrado, resolvió Dios crear una imagen móvil de la eternidad, y ordenado el cielo hizo a imitación de la eternidad, que reside en la unidad, esta imagen de la eternidad que avanza según el número que hemos designado con el nombre de tiempo”¹²⁶.

De esta definición se infiere que el tiempo es dependiente de los objetos pertenecientes al universo, sobre todo, de los astros celestes, pues, es en razón de ellos que se mide su movimiento. Y, puesto que son inmutables, resulta evidente que los seres eternos no son objeto de medición del tiempo. Específicamente, el tiempo está subordinado al movimiento cíclico de los cuerpos celestes. Así pues, el criterio para medir la duración de las cosas en el tiempo se

¹²⁶ Ibídem, p. 677

rige por el movimiento cíclico de los astros. De ahí, la concepción del tiempo como la imagen móvil de la eternidad.

El mundo físico transcurre en el presente a través de lo que 'fue' y lo que 'será'. Este modo de transcurrir de las cosas en el tiempo demuestra que ellas están sujetas a la generación y al movimiento. El mundo sensible existe en la dimensión del tiempo, el mundo inteligible en la dimensión eterna. En el mundo inteligible todos los seres son perfectos, pues no están sujetos al devenir propio de las cosas sensibles. Más aún, las formas universales son los paradigmas de los objetos en el mundo sensible.

Pese a ser descrito como una imagen de la eternidad, el tiempo es distinto de la eternidad. Esta afirmación concuerda con el dualismo que mantiene Platón como rasgo distintivo de su pensamiento filosófico. La eternidad es, por esta distinción, el ámbito de los seres inmutables e idénticos en sí mismos y que poseen una unidad constitutiva. Ahora bien, esto no significa que la eternidad sea un lugar en sí mismo; en otras palabras, es la realidad por las que las cosas existentes en el cosmos material deben su razón de ser.

En su análisis de las doctrinas de Platón, I.M. Crombie¹²⁷ destaca que en la trama del *Timeo*, el filósofo ateniense desarrolla su concepción cosmológica, en donde demuestra que el universo físico está ordenado racionalmente. La primera distinción que sale a relucir es la referente a los seres que existen y no cambian, los cuales son captados por la razón; asimismo, reitera sobre la existencia de otro tipo de seres que son percibidos mediante los sentidos, pues están sujetos al cambio.

Después de esta distinción, Platón alude a un hacedor o artífice divino quien es la causa de todo lo que existe en el universo. Incluso, el universo físico es producto de este artífice que, adoptando un patrón o modelo inmutable 'las formas eternas' hace surgir la diversidad de seres físicos. Aun cuando estos seres

¹²⁷ Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón. Volumen II Teoría del conocimiento y*

son imágenes o copias de esos modelos eternos y comparten unas mismas propiedades, el modelo se diferencia de su imagen, ya que es único.

Esta creación del universo no es *'ex nihilo'* como lo afirma la concepción judeo cristiana, sino que está ordenado conforme al bien. El artífice no es el creador del universo físico, su acción eficiente consiste en haberle dado orden. Este orden establecido que rige en el universo físico sigue una estructura racional.

Extraña mucho que Crombie no le conceda mucha importancia a la parte del diálogo en donde Platón hace referencia al tiempo y a la eternidad. Aún así, no puede evitar hacer unos breves señalamientos. Después de la creación del universo físico por parte del hacedor, Platón pasa a sugerir que el tiempo es, igualmente, producto de la creación del artífice. El tiempo se concibe como una imagen en movimiento de la eternidad.

Para Crombie, como la eternidad implica inmutabilidad, el universo de Platón no puede ser un objeto eterno. Pero, como deviene incesantemente, esto hace que sea una copia del modelo original que es la eternidad. Por último, menciona que conforme a esta imagen, el tiempo posee un carácter absoluto. El movimiento incesante del tiempo se deriva del movimiento cíclico de los astros que, son los que marcan los periodos del tiempo.

Dejando a un lado los comentarios de Crombie, entendemos que el problema de esta doctrina platónica es la distinción radical entre la eternidad con el universo físico, cuyos seres están sometidos al tiempo. Platón privilegia los seres eternos por ser trascendentes al mundo natural y por ser más perfectos. Esta visión dualista no resuelve el problema del ser heredado de Parménides, sin embargo, el filósofo ateniense lo supera, ya que concibe lo eterno como el fundamento de los seres físicos.

Específicamente, el filósofo de Elea rechazó cualquier indicio de movimiento en los entes. Con esta postura favorecía la unidad y la inmutabilidad del ser. Parménides promovió un tipo de monismo materialista, ya que con ello anulaba cualquier indicio que contradijera el principio de la inmutabilidad del ser.

En franca oposición a los planteamientos de Platón, Severino Boecio elabora toda una argumentación para rechazar la eternidad del mundo. Como expondremos a continuación, el filósofo romano reconoce que la eternidad es un atributo perteneciente a la naturaleza divina.

En su obra *La Consolación de Filosofía*¹²⁸, Boecio elabora la noción de eternidad desde una perspectiva metafísica. Emprende una argumentación que recoge las principales doctrinas filosóficas, sobre todo, las que derivan del pensamiento de Aristóteles. Sobre este particular, a Boecio se le reconoce como uno de los primeros traductores y comentaristas de las obras aristotélicas, entrando el periodo medieval. En líneas generales, en la mencionada obra, se van trazando los primeros esquemas de una teología natural.

En este contexto, el filósofo medieval pondera sus planteamientos sobre la noción de eternidad. La afirmación de la eternidad no representa un problema para Boecio, ya que es una noción aprehensible mediante la razón. Aclara que tal afirmación se sostiene en el ser propio de Dios, cuya naturaleza está exenta de un principio y de un final. Más aún, la eternidad es un atributo constitutivo de Dios.

En el libro V de su tratado filosófico, Boecio ofrece la definición de eternidad:

“La eternidad es la total, simultánea y perfecta posesión de una vida sin límites”¹²⁹.

¹²⁸ Boecio, Aninio Manlio Severino, *La Consolación de Filosofía*. Editorial Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2003, 271 p.p.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 257

Tal definición de eternidad manifiesta que su contenido procede de una acepción del vocablo griego *`αιών*, cuyo significado expresa la duración ilimitada y la infinitud del tiempo. Igualmente, deriva del término latino *`aeternitas* que también hace referencia a la duración de un presente sin límites. Aun cuando ambos vocablos aparentan poseer un idéntico significado, lo cierto es que la expresión latina ofrece una mayor precisión conceptual que la del vocablo griego para una adecuada comprensión de la definición acuñada por el filósofo medieval¹³⁰.

Indudablemente, la descripción de una posesión total y simultánea de una vida sin límites alude a la naturaleza de Dios. El abarcar toda la existencia de forma simultánea está vedado a los seres temporales. De esta manera, además de las características que pertenecen propiamente a la definición de eternidad, otras son producto del análisis y de una comparación con respecto al tiempo.

Inmediatamente después de formular la definición de eternidad, Boecio acomete una crítica a la concepción del universo eterno formulada por Platón. Básicamente, sus planteamientos descalifican la doctrina del mundo eterno. El mundo, considerado en sí mismo, no es eterno, sino que existiendo en el tiempo, decimos que es interminable.

Ampliando su argumentación, señala Boecio que el presuponerse la eternidad del universo es una aseveración inapropiada, puesto que requiere de la captación, por parte de la inteligencia, de la existencia en un presente que transcurre sin límite alguno. Comprender la totalidad de la existencia en un presente ilimitado es propio de la mente divina. Por consiguiente, la eternidad es un aspecto constitutivo y distintivo de la naturaleza de Dios.

La visión platónica del mundo se caracteriza por poseer éste un movimiento infinito. Sin embargo, esto no es una razón concluyente para sostener la eternidad del universo. El universo, al igual que las realidades

¹³⁰ Cfr. La anotación del traductor Juan Nadal Seib al respecto de la distinción entre el

pertenecientes al tiempo, están condicionadas por los factores y acontecimientos que suceden.

Prosiguiendo con su réplica, Boecio rechaza la descripción del tiempo como la imagen móvil de la eternidad. Aquí se enfrenta con la doctrina de la imitación o de la participación de Platón: donde jamás el movimiento del tiempo imita la simultaneidad de las cosas dadas en la eternidad.

Finalizando con la demostración generada por Boecio, a propósito de la eternidad del universo platónico, aquel corrige al filósofo griego, al decir:

“Si queremos darle un nombre apropiado a estas cosas, digamos con Platón que Dios es eterno, pero el mundo es perpetuo”¹³¹.

Boecio emplea la noción de eternidad para resolver la controversia sobre el admitir la providencia de Dios y su ejercicio en el mundo a través de leyes inexorables ante el problema de la libertad humana. Nada sucede en el universo por azar. Por tanto, todas las cosas existentes encuentran en Dios la primera causa de todo lo creado.

Admitir el supuesto del gobierno de Dios en el mundo no lleva a negar la libertad humana. Dios conoce las acciones humanas y las consecuencias de éstas en el orden de las cosas, pues, las tiene ante sí como aconteciendo en el presente eterno. De esta forma, Dios conoce lo que es producto de las acciones libres del ser humano, aunque las mismas son obradas no por necesidad y sí por contingencia.

Boecio afirma que la eternidad no se predica del universo físico, más bien, es un atributo que describe el ser y la naturaleza de Dios. Al atribuirle la vida eterna sólo a Dios, Boecio establece una clara distinción entre el tiempo y la eternidad. Distinto de Platón, Boecio rechaza que la eternidad sea objeto de aprehensión por parte de la inteligencia humana.

¹³¹ “αιών” y la “aeternitas”.
Ibídem, p. 261

Esta postura de Boecio con respecto a la eternidad presenta algunas objeciones: en primer lugar, el concepto de eternidad no está restringido al intelecto humano, ya que podemos acceder a él por la vía analógica. En segundo lugar, consideramos la réplica de Boecio a Platón como errónea, ya que el mundo no es perpetuo (que dura para siempre). Aunque su respuesta no forma parte de un juego de palabras, ciertamente la expresión de Boecio se presta para confusiones. Sostenemos que, de forma análoga a los demás seres que están sometidos al devenir del tiempo pues tienen un comienzo y, desde luego, les sobrevendrá un final, el mundo tendrá un final. El final del mundo es, en definitiva, un ascenso de todo lo creado a la vida eterna.

Esta concepción de la eternidad no le suscita ninguna dificultad a Boecio para reconocer la providencia de Dios obrando en el universo y en el mundo. A partir de esa idea de la providencia de Dios y su intervención en el mundo, expondremos la visión cristiana de la eternidad como fundamento para una comprensión filosófica de la historia.

8.5. La noción de eternidad en Aristóteles.

La crítica de Boecio a la concepción platónica de la eternidad sigue básicamente la línea argumentativa realizada por Aristóteles, quien concibió la eternidad como un atributo esencial de la sustancia divina. Ya tuvimos ocasión de comentar y discutir la noción del tiempo y del *καίρῳ* en Aristóteles en el primer capítulo (sección 1.3) y quinto capítulo (sección 5.2) respectivamente, así que, obviaremos algunos aspectos relevantes de su pensamiento para escudriñar la doctrina de la eternidad. En cierta manera, lo tratado allí se complementa con esta exposición que comenzamos a desarrollar.

Aristóteles trata el concepto de eternidad en su obra titulada *Metafísica*¹³², específicamente, en el libro XII (Λ), donde a partir del capítulo VI hasta el capítulo IX, hace unas conjeturas sobre la existencia de una entidad eterna como causa del movimiento eterno. Tal supuesto es una exigencia necesaria en el orden cosmológico ya que, de lo contrario, no se podría explicar ni comprender al tiempo y al movimiento conjuntamente. Vimos en la *Física* que tanto el tiempo como el movimiento son eternos.

En esta parte, Aristóteles desarrolla unos argumentos para demostrar la existencia de Dios y su acción en el universo. En primer lugar, establece como punto de partida el hecho de que el movimiento tiene que ser originado por una causa de su misma naturaleza. En otras palabras, el movimiento eterno tiene que provenir de una entidad eterna. El movimiento causado por la entidad eterna es el cíclico, ya que éste permanece idéntico mientras sigue su trayectoria circular. Dado que depende del movimiento, también el tiempo es eterno.

En segundo lugar, Aristóteles recurre a la doctrina del acto y la potencia para sostener la realidad del cambio. Comentando muy sucintamente esta doctrina, la potencia implica dos aspectos: el primero destaca la capacidad para efectuar un cambio en el ser; el segundo es la posibilidad de cambio en un ser conforme a su naturaleza. Así pues, la potencia implica el cambio que ocurre en los seres materiales. Los seres inmateriales como están exentos de materia, no sufren cambio alguno. Las entidades inmateriales están en acto. El acto es anterior a la potencia tanto en el orden temporal como en el orden lógico. Específicamente, el acto es la actualidad que posee el ser. Más aún, se refiere a aquello (forma) que configura el modo de ser de un ente.

Valga señalar que esta doctrina del acto y la potencia Aristóteles pudo resolver el problema acerca del movimiento y el devenir que se arrastraba desde la metafísica de Parménides. Con la solución aristotélica, el devenir no ocurre

¹³² Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1998, 582 p.p.

fuera del ser, es decir, no implica el pasar del ser al no ser o a la inversa, sino que el ser en potencia (todavía no realizado) deviene en ser en acto (ya realizado). Además, esta misma doctrina le sirve a Aristóteles para demostrar la existencia de Dios y comprender su esencia estando en acto.

Sostiene Aristóteles:

“Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”¹³³.

Esta entidad eterna recibe el nombre de Dios. Aristóteles concibe a Dios siendo inmóvil, ya que no puede haber en él rastro de cambio alguno. La potencia es una forma de imperfección en el ser, ya que no está plenamente realizado. Asimismo la perfección es un atributo esencial de Dios.

Al respecto, afirma el Estagirita:

“Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”¹³⁴.

Aristóteles concibe la eternidad como una forma de vida continua e ilimitada. Esta forma de vida sólo es privativa de Dios. Dios no sólo existe necesariamente para causar el movimiento cíclico, sino que es el principio constitutivo que rige en todo el universo.

A pesar de que Dios es la causa primera del universo, su existencia eterna está separada de las cosas sensibles. Mientras las cosas sensibles tienen magnitud, Dios carece de magnitud. Las cosas sensibles están compuestas de materia, Dios es una entidad inmaterial. Las cosas sensibles se caracterizan por estar expuestas al cambio y al devenir, Dios es un ser inmóvil. En fin, la esencia

¹³³ Ibídem, Met. Libro XII, 1072^a 24-25.

¹³⁴ Ibídem, Met. Libro XII, 1072^b – 25 – 29

constitutiva de Dios está desligada de las cosas sensibles. No obstante, la acción de dios es ilimitada, pues es la causa primera del movimiento en el universo.

La principal actividad divina es la autointelección. Dios se contempla y se piensa a sí mismo y con ello, preserva su unidad e identidad esencial. De ahí la excelencia de la entidad divina en la metafísica de Aristóteles. Como es sabido, siglos más tarde, estas fundamentales descripciones acerca de Dios y su naturaleza divina sirvieron de preámbulos para la elaboración doctrinal de los principales artículos de la doctrina cristiana.

Comenta Conrad – Martius¹³⁵ que Aristóteles fue el primero de los pensadores griegos que trató la noción de eternidad del universo desde una perspectiva ontológica. El universo es una sustancia física que envuelve a todas las cosas existentes. No obstante, el universo es una realidad trascendente tanto al tiempo como al espacio.

Esta postura de Aristóteles está en claro desacuerdo con la concepción platónica de la eternidad del universo. Si como sugiere Platón en el *Timeo*, el universo fue creado por el demiurgo, entonces no puede afirmarse de él que sea eterno. Inclusive, la intervención que le atribuye Aristóteles a Dios en el universo contrasta también con la acción creadora del Dios de Platón.

Mientras Platón concibe al demiurgo como una especie de artesano que transforma el caos de la materia preexistente en el cosmos, Aristóteles afirma que el Dios, como acto puro, es la causa del movimiento eterno. Específicamente, la misión del Dios aristotélico es mantener el movimiento del mundo.

De acuerdo con Conrad – Martius, la visión cosmológica de Aristóteles se sostiene a partir de la concepción de Dios. No sólo el universo depende de la acción de Dios, sino que el tiempo del mundo – el que mide la duración de las cosas -, se fundamenta, igualmente, en la eternidad de Dios. Precisamente, es

¹³⁵ Op. cit. Conrad – Martius, Hedwig, *El Tiempo*. “La periferia eónica del mundo.

en este punto donde Aristóteles se separa de su maestro, cuya descripción del universo está matizada por connotaciones míticas y religiosas.

Observamos que la trascendencia del Dios aristotélico no constituye una separación del mundo. Al contrario, ese Dios es la causa primera del movimiento en el universo. La eternidad del Dios aristotélico es el atributo esencial de su naturaleza divina. La eternidad implica un estado de vida continua y que transcurre de forma ilimitada, ya que no está sujeto a nada perteneciente al mundo.

8.6. Breves consideraciones acerca de la eternidad:

Básicamente, hemos querido demostrar que el concepto de eternidad es manejable como objeto de estudio por parte de la filosofía. La eternidad es una dimensión trascendente de la realidad que se puede atisbar por medio de la razón humana. Desde este punto estrictamente filosófico, la eternidad se comprende en contraposición con la realidad del tiempo.

Específicamente, pusimos nuestra atención en la cosmovisión griega, por tres razones básicas. En primer lugar, fue fácil apreciar que la noción de eternidad en la metafísica helénica es descrita como una propiedad del universo físico. En segundo lugar, mostramos las diversas soluciones sugeridas para conciliar la realidad del tiempo con la concepción de la eternidad. Y, en tercer lugar, estos elementos doctrinales acerca de la eternidad, posteriormente, penetraron e influyeron en la mentalidad de los primeros filósofos cristianos.

Consideramos que el problema fundamental en la concepción antigua del universo promovida por los filósofos griegos es que la realidad de la eternidad es el sustrato para explicar la permanencia del ser frente a los cambios y mutaciones que se experimentan en el corriente mundo físico. En este sentido, la

solución de Parménides fue el monismo materialista donde el ser posee unas propiedades que son análogas a la descripción de la eternidad. La respuesta de Platón, por su parte, es la concepción dualista de la realidad, donde se privilegian las formas eternas como fundamento de los seres que existen en el mundo físico. Aristóteles propone que la causa del movimiento eterno en el universo es producido por Dios. En fin, Aristóteles afirma que la eternidad, además de distinguir al universo, es una característica esencial de Dios. La eternidad es la forma de vida continua e ilimitada de Dios.

Esta visión de la eternidad ocasionaba graves inconvenientes con la noción del tiempo. Parménides, por ejemplo, afirmaba la existencia del ser en el presente; esto es, destaca la continuidad del ser en el tiempo; sin embargo, rechaza la duración, pues implica el no ser. Platón concibió el tiempo como la imagen móvil de la eternidad. Esta definición del tiempo, complica tanto su naturaleza como su medida; ya que por una parte, el tiempo concebido como una 'imagen' se distingue de la eternidad; por otra parte, el tiempo depende del movimiento cíclico de los cuerpos celestes. Aunque ya vimos la concepción del tiempo en Aristóteles, simplemente mencionamos que el tiempo es eterno y que depende del movimiento eterno para medir la duración de los seres.

Como ya mencionamos, estas tres perspectivas filosóficas acerca de la eternidad tuvieron resonancia dentro del cristianismo. Tuvimos ocasión de presentar las críticas de J. Moltmann con respecto a la noción de eternidad en Parménides; también, expusimos el rechazo de Boecio a la concepción platónica del mundo eterno. La argumentación dirigida por Boecio era compatible con los postulados de la concepción de la eternidad en Aristóteles. En el siguiente capítulo, nos hemos propuesto el estudio de la eternidad desde los presupuestos de la doctrina cristiana. Para ello, mostraremos, inicialmente, la concepción de la eternidad en Agustín de Hipona, cuya formulación teórica se fundamenta en la revelación cristiana.

Capítulo Noveno

La unidad entre la eternidad y el *Kaiρòς*

9.1. La visión cristiana de la eternidad

En este último capítulo centraremos nuestro estudio en analizar el concepto de eternidad con el objetivo de relacionarlo con el *καίρῳς*. Consideraremos, específicamente, los planteamientos esbozados por Paul Tillich sobre esta materia. Anticipándonos un poco a los resultados del estudio, para Tillich, la eternidad se presenta como el destino último al que tiende progresivamente la marcha de la historia. También, la eternidad es la realidad trascendente por la cual todo lo creado alcanza su máxima plenitud. Esa etapa última de las cosas está concebida desde la perspectiva escatológica. Destacando este enfoque estrictamente teológico, el momento final de lo creado es un acontecimiento *kairológico*, esto es, producto de la acción de Dios para cargar de sentido pleno y de valor espiritual la creación entera y el entorno histórico como lugar en donde se realizan las acciones humanas.

Si bien hemos logrado demostrar que la noción de eternidad es enteramente racional, la sola consideración racional no es suficiente para abarcar su trascendencia. Como complemento en la exposición de los planteamientos filosóficos, también es necesario auscultar los presupuestos teológicos acerca de la eternidad desde la perspectiva cristiana. Los filósofos a considerar en esta sección, lejos de prescindir de la reflexión filosófica, la asumen para elaborar una doctrina sobre la eternidad con base en los principales artículos del cristianismo.

Destacaremos, especialmente, a Agustín de Hipona y a Georg F. Hegel, quienes, aunque en diversas épocas y entornos culturales diferentes, elaboraron una filosofía de la historia basada en la interpretación de la cosmovisión cristiana. Una coincidencia entre ambos es que sostienen que no hay una diferencia tajante entre el tiempo y la eternidad. A la misma vez, afirman que el desenlace de la historia culmina en la eternidad.

De hecho, la exposición del pensamiento de ambos filósofos es medular para poder juzgar críticamente el modelo de una filosofía de la historia propuesto por Paul Tillich, quien representa el rumbo de la historia hacia la eternidad de

forma semejante a la trayectoria ascendente que sigue una línea curva. Esta postura de Tillich, que representa una novedad frente a otros sistemas filosóficos, la analizaremos en su debido momento.

Somos conscientes de que los filósofos consultados en esta sección son afines al idealismo ontológico. En cierta medida, desde esa corriente filosófica se hace más expedito formular unos planteamientos en torno a la eternidad. Ciertamente existe una gama de vertientes doctrinales que hacen igualmente legítima la noción de eternidad, aunque no las hayamos consultado aquí. La razón para ello obedece, no a que les hayamos restado méritos, sino que para no apartarnos del hilo conductor de nuestro estudio y por las consabidas limitaciones autoimpuestas, han quedado relegadas.

En la siguiente sección, dedicaremos nuestra exposición a la elaboración doctrinal de Agustín de Hipona con relación a la noción de eternidad. Estas elucubraciones se complementan con su noción del tiempo. Indicamos en aquel apartado (Capítulo 2, sección 2.2), que Agustín admitió la realidad del tiempo teniendo como trasfondo la concepción cristiana de la eternidad. La eternidad es el destino al cual tienden todas las cosas creadas por Dios donde perdurarán por siempre. De manera especial, el concepto de eternidad le sirve de base para sugerir una incipiente filosofía de la historia. En este sentido, Agustín es reconocido como uno de los precursores más notables de esta disciplina filosófica.

9.2. La noción de eternidad en Agustín de Hipona:

Desde las primeras líneas de su libro *La Ciudad de Dios*¹³⁶, Agustín hace una radical distinción que sirve como paradigma conceptual para definir la

¹³⁶ *Obras de San Agustín, La Ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

eternidad y contraponerla a lo temporal. La distinción radica entre la 'ciudad de Dios' y la 'ciudad terrena'. La primera ciudad está constituida por los creyentes en Cristo, quienes aguardan por la manifestación de la victoria final, mientras peregrinan hacia la vida eterna. La segunda ciudad, como es obvio, no sólo es contraria a la primera ciudad, sino que está en constante discordia con ella.

Al describir de esta manera a la 'ciudad de Dios', Agustín destaca dos hechos fundamentales en su pensamiento doctrinal. Por una parte, está presente la concepción de la acción de Dios en la historia hasta conducirla a la plenitud eterna. Por otra parte, sostiene la idea del fin del mundo como el último destino de las cosas. Pero este final no está marcado trágicamente, sino que es la preparación definitiva hacia la eternidad. Para Agustín, Dios conduce a todas las cosas hasta la eternidad, pues, todas ellas tienden hacia Dios como a su fin último.

Si bien el proceder de Dios en la historia y en el mundo entero está regido por su providencia, esto no niega ni anula las acciones netamente humanas. Al igual que Boecio, Agustín no ve contradicción alguna cuando defiende el libre albedrío y las acciones de Dios en el mundo. Las acciones humanas son previstas por Dios en orden a la realización definitiva de todo lo creado. En otras palabras, Dios conoce de antemano las acciones libres de los hombres, sin que ello implique remotamente anular la voluntad humana por parte de Dios. La voluntad humana es descrita como una instancia espiritual que impera en las acciones realizadas por los seres humanos en el mundo.

Contrario a la postura que presentará Hegel, como veremos en el siguiente apartado, en Agustín las acciones humanas no quedan anuladas con la afirmación de la providencia de Dios. El hombre interviene en el curso de la historia, lo cual posibilita su realización personal y contribuye al progreso y desarrollo de los pueblos. El hombre, mediante su voluntad libre, va impulsando el curso de la historia.

Como prueba de la acción providente de Dios, Agustín hace énfasis que el gobierno de Dios no se limita a la historia en general, sino que también, los líderes de las naciones son comisionados por Dios para emprender la tarea de contribuir al progreso de los pueblos.

Dice Agustín:

“Todos estos avatares de la Historia es, sin lugar a dudas, el Dios único y verdadero quien las regula y gobierna, según le place”¹³⁷.

Agustín afirma la existencia de Dios y su acción en la historia teniendo como supuestos doctrinales los datos de la revelación cristiana; asimismo hace válidos los principios teóricos de la filosofía platónica. Tanto por medio de la religión cristiana así como por la filosofía, el filósofo tiene que aspirar al conocimiento de Dios y a una vida recta en adecuación con los designios divinos. Particularmente, Agustín se refiere al filósofo como aquel que ama a Dios. De otra manera, la actividad filosófica tiene como objeto supremo el conocimiento de Dios. En este sentido, la filosofía asienta las bases conceptuales para el conocimiento de Dios y, por medio de ella, se brindan los fundamentos para una comprensión de una filosofía de la historia.

Siguiendo al dualismo platónico, Agustín entiende la eternidad como un ámbito de la realidad que se define en contraposición a lo estrictamente temporal. La eternidad posee una excelencia en el orden de los seres, ya que en ella, los seres perviven en un estado total de perfección. No obstante, amparándose en la doctrina cristiana, Agustín defiende la creación del mundo en el tiempo, específicamente, contra aquellas doctrinas, - entre ellas la de Platón -, que sostenían la eternidad del mundo.

También, refuta los planteamientos de aquellos otros pensadores que, aunque validan la creación del mundo por parte de Dios, afirman que el mundo es co-eterno con Dios. El mundo existe en el tiempo, por tanto, su creación fue

¹³⁷ Ibídem, p. Libro V, capítulo XXI, p. 335.

en el tiempo. Esto no significa que el tiempo sea anterior al mundo, lo cual es igualmente un error, sino que el mundo surgió simultáneamente con el tiempo. De la misma manera que el mundo fue creado, así también el tiempo fue creado por Dios.

En el libro 11, Capítulo XI, Agustín hace alusión expresa a la vida eterna como una vida sin término y sin medida alguna.

“Pues la vida, por mucho que dure, no se llamará vida eterna si ha de tener un fin; la vida, en efecto, recibe ese nombre solamente por vivir, y se le llamará eterna por no tener fin”¹³⁸.

En la eternidad, además de ser ella el ámbito propio de Dios y el de las criaturas perfectas, los seres perduran para siempre, puesto que no tienen fin alguno. Precisamente, éste es el contraste fundamental con respecto al tiempo. La eternidad es la forma más plena y perfecta en el que se encuentran los seres que participan de ella. La vida eterna se hace posible para el hombre que afirma su existencia en el amor a Dios.

La acción de Dios en la historia se revela de forma progresiva. Dios va preparando a la humanidad mediante intervenciones decisivas que van descubriendo gradualmente el plan salvífico de Dios. Este progreso histórico conforme al proyecto salvífico de Dios se va manifestando y realizando dialécticamente en la historia. Aún más, el modo de proceder de Dios a lo largo de la historia se concibe de manera análoga a las etapas del desarrollo humano.

Al respecto, dice Agustín:

“Como la de cualquier hombre, así la recta erudición del género humano, que pertenece al pueblo de Dios, se desarrolla a través de ciertas etapas de tiempos, como en edades escalonadas. Así se levanta

¹³⁸ Ibídem, p. 705

de lo temporal a la consecución eterna, y de las cosas visibles a las invisibles”¹³⁹.

El desarrollo de la historia tendrá un final. Agustín establece el término de la historia con el fin del tiempo. De acuerdo con lo aludido en la cita anterior, el final del tiempo abre paso a la eternidad. La limitación intrínseca de los seres pertenecientes al tiempo queda anulada por la eternidad. Además, el aspecto negativo del tiempo, en cuanto realidad contraria a la eternidad, queda definitivamente superada. Con el fin del tiempo, Dios conduce a la historia de los hombres a su plenitud última que es la ‘ciudad de Dios’ o sencillamente, a la vida eterna.

Refiriéndonos al estudio y a los comentarios expresados por Victorino Capanaza¹⁴⁰, uno de los comentaristas autorizados del pensamiento de Agustín, *La Ciudad de Dios* es reconocida como un tratado de filosofía de la historia en donde la exposición filosófica está impregnada de las verdades de fe que profesa el cristianismo. La concepción agustiniana acerca de la filosofía de la historia es un intento de alcanzar, mediante el uso de la razón y desde la revelación cristiana, el significado trascendente de la historia. En Agustín, quedan francamente delineados ambos saberes, el filosófico y el teológico para fundamentar su concepción de la historia.

En esta célebre obra, producto de su temprana reflexión como cristiano converso, Agustín hace una distinción entre la ‘ciudad de Dios’ como símbolo de la paz eterna y la ‘ciudad de Babilonia’ representante de la paz temporal y terrenal. El marco contextual de la obra gira en torno a la tensión y los marcados contrastes entre ambas ciudades. Esta radical distinción pone de manifiesto el carácter central de la noción de historia en las primeras centurias del cristianismo.

¹³⁹ Ibídem, p. 629

¹⁴⁰ Capanaza, Victorino, *Obras Completas de San Agustín*. Volumen I. Escritos filosóficos.

De forma análoga al proceso de crecimiento de un organismo vivo, la historia se va desarrollando por etapas hasta alcanzar su plena realización. Pero, desde la perspectiva cristiana, la historia adquiere su sentido y valor en Cristo. La tensión existente entre la ciudad de Dios y la ciudad de Babilonia es una interpretación con matices dualistas.

También, con el término 'ciudad de Dios', Agustín designa a la Iglesia como una comunidad de creyentes centrada en la persona de Jesucristo. Siendo la Iglesia una realidad indivisa, Agustín hace otra distinción, esta vez, entre la 'Iglesia celeste' y la 'Iglesia peregrina o terrestre'. La primera disfruta de un estado de perfección eterna, mientras que la 'Iglesia peregrina' está en vías de alcanzar su realización.

La presencia de Jesucristo en la historia demuestra que ella está gobernada por la providencia divina. Mediante las leyes que rigen en el universo entero y en la historia, Dios ejerce su señorío y dominio sobre todo lo creado. Esta concepción de la historia en Agustín, aunque está dominada por la acción de Dios, sigue un dinamismo dialéctico. Esto es, el progreso de la historia se determina por los acontecimientos que han sido producto de la acción de Dios desde la creación hasta alcanzar su punto álgido con la aparición de Jesús en el mundo.

Este dinamismo y progreso en la historia concurre finalmente hacia la Iglesia, puesto que es en el ámbito eclesial donde Dios se hace presente e interviene en el mundo. Esta concepción dinámica de la historia rige para todos los pueblos y culturas, independientemente, de que hayan o no hayan asimilado la doctrina cristiana.

Para poder establecer su propia concepción del tiempo, Agustín se desvinculó de la interpretación del 'milenario'¹⁴¹. Esta concepción muy

B.A.C., Madrid, 1994. 'La Ciudad de Dios' o la dialéctica de la historia (p. 234 - 258).

¹⁴¹ El milenario es una visión del tiempo que concebía la duración del mundo en seis mil años. Esta duración es una combinación de los días de la semana, en la que se interpreta que un

arraigada en el ambiente cristiano de los primeros siglos, concebía el tiempo como la realización del reinado de Cristo previo al juicio final. De acuerdo con Agustín, el advenimiento y cumplimiento del 'reino de Dios' no es un evento que acontecerá con el final de la historia. Ya ese reino ha sido inaugurado y está presente desde el momento de la encarnación de Jesucristo y el mismo se extenderá a lo largo de la historia hasta su consumación.

Esta solución ofrecida por Agustín es una interpretación espiritualista del milenarismo, a pesar de que se distancia de la comprensión del cristianismo primitivo, no por ello, es contraria a la esperanza escatológica. No cabe suponer una separación radical entre el 'reino de Dios' y el mundo terrestre; ni tampoco un rechazo a las estructuras sociales, políticas y culturales en las que se insertan las instituciones y la vida de los seres humanos.

Esta interpretación espiritual del milenarismo adquiere sentido con la prolongación de la resurrección de Jesucristo en la historia. Precisamente, es la resurrección lo que imprime el sentido y la plenitud a la historia y al tiempo. La resurrección de Jesucristo es el acontecimiento fundamental de la fe cristiana y, su vez, representa el momento novedoso y crucial en la historia, puesto que lo eterno se hace presente en la historia hasta la consumación del mundo. Además de los elementos transitorios presentes en la historia, lo que eleva y da permanencia al sentido de la historia es la incorporación de la eternidad representada en la resurrección de Cristo.

Si bien Agustín mantiene una diferencia cualitativa entre el 'reino de Dios' y el mundo terrestre, esto no representa una contradicción al dar por supuesto la presencia y el gobierno de Dios en la historia. Aún más, sin esta presencia divina y acción salvífica no tendría sentido la historia, claro está, desde una perspectiva cristiana y escatológica. Tampoco debe crear una polémica reconocer unos

día para Dios es equivalente a mil años nuestros. Así, Cristo reinará por seis mil años, luego en el séptimo milenio aparecerá destruyendo el anticristo y renovará la faz de la tierra. Todo esto antecede al octavo milenio que es el día de la resurrección donde se habrá consumado la obra

rasgos permanentes provenientes de la eternidad, a pesar del carácter transitorio de los procesos históricos y de la historia misma.

La expectativa por lo que acontecerá al final del mundo según el designio salvífico de Dios, es un indicio para comprender que la noción del tiempo en Agustín pone su acento en el futuro y no tanto en el presente. Por la presencia de las realidades escatológicas en la historia se deduce que el tiempo no es contrario a la eternidad. Más bien, tiempo y eternidad son términos que aparecen vinculados entre sí. El fin del mundo y la consumación de la historia conducen el tiempo hacia la eternidad. Por tanto, el tiempo se abre a la eternidad. Y, simultáneamente, la eternidad se hace presente en el tiempo desde los orígenes de la creación hasta el fin de los siglos.

La visión escatológica de la historia, tal y como la formulara Agustín, tiene su fundamento en Jesucristo. Con Cristo se inaugura el 'reino de Dios', lo cual representa una novedad con respecto a lo ocurrido en el dinamismo de la historia. Además, con el acontecimiento de la encarnación, Jesús muestra su presencia permanente en la historia; y, con su resurrección, traza el destino último de la humanidad y del mundo. La comprensión escatológica de la historia radica en la esperanza cristiana, es decir, en la realización plena del 'reino de Dios'. Desde el crisol de la perspectiva cristiana, el tiempo histórico se convierte en un tiempo salvífico.

El trayecto del tiempo en su convergencia hacia la eternidad se concibe siguiendo una línea recta ascendente. Esta concepción rectilínea del tiempo es una idea central en la historiografía de Agustín. El tiempo es, desde esta fluencia continua, irreversible, puesto que cada suceso ocurrido es un evento nuevo. La presencia de la eternidad no se limita a unos momentos aislados en el tiempo. La eternidad tampoco hace desaparecer las características netamente temporales. A

esta visión rectilínea del tiempo engarzada con la eternidad se le llama 'tiempo cristiano'.

A pesar de las inconsistencias y limitaciones inherentes en la visión dualista de la realidad, Agustín se ciñe a ella para explicar el sentido de la historia desde la providencia de Dios y desde su designio de salvación. El tiempo y las cosas sujetas a él quedan superados con la eternidad. De otra manera, la eternidad no anula ni le resta en su ser a las cosas creadas por Dios. En la eternidad todas las cosas alcanzarán la perfección y plenitud de su ser. Con esta formulación, Agustín comprende el tiempo desde la visión cristiana de la eternidad.

Agustín sitúa su interpretación de la historia y del tiempo tendiendo abiertamente a la eternidad. La eternidad le asigna un sentido pleno a la historia y sitúa a la humanidad en el ámbito de la salvación. Ningún acontecimiento histórico está aislado con respecto a los demás. Cada uno de esos acontecimientos salvíficos expresa la novedad de la acción de Dios y las continuas intervenciones de Dios en la historia. Esa novedad en la historia radica en la presencia de Cristo que conduce a la historia del hombre en camino hacia la historia universal.

Sin pretender llevar a cabo una apología, juzgamos una insensatez dejar al margen de esta discusión acerca de la noción de eternidad a Agustín de Hipona. Agustín fue el primero de los filósofos cristianos a quien se le reconoce haber elaborado una concepción filosófica de la historia tomando como presupuestos teóricos fundamentales los artículos de la fe cristiana. Incluso, este pensador medieval sigue siendo una de las autoridades más versadas dentro del catolicismo en cuanto a la temática filosófica y teológica se refiere.

El concepto agustiniano de eternidad destaca el estado de plenitud y de total perfección que caracteriza, primeramente, el ser y la esencia de Dios; y luego, se atribuye a los demás seres que, habiendo sido creados, participan de

esta bienaventuranza. Con estas aseveraciones se infiere, indirectamente, que el mundo es perecedero.

Desde la perspectiva cristiana, el universo ha sido originado por Dios y tendrá su momento de consumación. Claramente, podemos apreciar la radical distinción entre el tiempo y la eternidad, pero tal distinción no implica de modo alguno que sean contrarios entre sí. En la eternidad los seres perduran para siempre, mientras que en el tiempo están sujetos al devenir.

Podemos interpretar la doctrina agustiniana como la complementariedad entre la eternidad y la temporalidad, la cual se muestra de dos maneras. En primer lugar, la eternidad se convierte en la meta hacia la cual tiende el tiempo y la historia. Tanto el tiempo como la historia adquieren su valor espiritual y su sentido trascendente por esta ultimidad.

En segundo lugar, la eternidad está presente en el tiempo. Un signo escatológico que representa la presencia de la eternidad en el tiempo y en la historia lo es el 'reino de Dios'. De hecho, la eternidad no pierde su realidad cualitativa al vincularse al mundo.

Notamos que estas breves consideraciones acerca del pensamiento de Agustín se asocian a la noción del *καίρως*, ya que lo eterno está presente en el mundo y, respectivamente, el mundo recibe lo eterno como símbolo de una renovación espiritual que promueve el progreso y el desarrollo de los pueblos según el designio de Dios. La presencia de lo eterno en la historia es un dato más que significativo para comprender el sentido del *καίρως*. En Agustín, lo eterno no irrumpe en la historia, sino que está efectivamente presente con la instauración del 'reino de Dios'.

Por último, tanto la noción de eternidad así como la concepción rectilínea del tiempo en Agustín son sumamente importantes para comprender sus intentos de construir una filosofía de la historia. Sobre este punto tendremos ocasión de contrastar la postura de Agustín con las formulaciones hechas por Paul Tillich,

quien concibe el progreso de la historia siguiendo una marcha curvilínea que asciende hasta encontrarse con la eternidad.

El encuentro entre el tiempo con la eternidad al término de la historia es un aspecto central en la formulación de una filosofía de la historia en Agustín y, de hecho, lo será en la comprensión de la historia dentro del sistema hegeliano. Hegel concibe la realización dialéctica de la historia en la eternidad. También, el filósofo alemán confeccionará una filosofía de la historia basada en los principios de la revelación cristiana.

Aunque Hegel trata la religión cristiana como parte de su sistema, lo cierto es, que la utiliza para hacer coincidir su filosofía con el cristianismo. Hegel no se expresa como un creyente al momento de exponer su concepción filosófica de la historia. Si bien retoma elementos del cristianismo que coinciden con su filosofía, el propósito de su exposición no se equipara a la exposición de Agustín ni tampoco con la de Tillich.

9.3. El concepto de temporalización de la eternidad en la filosofía de Hegel:

La noción de eternidad en Georg W. Hegel¹⁴² aparece en el contexto de la historia. La historia, igual que la naturaleza, está regida por leyes. Mientras que las leyes de la naturaleza mantienen el orden estable de las cosas en la historia, las leyes están sometidas a la providencia de Dios. Según Hegel, la providencia de Dios es la manera como Dios ordena - conforme a su sabiduría -, todo el acontecer histórico.

Las leyes que gobiernan la historia, al depender de la acción de Dios, son eternas. A pesar de la procedencia y peculiar naturaleza de estas leyes, ello no representa un obstáculo para conocerlas por medio de la razón. Mejor aún, estas

¹⁴² Hegel, Georg W. Friedrich, *Filosofía de la Historia*. Claridad, Buenos Aires, 2005 (2da edición).

leyes eternas son cognoscibles racionalmente y son el objeto de estudio de la filosofía. Por eso, Hegel se apoya en la filosofía para fundar una comprensión de la historia.

Es de notar que Hegel no pone en dudas el conocimiento de Dios y su acción en la historia, pues Dios mismo se ha dado a manifestado en el acontecer histórico como lo sostiene la revelación cristiana. Al respecto, dice el filósofo alemán:

“En la religión cristiana, Dios se ha revelado, es decir, que se ha dado a conocer al hombre en lo que es, de modo que ya no es algo hermético y misterioso”¹⁴³.

Con esta argumentación, Hegel realiza una teodicea en la que justifica lo revelado por Dios y su gobierno sobre todo lo creado. Incluso, empeña a la filosofía para defender el hecho religioso y las verdades reveladas frente a los desvíos o pronunciamientos equivocados formulados por los teólogos. El convencimiento de Hegel es tan sorprendente como polémico ya que pareciera que sobre este asunto asume una postura completamente dogmática. Al sostener que la historia está gobernada por Dios, Hegel infiere que ella no es el resultado de causas meramente materiales.

La razón que pregona Hegel, lejos de ser estática, despliega su dinamismo a lo largo de la historia, a tal grado, que adquiere su consistencia en el ‘espíritu’. El ‘espíritu’ es la sustancia que mueve la historia y su realización hasta el fin del mundo. El ‘espíritu’ es una realidad concreta que se autorealiza en la historia universal.

A este espíritu, Hegel le atribuye el poseer, como esencia suya, la libertad y la autoconciencia. Por la actividad libre, el espíritu llega a ser él mismo sabiéndose a sí mismo y, recíprocamente, el conocimiento que tiene de sí mismo lo hace efectivo en su realización. De otra manera, su despliegue evolutivo es un

¹⁴³ Ibídem, p. 20

alcanzar a convertirse en aquello que él es en sí mismo. Esta metamorfosis del espíritu se hace presente en la historia universal. Así pues, con la realización plena del espíritu, se llega a la consumación de la historia.

Hegel establece una distinción fundamental entre dos perspectivas que se complementan entre sí para una comprensión de la historia. Por una parte, está la perspectiva general que pone de manifiesto la acción del espíritu en todo el desarrollo de la historia. También, a esta perspectiva general, Hegel la denomina perspectiva objetiva.

Por otra parte, se encuentra la perspectiva particular o subjetiva, la cual destaca las acciones humanas que van fraguando los elementos concretos que contribuyen al dinamismo en la historia. Las acciones humanas están motivadas, principalmente, por impulsos, necesidades e intereses de los individuos que repercuten en la realización de la historia. Tanto lo objetivo como lo subjetivo funcionan de forma diversa e indiferentemente el uno del otro.

De acuerdo con lo formulado por Hegel, el espíritu es una sustancia inmanente al mundo y a la historia. Sin embargo, la acción creadora del espíritu se realiza de forma independiente a las acciones humanas. Esto es así, ya que las acciones humanas, en la generalidad de los casos, salvo algunos muy específicos, son inconscientes al despliegue del espíritu; aunque en ciertas épocas o circunstancias históricas particulares de la historia universal han habido hombres que sobresalen por emprender acciones que coinciden con las del espíritu mismo. Hegel denomina a estos seres humanos 'hombres históricos' o héroes.

Expresa Hegel:

"Semejantes individuos (los hombres históricos) no han tenido en sus fines la conciencia de la idea, sino que eran hombres prácticos y de sentido político. Empero al mismo tiempo eran hombres que pensaban

y tenían una noción de lo que era necesario y de cuando había llegado la hora¹⁴⁴.

Inmediatamente podemos advertir que este último señalamiento entraña la noción del *καιρός*. Aunque es un asunto que no ha sido tratado directamente por Hegel en su libro, no es impropio argüir sobre esta coincidencia con el *καιρός* como demostrará más adelante Manfred Kerkhoff. Precisamente, una de las acepciones antiguas del *καιρός* es actuar en el momento oportuno o realizar una decisión favorable. De acuerdo con este usual sentido del *καιρός*, podemos interpretar que para Hegel el hombre histórico es aquel que actúa no impulsado por sus propios intereses o fines particulares, sino que obra motivado a realizar lo adecuado y lo necesario en una determinada circunstancia histórica. Los seres humanos que así obran se convierten en medios para la realización de los fines del espíritu. Es decir, son partícipes del fin universal de la historia.

A parte de lo expresado por Hegel, nos percatamos que el espíritu no es sólo inmanente al mundo y a la historia, también su obrar se caracteriza por dirigir independientemente las acciones de los seres humanos. En este sentido, decimos que el espíritu es, igualmente, trascendente al mundo. Además, el espíritu adquiere un significado trascendente al representar al mismo Dios. Este espíritu tiende hacia su propia realización, por consiguiente, es bueno. Por esta bondad, el espíritu es la representación concreta de Dios en su despliegue en el mundo y en la historia.

Dentro de la visión universal de la historia, propuesta por Hegel, el estado posee una función primaria, ya que en él se unifica tanto la acción del espíritu como las acciones humanas en la realización de la historia. En vista de que la libertad es una esencia del espíritu, se sigue de ello, que el estado está fundamentado en el espíritu mismo, y no en otro orden de cosas.

¹⁴⁴ Ibídem, p. 33. El paréntesis es nuestro.

El estado, al manifestar la presencia del espíritu en la historia, es representado como la idea de Dios. Aunque en este sentido, lejos de ser un ente abstracto, ciertamente, el estado adquiere su realidad concreta en los ciudadanos que están bajo su dominio. Además de ello, el estado va gestando el cambio histórico con miras a su desarrollo y a la realización del fin de la historia.

Uno de los componentes que contribuye a la unificación del estado lo es la religión. Mediante la religión, el ser humano toma conciencia del espíritu absoluto que rige en la historia y renuncia a cualquier propósito específico de carácter subjetivo. Por la religión, lo subjetivo se integra a lo objetivo del espíritu. De la misma manera que la religión, en Hegel tanto el arte como la filosofía son componentes que se integran al estado.

De la misma manera como la concibió Agustín, la concepción de la historia en Hegel se realiza de forma dialéctica. Ahora bien, el desarrollo y el progreso en la historia ocurre por un proceso gradual en que va potenciándose la conciencia de la libertad. La evolución dialéctica de la historia hace surgir el espíritu en la actualidad misma.

Este desarrollo dialéctico de la historia se da cualitativamente, es decir, dicho proceso se gesta a partir de las formas imperfectas hasta que, de forma gradual, va alcanzando su perfección. Para Hegel, la historia no es una dimensión estática o cerrada, sino que va potenciándose hasta alcanzar su máxima perfección: lo perfecto se encuentra como una posibilidad (= potencia) de lo imperfecto.

En la medida que transcurre la historia, se observa - según Hegel -, un ascenso en el desarrollo de la conciencia y de la libertad producto de la actividad del espíritu. Tan es así que en cada etapa de la historia surge un determinado 'espíritu del pueblo'. El 'espíritu del pueblo' es el modo específico de obrar el espíritu en una cierta época. Aún más, es el principio que rige en una época como manifestación de lo general que se hace concreto en un particular contexto

o circunstancia histórica. El 'espíritu del pueblo' se manifiesta a través de las instituciones, la religión y la constitución del estado. Es decir, se puede aprehender mediante los datos empíricos para constatar y discernir su acción.

Si bien el filósofo alemán considera la historia en su amplitud universal, también reconoce que el espíritu ejerce su predominio en la historia particular, de manera simultánea a como conduce la realización de la historia universal. Los pueblos son una concreción del espíritu en la historia.

Aunque la historia es una exteriorización del espíritu en el tiempo, la misma no se reduce a los hechos verificables, sino que aquello que pertenece a la índole propia del espíritu es sólo aprehensible mediante la filosofía. La comprensión de la historia se deriva de los datos empíricos y en la aprehensión racional de los elementos concretos que va manifestando el espíritu. En la visión de la historia intervienen las ciencias empíricas así como la filosofía.

Específicamente, la filosofía es la comprensión de la historia desde una perspectiva racional. Hegel pone un equilibrio en la concepción de la historia donde lo racional y lo empírico son tomados en cuenta con miras a alcanzar y a reconocer el desarrollo de la conciencia y la libertad del espíritu en la dialéctica de la historia.

Así como aparece en una determinada época, el espíritu del pueblo desaparece cuando pierde su vigencia. Como parte del proceso dialéctico de la historia, su desaparición no implica la anulación del espíritu del pueblo. Más bien, se manifiesta una etapa de superación que da paso a un nuevo espíritu, ligado al anterior, el cual representa una novedad con respecto al viejo espíritu. El nuevo espíritu, igualmente, es producto de la actividad del espíritu absoluto.

Precisamente, la concepción dialéctica de la historia en Hegel reconoce que el espíritu se manifiesta en los pueblos; y, la historia de los pueblos se va desarrollando de forma unitaria. La historia no es discontinua ni se pierde, sino que adquiere una comprensión holística por el despliegue evolutivo del espíritu.

Aquí también hay implícita una visión teleológica que no sólo determina el desenlace de los pueblos, sino que marca el encuentro entre lo temporal en la eternidad. Esta visión teleológica hace específica la trayectoria última del autodespliegue del espíritu. En este sentido, la historia no termina, sino que su totalidad transcurre hacia la eternidad. Esta afirmación, aunque puede ser una interpretación problemática, no es contradictoria con el pensamiento de Hegel, como veremos a continuación a raíz de los comentarios de M. Kerkhoff. Tanto el desarrollo dialéctico de la historia, como su evolución gradual del espíritu ocurren en el tiempo.

En Hegel, la noción del tiempo es fundamental para la comprensión de toda su filosofía. De la misma manera que el espíritu se despliega en la historia, así también el tiempo, siendo una realidad dinámica, evoluciona gradualmente hasta alcanzar su plenitud. La realización última del tiempo coincide estrechamente con la autorealización del espíritu absoluto.

Con ello, suponemos que el tiempo tampoco tiene fin. Más bien, la comprensión de la totalidad del tiempo es la eternidad. Por tanto, tiempo y eternidad no son términos contrarios. De hecho, son términos que se fusionan de tal manera que, el tiempo se plenifica en la eternidad y - para tomar prestada una expresión utilizada por Kerkhoff -, lo eterno se temporaliza.

Según Kerkhoff¹⁴⁵, el tema del tiempo ocupa un lugar destacado en el sistema filosófico de Hegel. Tan es así, que el concepto del tiempo varía de acuerdo a los periodos intelectuales en los que se divide el pensamiento de Hegel. Podemos distinguir entre el periodo de juventud y, aquel otro, en el que ya en su madurez, hace unos planteamientos acerca del itinerario gradual del tiempo.

Específicamente, Hegel desarrolla el concepto del tiempo en tres niveles. En el primer nivel, el tiempo se concibe en su devenir en la realidad. Es la

¹⁴⁵ Op. cit. Kerkhoff, Manfred, *KAIROS*. Capítulo 3: "El tiempo del Concepto" (Acerca del

consideración del 'tiempo puro o auténtico'. En su segunda aproximación, Hegel maneja la definición aristotélica del tiempo, donde el tiempo se interrelaciona dialécticamente con el espacio y el movimiento. Ya en el tercer nivel, se evidencia la evolución del tiempo en tres fases, a saber: la primera fase Hegel hace referencia al tiempo subjetivo; en la fase intermedia, el tiempo es objetivo, ya que manifiesta un despliegue en la historia como evolución del espíritu universal; y, en la última fase, el tiempo se convierte en el espíritu absoluto en su despliegue final. Este desarrollo gradual del tiempo hasta alcanzar su total plenitud es la eternidad.

El despliegue del tiempo acontece en la naturaleza, en la historia y, finalmente, en su consumación última, que es el espíritu absoluto. De hecho, esta última fase del tiempo está simbolizada con la venida de Cristo. Este hecho definitivo es el acontecimiento central de la historia universal.

Para Kerkhoff, el enfoque acerca del despliegue dialéctico del tiempo no es su prioridad investigativa. Ante todo, busca analizar la convicción expresada por Hegel de que su filosofía aparece en el 'momento justo' (= καιρός) de la historia del pensamiento occidental.

Al respecto, dice Kerkhoff:

"No es exagerada la afirmación de que la justificación de esa filosofía arraiga en la conciencia de que ella aparece en el momento justo, no sólo de su época, sino como se verá, de toda la historia, más aún: en todo el despliegue "eterno" del espíritu absoluto"¹⁴⁶.

Podemos constatar que no sólo Hegel, sino que cada filósofo en su carácter personal, tiene una conciencia kairológica, por el cual valora su sistema filosófico como venido "a tiempo". Hay que tomar en cuenta que gran parte de estas "filosofías", incluyendo la de Hegel, han cambiado el rumbo posterior de la

concepto del tiempo en Hegel), 43 - 59.

¹⁴⁶ Ibídem, p. 45

historia y otras han surgido como respuesta a unos problemas cruciales que marcaron una época.

A tono con lo señalado por Kerkhoff, toda la filosofía de Hegel tiene como objeto el concepto del tiempo. El tiempo en su sentido fundamental se toma como sinónimo del espíritu absoluto, por el cual, estando en identidad con la realidad se va autorrealizando en sus diversos momentos.

Con la formulación de su pensamiento, Hegel evita cualquier reduccionismo en la consideración del tiempo. El tiempo no es por sí sólo de carácter subjetivo ni tampoco se limita a su realidad objetiva. Cada uno de estos aspectos del tiempo son fases en el autodespliegue del tiempo hacia lo absoluto.

El tiempo alcanza su plenitud en la eternidad. Esta realización última del tiempo abre unas perspectivas escatológicas en el pensamiento de Hegel. Sobre todo, al éste proclamar que su filosofía era, en el contexto del pensamiento de occidente, una definitiva; y, al vincular su filosofía con las verdades de la revelación cristiana, promovió una vertiente escatológica singular en la visión de la historia y del mundo en general.

Hegel mantuvo la convicción personal de que su filosofía era la culminación definitiva de la historia. El acontecimiento central del cristianismo no es un hecho sin más que ocurre en el tiempo - según Hegel -, sino que se convierte en la realización de lo eterno en el tiempo. Hegel encuentra en Cristo no al fundador de una religión sino el prototipo de un reconciliador universal a través del amor.

El hecho de apelar a las verdades fundamentales del cristianismo quiere con ello establecer el soporte teológico y escatológico de esta doctrina. Al advenir su filosofía en el momento justo y al atribuirle una marcada perspectiva escatológica acorde con la realización de lo absoluto en la historia universal, Hegel considera la noción del *καὶρὸς* como una irrupción de lo eterno en la historia con miras a transformarla hasta que alcance su máxima plenitud donde

habrá un resurgir del mundo y de la humanidad. La expresión más auténtica del tiempo es el *καίρòς* en contraposición a las otras formas de entender el tiempo.

De acuerdo con Kerkhoff, en la filosofía de Hegel el tiempo y la eternidad no son dos aspectos contrarios de la realidad, sino que las diversas fases del tiempo son superadas y reconciliados en la eternidad. Tampoco la eternidad es contraria al devenir en la historia. A partir de Hegel, la historia es la eternidad. Con otra expresión, la autoafirmación del tiempo absoluto acontece en la historia.

Por último, en Hegel las tres fases del tiempo: el tiempo de la naturaleza, el tiempo de la historia y el tiempo absoluto inciden en uno solo e idéntico tiempo. Son tres caracterizaciones del tiempo en su despliegue creciente a lo largo de la historia. En Hegel se aprecia una triple caracterización del tiempo, las cuales no constituyen tres tiempos por sí solos, sino que conforman la unidad trinitaria del tiempo.

El progreso y la final realización de la historia coincide simultáneamente con el autodespliegue del espíritu. Distinto de Agustín, para quien la eternidad es trascendente a todo lo creado, en Hegel la acción de Dios - representada en el espíritu -, va configurando el desarrollo de la historia. Ahora bien, esta acción providente de Dios es independiente de las gestas humanas.

La concepción hegeliana acerca de la eternidad es inconsistente, en primer lugar, cuando destaca que la acción de Dios en la historia es inmanente, pues induce a una visión panteísta. Particularmente, la visión panteísta se muestra cuando el espíritu tiene su concreción en las diversas épocas o periodos históricos y en las formas de vida que caracterizan a los pueblos. La historia se concibe unitariamente producto de la actividad incesante del espíritu. De otra manera, no tendría sentido alguno hablar de historia.

En segundo lugar, las acciones humanas están, hasta cierto punto, desvinculadas de las transformaciones históricas. Sostenemos - junto a Agustín

de Hipona -, que la providencia de Dios no anula ni margina las acciones libres de los seres humanos en el quehacer histórico.

En tercer lugar, con los términos en los que Hegel se expresa, se desdibuja cualquier distinción entre el tiempo y la eternidad. El tiempo, si sigue siendo tiempo, no tiene límites, o sea, su duración transcurre hasta fusionarse con la eternidad; por su parte, la eternidad pierde sus rasgos específicos al confundirse con las diversas fases del desarrollo del tiempo.

Postulamos que la idea de eternidad ha sido utilizada tanto por Agustín de Hipona como por Georg Hegel como fundamento para una comprensión de la acción de Dios en el tiempo y en la historia. Aún más, estos presupuestos han servido, para que tanto el uno como el otro hayan propuesto una concepción filosófica de la historia tomando como punto de partida los datos que se obtienen de la revelación cristiana. Podemos reconocer que ambos pensadores conciben la evolución y el desarrollo dialéctico de la historia como producto de la acción de Dios. Esta descripción de lo eterno presente en la historia ha sido sostén para relacionar la eternidad con el *καίρῳ*. Este marco general, sin desdeñar cada una de las particularidades propias de cada pensador, es el trasfondo teórico y doctrinal que proponemos para poder entender la concepción filosófica de la historia elaborada por Paul Tillich.

Como parte de nuestra investigación, hemos querido demostrar que la doctrina del *καίρῳ* en Paul Tillich es el supuesto fundacional para una comprensión de la historia desde la perspectiva filosófica. Sobre esto, ya nos hemos expresado en otros apartados. No obstante, consideramos que el tratamiento de la noción de eternidad es la pieza clave para interpretar críticamente el proyecto filosófico de Tillich así como también su visión de la historia a partir del *καίρῳ*.

Conforme a lo enunciado, las secciones que a continuación se presentan, son una explicación detallada de la concepción de la eternidad en Tillich tal y

como la desarrolla en su tratado de la *Teología Sistemática*. Y, a tono con sus planteamientos, mostraremos su interpretación acerca del fin de la historia y su confluencia hacia la eternidad.

9.4. El final de la historia y el reino de Dios: la perspectiva escatológica de la eternidad elaborada por Paul Tillich

En la parte última de su disertación teológica, Tillich investiga la noción de eternidad vinculada a la temporalidad. Arguye, como veremos, que con el final de la historia sobrevendrá la vida eterna. Al destacar esta parte, no es sólo una consecuencia lógica de su interpretación de la historia en base a la doctrina cristiana, sino que lleva su proyecto central de una filosofía de la historia hasta sus últimas consecuencias.

Recordamos que Tillich, en la elaboración de una filosofía de la historia centrada en el *καρπός*, recurre a la noción del 'reino de Dios' para designar el conjunto de las intervenciones divinas en la historia. Siendo la meta hacia la cual converge la historia, el 'reino de Dios' no es un acontecimiento histórico en sí mismo. Más bien, el 'reino de Dios' trasciende la dimensión histórica en cuanto será un evento producido exclusivamente por la acción salvadora de Dios. Al destacar este sentido restringido de la trascendencia del 'reino de Dios', se establece que está determinado por la eternidad.

El 'reino de Dios' posee un doble aspecto: por una parte, se encuentra el aspecto intrahistórico, el cual destaca su ligadura a la historia. De ahí, la designación del 'reino de Dios' como una meta de la historia. Por otra parte, se recalca el carácter transhistórico donde el 'reino de Dios' está por encima de la historia, es decir, es el símbolo de la eternidad. Así pues, el 'reino de Dios' dirige y conduce el progreso de la historia en rumbo hacia la eternidad. En esa doble perspectiva del 'reino de Dios' radica el sentido pleno y el significado último de

la historia. Más aún, la historia es elevada a su máxima plenitud. La relación entre lo temporal y lo eterno deja de ser un problema y se convierte en expresión definitiva de la eternidad. Lo eterno recibe a lo temporal de tal modo que lo temporal queda plenificado en la eternidad.

Estos supuestos escatológicos de Tillich no deben ser tomados como un artificio de la imaginación, ni como producto de una utopía religiosa. Por mucho que se quiera insinuar el asunto como un desvío de la razón, lo cierto es que la cuestión acerca de la eternidad adquiere un significado radicalmente existencial, puesto que es la manera como la especie humana comprende su último destino.

Para Tillich, la escatología no es una investigación que queda restringida a las últimas cosas; pues, se remonta al principio de la creación para emprender una reflexión sobre el conjunto de lo creado. Toda la creación, desde sus orígenes hasta su término, se abarca por la eternidad: tanto la creación como el final de la historia son dos momentos únicos y específicos que coinciden en estar en el presente eterno. Tal encuentro, según lo formula Tillich, no le resta ni le añade en el distintivo de ambos momentos kairológicos.

Sobre esta interpretación de la escatología, coincidimos con Tillich en afirmar que los conocimientos que proporciona esta doctrina teológica no pueden ceñirse, de forma exclusiva, a reflexionar sobre las últimas cosas, sino que comprende también aquellos otros hechos donde lo manifestado por Dios llevan a una valoración coherente y consecuente con lo que acontecerá al final de los tiempos. Los momentos kairológicos acontecidos en el pasado debidos al obrar de Dios en la historia y en el mundo son tan importantes y significativos como aquel otro que se espera acontezca con el fin de la historia.

9.5. La eternidad: El destino final de todo lo creado

En la escatología de Tillich, al igual que la historia, la naturaleza como parte del proyecto originario de Dios, es guiada hacia la eternidad. Esto se puede constatar, sobre todo, en los escritos bíblicos cuyo género se denomina apocalíptico, los cuales hacen énfasis a los "cielos nuevos" y a la "tierra nueva"¹⁴⁷.

De acuerdo con Tillich, lo que propicia la elevación de las cosas creadas a la eternidad es su contribución a la realización humana. Por el contrario, aquello que impida a este objetivo salvífico o se convierta en un hecho negativo en sí mismo, no formará parte de la eternidad. Con estas aseveraciones, Tillich es propulsor de un optimismo universal, ya que las cosas alcanzan en Dios la total plenitud.

El tránsito de las cosas creadas e históricas hacia la eternidad se logra mediante el 'juicio final'. El 'juicio final' es el criterio fundamental para elevar un suceso histórico hacia la eternidad o de proscribir aquello que representa un hecho negativo. Al llevar a su plenitud a las cosas creadas, el 'juicio final' simboliza la victoria de Dios como soberano del universo.

También, el tiempo, siendo una realidad creada, asciende a la vida eterna. Los tres momentos del tiempo formarán una unidad trascendente. En este último estado de las cosas, la transcendencia del tiempo seguirá una trayectoria semejante a una línea curva. Al ser una línea, su dirección es continua; pero al ser descrita como una curva, su trayectoria será ascendente hasta confluir en la eternidad.

Al respecto, enuncia Tillich:

¹⁴⁷ Cfr. Ap 21, 1 – 3. *"Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva – porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: <Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y, él, Dios – con – ellos, será su Dios>".* Tomado de la Biblia de Jerusalén.

“Y con respecto al tiempo podemos decir que su dinámica se impone no sólo hacia adelante sino también hacia arriba y que los dos momentos están unidos en una curva que se mueve a la vez hacia adelante y hacia arriba”¹⁴⁸.

Respecto a lo expresado por Tillich, a propósito de la transformación última que alcanzará el tiempo, diferimos de él, puesto que el tiempo no tendrá razón de ser, consumada la naturaleza y la historia: el tiempo es una realidad finita, por consiguiente, tendrá un final. El final del tiempo no lo hará resurgir como algo paralelo a la eternidad. Tiempo y eternidad son dos ámbitos distintos. Ello no niega el que puedan encontrarse en un determinado punto, donde la entrada vertical de lo eterno toca la ‘horizontalidad’ del tiempo que, es precisamente, el sentido más propio de la noción del *καίρòς*.

Tillich propone una concepción del tiempo, la cual en sus aspectos meramente externos, tiene un parangón a la física relativista. Recordemos que en la teoría general de la relatividad Einstein explicaba que el tiempo físico exhibe una trayectoria curvilínea por el efecto que ejerce la fuerza de la gravedad. La imagen curvilínea del tiempo es una descripción netamente física, la cual está fuera de la consideración del proyecto de Tillich. No obstante, la analogía con la trayectoria curvilínea es sólo un recurso teórico para fundamentar su visión acerca del tiempo.

De hecho, semejante concepción escatológica del tiempo es contraria a la concepción rectilínea del tiempo elaborada por la primitiva comunidad cristiana. La mentalidad cristiana del tiempo destaca la forma rectilínea para mostrar las progresivas intervenciones divinas en la historia. La trayectoria curvilínea del tiempo formulada por Tillich hace coincidir la confluencia del tiempo en la eternidad. De moverse éste en una dirección, a semejanza de una

¹⁴⁸ Op. cit. Tillich, P. *Teología Sistemática*, p.480

línea recta, con el fin del tiempo habría un sesgo tajante y radical con respecto a la eternidad.

Consideramos que esta concepción curvilínea del tiempo propuesta por Tillich es problemática, ya que rompe con la imagen rectilínea del tiempo característica de la cosmovisión judeo cristiana. Advertimos que tales planteamientos hacen ineficaz el concepto de 'historia de la salvación' tan querido por la teología protestante.

Vimos, en su momento, que Tillich sustituye el concepto de 'historia de la salvación' para designar, en su lugar, el 'reino de Dios manifestado en la historia'. Cuando reseñamos esa parte, el temprano Tillich destacaba que el término de 'historia de la salvación' era un concepto confuso; ahora, prácticamente, lo ha descartado del todo. A nuestro entender, Tillich no explica suficientemente la diferencia, si quedase alguna, entre el tiempo y la eternidad. El tiempo pierde su consistencia y naturaleza específica, ya que al ascender, desaparece en la eternidad.

Aunque es un asunto que esquivaremos, lo cierto es que va atado a las cuestiones teológicas de la eternidad, por eso, siguiendo el orden de su exposición, puntualizamos que Tillich concibe la exaltación de todo lo creado en el juicio final como una 'esencialización'. Este término 'esencialización' designa el grado de plenitud que alcanzarán la humanidad y las cosas creadas por Dios. Aplicado a la existencia humana, la 'esencialización' es la garantía de la salvación por medio de la resurrección. La resurrección es la realización última de la existencia humana por la cual se integrará a la comunidad espiritual simbolizada por el 'reino de Dios'.

La doctrina de la 'esencialización' elimina todo enunciado de carácter absoluto. Esto no quiere decir que se niegue o se ponga en entredicho lo referente a la salvación o condenación eterna. Claramente, el destino final de la persona humana está matizado por el 'juicio final'. Pues bien, expresiones como

'salvación / condenación', 'gracia / pecado', 'infierno / cielo', entre otros son enunciados definitivos y absolutos. Según Tillich, la doctrina de la 'esencialización' suprime cualquier determinación absolutista de estos símbolos religiosos.

Básicamente, lo que intenta mostrar Tillich es la desproporción existente en el dictamen sobre la persona humana con respecto a su destino último, puesto que se emitiría un fallo infinito sobre una experiencia finita. El hombre no sólo es consciente de su vínculo con la eternidad, sino que es responsable de sus opciones vitales dentro del tiempo, ya que lo acercan o lo separan de la eternidad como destino último.

El origen de esta doctrina de la 'esencialización', Tillich lo remonta a un comentario que le adjudica a Agustín de Hipona a quien le cita de la siguiente manera:

"Si el ser en cuanto ser es bueno, ninguna cosa que exista se puede convertir en mala completamente"¹⁴⁹.

La doctrina de la 'esencialización' es la elevación de todo lo positivo en la vida del hombre. Por la participación en la humanidad, en un individuo menos realizado están presentes las esencias de los otros individuos que han logrado alcanzar su realización. En otras palabras, todos los hombres, en cuanto participamos de la misma esencia, la desarrollamos en mayor o menor grado.

Ahora bien, los individuos menos realizados alcanzan la vida eterna a través de los otros individuos plenamente realizados en su existencia. De esa participación vicaria de unos con otros, Tillich sostiene que los individuos humanos no pueden ser separados absolutamente; esta interpretación acerca del destino último de la humanidad se concilia con aquella otra en la que todos los seres creados participan de la unidad del 'reino de Dios'.

¹⁴⁹ Cfr. p. 489

9.6. El retorno de lo temporal a la eternidad:

Tillich presenta una concepción novedosa de la eternidad si la comparamos con las anteriormente expuestas. Al indicar que el tiempo sigue una trayectoria curvilínea que asciende en la eternidad, evidencia su rechazo a dos posturas de por sí contrarias que explican el vínculo, si alguno, entre el tiempo y la eternidad.

Por un lado, Tillich niega que la eternidad sea descrita como 'intratemporalidad'. Si se admite la 'intratemporalidad', se niega el carácter específico del tiempo. La eternidad no excluye al tiempo de las cosas creadas, más bien, las eleva a su máxima plenitud.

Por otro lado, el teólogo protestante descarta la visión del 'tiempo sin fin'. Esta postura describe al tiempo siendo una continuidad que transcurre infinitamente. Tal formulación rechaza la eternidad del tipo "presente eterno". Aun cuando Tillich no alude directamente a ello, tal y como los define, podemos señalar que la primera postura, la representa Agustín de Hipona. Mientras que la segunda, a nuestro parecer, se corresponde con la conceptualización hegeliana.

Para contrarrestar estas dos posturas y, simultáneamente, asentar las bases de su concepción escatológica, Tillich hace una exigua referencia a las doctrinas elaboradas por los pitagóricos¹⁵⁰, por Platón y por Agustín de Hipona acerca de la adecuación entre el tiempo y la eternidad. Aun cuando no comparte los principios teóricos de estas concepciones, reconoce en ellas un intento por conciliar ambos términos.

A manera de crítica, Tillich hace mención de la concepción lineal del tiempo ofrecida por Agustín en la que lo acusa de no brindar suficiente evidencia para demostrar el vínculo entre el tiempo y la eternidad:

¹⁵⁰ Específicamente, los pitagóricos recurrieron al movimiento circular para describir el tiempo como eterno retorno.

“El tiempo no sólo refleja la eternidad; contribuye a la vida eterna en cada uno de sus momentos. Sin embargo, el diagrama de la línea recta no indica el carácter del tiempo como viniendo de lo eterno y yendo hacia él”¹⁵¹.

La crítica que pronuncia Tillich contra Agustín no es sólo hacia éste y a su concepción del tiempo, sino que implícitamente se aparta por completo de la visión rectilínea del tiempo que fue producto de la reflexión cristiana en los primeros siglos. En este sentido, Tillich asume una postura heterodoxa. Vemos, también, que de la misma forma que resulta difícil conciliar la visión rectilínea del tiempo con la eternidad, lo es para Tillich demostrar su concepción curvilínea.

Si bien el teólogo protestante admite que la interpretación rectilínea del tiempo coincide con la manifestación del ‘reino de Dios’ al final del tiempo, la reemplaza y, en su lugar, presenta una concepción curvilínea donde el tiempo y la eternidad se corresponden mutuamente. Ese vínculo está caracterizado por ‘el venir de’, ‘el ir hacia’ y por ‘el levantarse hacia’.

Replica Tillich:

“Yo sugeriría una curva que viene desde arriba, se mueve hacia abajo así como también hacia adelante, alcanza así su punto más profundo que es el nunc existencial, ‘el ahora existencial’, y regresa de manera análoga hacia aquello de donde vino, yendo hacia adelante así como subiendo hacia arriba”¹⁵².

El teólogo protestante representa su concepción escatológica de forma curvilínea donde el punto de origen de dicha línea proviene o desciende de la eternidad. Mientras que el punto final sigue su marcha continua de forma ascendente hacia la eternidad. El primer punto de la curva queda simbolizado por el momento de la creación del universo en el tiempo. Ya el punto final, como es obvio, se refiere al fin de los tiempos; pero a su vez, marca el encuentro

¹⁵¹ Ibídem, p. 503

definitivo con la eternidad. Aquí aparece prefigurado el símbolo del 'reino de Dios' como fin de la historia.

De acuerdo con la descripción de Tillich, tanto la creación como el fin de los tiempos son momentos que no pueden situarse de la misma manera, si la marcha de la historia se representase mediante una línea recta. En la concepción rectilínea del tiempo, la creación del universo tiene un comienzo simultáneamente con la creación del tiempo. Y, consecuentemente, el término de dicha línea será un acontecimiento igualmente sometido al tiempo. En cambio, los extremos en la concepción curvilínea son momentos que, aunque representados en ella, son eternos. Por ende, son momentos que trascienden el acontecer histórico.

Los momentos kairológicos, aquellos producidos por la acción divina en la historia, aun cuando pertenecen a la iniciativa de Dios y, por tanto, tienen su origen en la eternidad, no están desvinculados de ninguna manera del ámbito temporal. A nuestro modo de ver, así como Dios revela su designio de salvación a lo largo de la historia a través de la creación, de la encarnación y resurrección de Jesucristo, así también, el fin de la historia será un momento kairológico que se circunscribirá a unas coordenadas temporales. En este punto, discrepamos de los planteamientos de Tillich.

Nosotros consideramos que, si bien la creación y el final de la historia son momentos kairológicos importantes, no son decisivos en el plan salvífico de Dios. El momento decisivo lo es el *καίρὸς* central, la encarnación de Jesucristo. Por consiguiente, todas las intervenciones de Dios encuentran en Cristo su único fundamento; y valga hacer énfasis de que éste fue un momento enteramente histórico.

Lo decisivo en esta interpretación escatológica es el vínculo constitutivo entre lo temporal con la eternidad. No obstante, en lo que respecta a nosotros,

adoptamos la representación rectilínea del tiempo conforme fue diseñada por las primeras comunidades cristianas y apelamos al sentido propio de esta concepción del tiempo como aparece en los escritos del Nuevo Testamento.

Apelando a la autoridad en materia de teología que representa Oscar Cullmann no es irrelevante confrontar nuevamente su obra *Cristo y el Tiempo*, esta vez, para examinar sus planteamientos acerca de la noción de eternidad para compararlos con lo formulado por Paul Tillich. Cullmann destaca que en los escritos pertenecientes al Nuevo Testamento no aparece una distinción cualitativa entre el tiempo y la eternidad. Más bien, la interpretación cristiana está arraigada en la concepción lineal del tiempo.

Al respecto, dice Cullmann:

“Persisto en afirmar que el Nuevo Testamento, puesto que habla de la acción salvadora de Dios y no se dedica por parte alguna a una reflexión respecto de su ser eterno, no hace distinción filosófica cualitativa entre el tiempo y la eternidad, y que, por consiguiente, sólo conoce un tiempo lineal”¹⁵³.

Ante todo, los escritores neotestamentarios sostienen la acción salvífica de Dios en el tiempo; la cuestión relativa a la eternidad o al ser eterno de Dios se infiere del supuesto de las intervenciones de Dios en el tiempo y en el acontecer histórico. La acción redentora de Dios no se da desde Dios, sino a partir de su entrada en el tiempo.

En la primitiva comunidad cristiana, el término del tiempo poseía una diversidad de significados, los cuales hacían referencia específica a su vínculo con la noción central de ‘historia de la salvación’. Como cuestión de hecho, el marco conceptual en el que se mueve la historia de la salvación lo es el tiempo concebido como una línea recta.

¹⁵³ Op. cit. Cullmann, O. *Cristo y el Tiempo*, p. xxx

Como una muestra de las varias acepciones del tiempo en el cristianismo se destacan el de *καίρως* y el de *αἰών*. Ambos vocablos, provenientes de la lengua griega, al circunscribirse dentro del contexto cristiano, revisten a la noción del tiempo de unos nuevos significados teológicos para expresar el designio salvífico de Dios. Ya en otro apartado, hemos hecho referencia a la descripción del *καίρως*. Para pronunciarnos acerca de los planteamientos de Cullmann sobre la noción de la eternidad, analizaremos la noción del tiempo como *αἰών*.

Dentro del contexto bíblico, la noción de *αἰών* expresa por una parte, la duración del tiempo y, por otra parte, un espacio de tiempo. De acuerdo con esta doble acepción del *αἰών* se puede entrever que tiene unas connotaciones espaciales sin perder su carácter eminentemente temporal. Así pues, puede designar a un espacio de tiempo limitado que puede ser objeto de medición y de cálculo. Pero también, puede designar un espacio de tiempo con duración ilimitada y carente de medición. En este sentido, el *αἰών* sirve para describir la eternidad como un tiempo de duración ilimitada. El uso del vocablo *αἰών* en el contexto del Nuevo Testamento describe a la eternidad como un tiempo sin límites.

La eternidad no implica la ausencia de tiempo ni tampoco se opone a éste. Ella misma es concebida como una forma de tiempo, pero con dirección infinita. Cullmann acusa a la filosofía platónica y a la concepción moderna de interpretar la noción de eternidad como desvinculada del tiempo.

El vocablo *αἰών* posee otras dos distinciones en los escritos del Nuevo Testamento. En primer lugar, está la descripción del '*αἰών* presente'. Éste se caracteriza por su limitación, ya que comprende la extensión del tiempo que comienza con la creación y concluirá con el fin del mundo. En segundo lugar, está el '*αἰών* venidero', si bien está limitado con respecto al principio, pues surge con el fin del mundo, el mismo no tiene fin. En otras palabras, el '*αἰών* venidero'

tendrá un comienzo pero no tendrá fin. El 'αἰών venidero' es la eternidad como un tiempo sin límites o de duración ilimitada.

La referencia del 'αἰών' en la concepción cristiana destaca no sólo la centralidad de la noción del tiempo, sino que describe la infinitud de la línea del tiempo. De la misma manera, pone en evidencia la acción salvífica de Dios en el tiempo.

De acuerdo con Cullmann, el tiempo no es una abstracción ni tampoco una realidad contraria a Dios. Por una parte, la realidad del tiempo es innegable, dada su continua transcurriencia semejante a la secuencia de puntos en una línea recta. Por otra parte, el tiempo es el ámbito en el que Dios interviene desde el principio hasta el final para revelar su plan de salvación a la humanidad y conducir a la historia a su máxima plenitud.

La cuestión acerca del vínculo entre el tiempo y la eternidad no era un problema en el cristianismo antiguo. La eternidad, además de ser un atributo de la naturaleza divina, se concebía como un tiempo infinito. Esta visión cristiana se corresponde con el uso del término 'αἰών' que describe al tiempo como duración limitada. Además, la concepción cristiana acerca de la unidad entre el tiempo y la eternidad favorece la interpretación escatológica sobre el acontecimiento final del mundo como un hecho histórico, por tanto, el fin del mundo no ocurrirá fuera del tiempo.

Ya en la parte final de su exposición, Tillich nombra a su concepción 'panteísmo escatológico' o 'pan-enteísmo escatológico', la cual es una interpretación del pasaje sacada de la primera epístola de Pablo a los Corintios¹⁵⁴. Además de coincidir con su postura de ligar la eternidad con el tiempo, la concepción escatológica de Tillich es consistente con la concepción del καιρός donde reconoce la relación entre Dios con el universo.

¹⁵⁴ "Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo". (1 Cor 15, 28) Tomado de la Biblia de Jerusalén.

El vínculo del tiempo con la eternidad descarta cualquier intento de situar a Dios en el tiempo o que esté sometido a los procesos y estructuras temporales. Si algo queda claro es que la trascendencia de Dios no es enajenación con respecto al mundo creado. Tillich coloca en la interpretación escatológica todo el valor espiritual y el sentido pleno de lo creado por Dios.

Si comparamos al Tillich de la *Era Protestante* con el Tillich de la *Teología Sistemática*, constatamos que este segundo Tillich afirma que la razón de ser de todo lo creado y del fin de la historia radica en la esperanza de la vida futura, o sea, en la eternidad. El primer Tillich, en cambio, motivado por las circunstancias de su época, impulsaba una visión de la historia que dependía de los *καίρως* inmediatos o ya próximos a suceder. Ciertamente, Tillich, en su segundo periodo, habiendo alcanzado una profunda madurez y notoriedad en su actividad intelectual, dejó atrás aquella primera actitud revolucionaria.

9.7. Una mirada retrospectiva

Hemos considerado la noción de eternidad desde dos enfoques disímiles que destacan la complejidad de dicha realidad. El primer enfoque está imbuido por la especulación filosófica, donde la eternidad se comprende en su analogía con el tiempo. El elemento común tanto al tiempo como a la eternidad es la duración. Así encarada, se nos impone una dificultad, puesto que la eternidad se define como una forma de tiempo cuya duración es ilimitada o infinita. Desde esta particular manera de saber orientada por la razón, reconocemos que la eternidad no es un concepto vacío o carente de sentido, más bien, designa un ámbito de la realidad que especifica un orden de cosas cuyo modo de existir es distinto a como acontecen en el tiempo.

Conforme a ello, observamos como en Parménides y en Platón la eternidad y el tiempo son dos realidades cualitativamente distintas. En base a

esa distinción, ofrecieron una valoración de las cosas basada en el concepto de eternidad. Ambos pensadores sostuvieron que la eternidad es el fundamento de la realidad. Aristóteles, por su parte, concibe primariamente la eternidad como un distintivo de la deidad entendida como 'acto puro' que causa el movimiento en los seres eternos.

En el segundo enfoque, tratábamos la perspectiva teológica orientada por la revelación cristiana. Para la visión cristiana, la eternidad no es sólo un atributo de la naturaleza divina, sino que se presenta como la consecuencia última a la que tiende todo lo creado por Dios. De acuerdo con este dato de fe, la eternidad es el ámbito por el cual Dios concede la plenitud del ser a todas las cosas creadas por Él. Lo que en el principio Dios creó siendo bueno, lo eleva a la perfección de su ser con la vida eterna.

Desde esta óptica de la fe cristiana, la explicación ofrecida por los pensadores comentados acerca del vínculo entre el tiempo con la eternidad se torna confusa, ya que provoca unas dificultades que ponen en entredicho la naturaleza específica de ambas realidades. Destacamos dos posturas fundamentales para interpretar y comprender el vínculo entre el tiempo y la eternidad.

Por una parte, el tiempo, al igual que todas las cosas creadas, será elevado a la eternidad. De acuerdo con esta concepción, los tres momentos inherentes al tiempo, a saber, pasado, presente y futuro forman una unidad trascendental con la eternidad. Visto así, el tiempo desaparece en la eternidad. Un representante de esta postura lo es Tillich y, en cierta manera, podemos incluir a Agustín de Hipona.

Aun cuando hemos querido mostrar el denominador común a ambos pensadores, lo cierto es que la distinción entre ellos radica básicamente en su interpretación acerca del desenlace del tiempo y su fusión con la eternidad. Según Agustín, el final de los tiempos es un evento que acontecerá en la historia

misma hasta abrirse paso hacia la eternidad. Mientras que en Tillich, el final del tiempo será un acontecimiento transhistórico, puesto que con él sobrevendrá el 'reino de Dios' como manifestación allende al final de la historia.

Por otra parte, la segunda postura concibe la eternidad como una forma de tiempo de duración infinita. Aquí la eternidad se diluye en la continuidad ilimitada del tiempo. Esta segunda postura está representada por Georg Hegel, para quien el tiempo se desarrolla dialécticamente hacia la eternidad. Como tal, no hay una distinción cualitativa entre el tiempo y la eternidad.

Otro punto de controversia entre Agustín de Hipona y Paul Tillich es la representación lineal del tiempo en su rumbo hacia la eternidad. Para el filósofo medieval, siguiendo la tradición cristiana, el tiempo se concibe de forma semejante a una línea recta que continúa su recorrido hacia la eternidad. En oposición a éste, el teólogo protestante, propone una novedosa representación, en donde el tiempo se conceptualiza mediante una línea curva que prosigue una marcha que se levanta hacia la eternidad.

Encontramos que la representación curvilínea de Tillich es heterodoxa, ya que presenta serias dificultades. Una de ellas es que discrepa de la concepción originaria del tiempo cristiano, la cual establece que el tiempo transcurre semejante a una línea recta. La concepción cristiana del tiempo es producto de la reflexión de las primitivas comunidades y aparece consignada en los escritos del Nuevo Testamento.

Otra dificultad con la imagen curvilínea del tiempo formulada por Tillich es su confrontación con algunos de sus prominentes correligionarios. Específicamente, fueron Bultmann y Cullmann, quienes consignaron la noción de 'historia de la salvación' en su interpretación de las acciones salvíficas de Dios contenidas en los relatos bíblicos. La utilización del término 'historia de la salvación' es compatible con la concepción rectilínea del tiempo, pues, evidencia las intervenciones de Dios a lo largo de la historia.

Podemos inferir de nuestro estudio que la noción de eternidad es indispensable para comprender los enunciados de una filosofía de la historia fundamentada en los presupuestos de la revelación cristiana. La eternidad, además de concebirse como el destino último al que tienden todas las cosas creadas por Dios, es la maximización en el ser de todas las criaturas. Así pues, el significado pleno de la historia y de todo lo creado por Dios está en la eternidad.

Consecuentemente con lo indicado anteriormente, la interpretación escatológica de la eternidad es clave para entender la elaboración de una filosofía de la historia tal y como las idearon Agustín de Hipona, Hegel y Tillich. Agustín propuso una primigenia interpretación filosófica en la que el valor y el sentido de la historia radica en la providencia de Dios. Así también, Hegel comprendió la evolución de la historia hacia su realización plena como producto de las acciones divinas. Por último, como ha quedado demostrado, Tillich centró su filosofía de la historia en la noción del *καίρῳ*, esto es, en las intervenciones de Dios en el tiempo y a lo largo de la historia para salvar a la humanidad y llevar a la perfección todas las cosas.

Por último, consideramos perentorio que cualquier intento de establecer una filosofía de la historia no puede prescindir de la elaboración racional ni de los artículos de la revelación cristiana. Sobre este particular, observamos que para abarcar el sentido y el valor del acontecer histórico y de la temporalidad hay que remitir a la eternidad. Así pues, aquello que pone de manifiesto el significado pleno y definitivo de la historia y del tiempo tiene que venir de la eternidad. De esta forma, el denominador común por el cual se circunscriben y fusionan estas tres dimensiones, a saber: tiempo, historia y eternidad, es el *καίρῳ*.

Pues bien, aunque la eternidad y el tiempo son dos realidades completamente distintas, no son contrarias entre sí. Precisamente, la conjunción de lo eterno y el tiempo se realiza mediante el *καίρῳ*, entendido como un momento propicio de la acción de Dios en la que entra en el tiempo e interviene

en la historia para mostrar su salvación a la humanidad con miras a llevar a todas las cosas a su plenitud. El último καιρός es el final del tiempo y la consumación de la historia. Ese καιρός se mostrará a la humanidad y conducirá a todo lo creado a su último destino.

Conclusiones

A partir de las páginas iniciales, nos propusimos como objetivo general, indagar la doctrina del *καίρῳ* y su vínculo con los conceptos del tiempo, de la historia y de la eternidad. Pasamos a demostrar que cada uno de estos conceptos están verdaderamente unidos a la noción del *καίρῳ*.

1. *La unidad constitutiva entre el tiempo y el καίρῳ*.

Habiendo tomado como criterio en nuestra aproximación al tiempo la triple clasificación hecha por P. Ricoeur, el *καίρῳ* aparece como un evento favorable que es aprehendido intelectualmente por el ser humano. Además, es una oportunidad única que determina la realización personal del individuo humano.

Como un aspecto distintivo entre el tiempo y el *καίρῳ* establecimos que el tiempo físico es medido gracias al movimiento cíclico que exhiben los cuerpos celestes o ya sea por el uso del reloj. En lo que respecta al *καίρῳ*, éste es una modalidad cualitativa del tiempo, es decir no es objeto de medición alguna. El *καίρῳ* es un tiempo bueno que impele a la persona a obrar conforme a su opción fraguada en el tiempo.

De esta manera, el tiempo es concebido como el ámbito de las acciones humanas. Mejor aún, el hombre es un ser que planifica su existencia en el tiempo. Está arrojado en el tiempo. El ser humano proyecta su existencia. El *καίρῳ* es un momento único que requiere ser aceptado por el hombre, de lo contrario, puede perderse.

Así pues, el *καίρῳ* es una oportunidad en la vida de los seres humanos. Para que un momento del tiempo se convierta en una oportunidad existencial tiene que ser aprehendido por medio de la razón humana. Ante lo escurridizo del *καίρῳ* su aprehensión no queda restringida al momento presente, más bien, puede anticiparse como una posibilidad por venir.

El *καίρῳς* está asociado al concepto del bien, lo cual le imprime a las acciones humanas unas perspectivas éticas. De hecho, de acuerdo con estas perspectivas éticas, las mismas sirvieron para la valoración de la doctrina del *καίρῳς* en Paul Tillich. Con estos enunciados demostramos la unidad entre el tiempo y el *καίρῳς*.

2. *La unión constitutiva entre la historia y el καίρῳς.*

En nuestro empeño por encontrar los presupuestos teóricos para comprender la visión de la filosofía de la historia elaborada por Paul Tillich, constatamos la vinculación del *καίρῳς* con el concepto de historia. El concepto de historia comprende dos elementos principales: el primero, resalta la investigación histórica; en otras palabras, la historia es un saber científico que tiene como objeto de estudio las acciones humanas en la medida en que los individuos humanos producen unos acontecimientos que son significativos para el progreso de un pueblo, para un país o ya dentro del contexto humano universal.

Otro elemento ligado a la concepción de la historia es la vertiente escatológica. La historia no sólo se encamina irremediamente hacia un final, en ella interviene Dios para manifestar su designio salvífico a toda la humanidad. La perspectiva escatológica de la historia apela a la presencia de lo espiritual como elemento integrante en la comprensión y en el sentido de la historia.

La historia es el contexto donde lo humano y lo divino coexisten e interactúan dinámicamente en el progreso de los pueblos y en el bienestar de la humanidad. Lo humano representa la dimensión inmanente de la historia. Mientras que lo divino, siendo en sí mismo trascendente, no por ello queda relegado ante lo humano.

A las constantes intervenciones de Dios en la historia se le denomina 'historia de la salvación'. Precisamente, cada uno de los momentos salvíficos está asociado con el sentido de la noción cristiana del *καίρῳς* entendido como la presencia de lo eterno en las circunstancias temporales e históricas. El final de la

historia queda prefigurado por el símbolo del 'reino de Dios' como manifestación última de los designios de Dios.

La perspectiva escatológica de la historia, hace compatible al *καιρός* con los momentos en donde la iniciativa de Dios irrumpe en la historia para revelar y ofrecer al hombre su opción salvífica. También, esos momentos de renovación espiritual remiten al Gran *καιρός*, momento central en la 'historia de la salvación' caracterizado por la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo.

El Gran *καιρός* es el criterio fundamental para juzgar si esos momentos históricos son verídicos o, por el contrario, son erróneos o están distorsionados demoniacamente. Precisamente, Jesucristo es el centro único y definitivo de la historia. En resumen, el *καιρός* remite a los momentos pasados, presentes y futuros que son productos de la acción de para elevar a la eternidad todo el orden de lo creado.

3. La unión constitutiva entre la eternidad y el καιρός.

Asimismo el *καιρός* es expresión de la unidad con la eternidad. Precisamente, esta unidad se manifiesta, sobre todo, al ser objeto de aprehensión por parte del intelecto humano. Atisbar la realidad de la eternidad se hace posible al compararlo análogamente con el tiempo. Más que acentuar las diferencias entre la eternidad y el tiempo, nos ha parecido mejor mostrar sus puntos de coincidencia. El fondo común entre ambas realidades es la duración.

La eternidad es una realidad trascendente a los seres sometidos al tiempo. Vista desde la perspectiva escatológica, la eternidad posee dos sentidos fundamentales: el primero designa la singular naturaleza de Dios; el segundo se refiere al estado de plenitud que es propio de las criaturas bienaventuradas que han sido elevadas por Dios a una vida de total perfección.

El *καιρός* es el signo de la presencia de lo eterno en el tiempo y en la historia. Este sentido tan específico del *καιρός* se constata en lo tratado por Paul Tillich al elaborar su concepción para fundamentar una filosofía de la historia.

Sobre todo, postulamos que la eternidad recibe lo temporal y lo plenifica, y lo temporal desaparece con el fin del mundo y de la historia.

Tillich afirma que con el fin del mundo sobrevendrá el 'reino de Dios', pero no como un acontecimiento ligado a la historia, sino como un evento trascendente a ésta. La historia concebida semejante a una línea que sigue una trayectoria continua de forma curvilínea que se encuentra con la eternidad. Advertimos que esta formulación teórica establecida por Tillich no coincide con la mentalidad del cristianismo primitivo ni tampoco con los textos bíblicos pertenecientes al Nuevo Testamento. La tradición escriturística concibe la realidad del tiempo de forma similar a la secuencia ordenada de puntos en una línea recta.

Con estos enunciados y formulaciones teóricas acerca de la eternidad mostramos que la filosofía de la historia es una comprensión de las acciones del ser humano en el tiempo que son, igualmente, decisivas y cruciales para la vida eterna. Admitiendo estos enunciados doctrinales de la fe cristiana, la filosofía de la historia es una valoración trascendente y espiritual acerca del sentido de la historia.

4. *La doble formulación del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ en Paul Tillich.*

Otro objetivo que nos propusimos investigar, éste es de carácter más específico, ya que está relacionado con la temática de nuestra tesis centrada en la doctrina del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ en Paul Tillich. Aquí fue de particular interés mostrar las dos posturas asumidas por Tillich en la evolución de su pensamiento con respecto al $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$. Ambas posturas están representadas en las dos principales obras de Tillich: *La Era Protestante* y la *Teología Sistemática*.

a. *El $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ como principio de una interpretación cristiana de la historia.*

Vimos que en *La Era Protestante*, Tillich propone las bases conceptuales para establecer una ética del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ a tono con las expectativas históricas del momento, por las que se propiciarían unas profundas transformaciones a nivel

social, político y cultural. En esta etapa de su formación intelectual, Tillich estuvo consciente de la proximidad de un evento kairológico que acontecería en su época, dentro del contexto geopolítico de su natal Alemania. En definitiva, Tillich entendió el *καιρός* como una irrupción de lo eterno en el tiempo para salvar a la humanidad.

Pudimos comprobar que un rasgo común que se muestra en ambos libros es el establecimiento de una filosofía de la historia tomando como base la noción del *καιρός*. Esta formulación teórica está matizada por la perspectiva escatológica de la historia. Esta visión escatológica de la historia está atada a los presupuestos de la fe cristiana. En este sentido, la historia es conducida de forma progresiva y dinámica por la acción de Dios. Precisamente, la comprensión sobre el significado general de la historia y el valor espiritual acerca del final de la historia se iluminan a partir del hecho cristiano.

En *La Era Protestante*, este proyecto intelectual estaba motivado, principalmente, por la adhesión y participación de Tillich en el movimiento socialismo religioso. No obstante, en la *Teología Sistemática*, Tillich transforma las implicaciones políticas, sociales y culturales del *καιρός*, esta vez, con unas claras motivaciones teológicas. Este radical cambio en la postura referente al *καιρός* se explica a partir de la decepción que le causó a Tillich el ascenso de Adolf Hitler al poder político de Alemania. Este momento, dentro del contexto histórico en el que aconteció, representó un *καιρός* negativo.

b. *El καιρός como principio trascendente para una valoración de la historia.*

También, en la *Teología Sistemática* podemos constatar otro cambio en la postura de Tillich con respecto a lo planteado en *La Era Protestante*. Se trata, específicamente, de la referencia al 'reino de Dios' como una manifestación central en la historia. Esta inclusión del 'reino de Dios' es fundamental para hacer legítimos los momentos kairológicos acontecidos en el panorama histórico.

El 'reino de Dios' expresa el señorío que Dios ejerce desde el principio de la historia hasta su consumación. El hecho de apelar al 'reino de Dios' pone de manifiesto el interés de Tillich en las cuestiones políticas. Sin embargo, esta vez, sus repercusiones no influyen en el ámbito social y político, sino que rebasan los avatares históricos. El uso del símbolo del 'reino de Dios' es coherente con la interpretación del *καίρῳ* presente en la historia.

Entendemos que las connotaciones cristianas presentes en la exposición teórica de Tillich se complementa coherentemente con el discurso filosófico. Más aún, el *καίρῳ* es el '*logos*' del 'reino de Dios'. Aunque predominan las referencias a los presupuestos de la fe cristiana, la elaboración de una filosofía de la historia no se reduce a ser una doctrina religiosa, sino que es una exposición unitaria y sistemática acerca del sentido y valor último de la historia.

En la *Teología Sistemática* aparece la explicación sobre el final de la historia, en donde el tiempo se fusiona con la eternidad. Sobre este punto, Tillich concibe al tiempo siguiendo una trayectoria curvilínea que asciende hacia la eternidad. Respecto a esta postura de Tillich, alegamos que esta singular concepción acerca del final de la historia está reñida con la interpretación rectilínea del tiempo que ha prevalecido a lo largo de dos milenios en la cosmovisión cristiana.

5. *Lo que falta por hacer: Limitaciones de nuestra investigación.*

Siendo críticos con el trabajo realizado, consideramos que esta investigación nuestra adolece de varios problemas, entre ellos, mencionamos que no está debidamente completada, ya que en nuestro recorrido, bien pudimos evidenciar unos temas que están entrañablemente unidos y, que por razones de tiempo y de los límites autoimpuestos, evadimos voluntariamente. Sin embargo, esos temas secundarios si bien no pudieron tratarse con la debida amplitud y profundidad, ciertamente constituyen un vastísimo material de estudio para dedicar cualquier otra futura investigación de parte nuestra. De esa

manera, podríamos alcanzar una mayor comprensión y una concepción sistemática e integral sobre lo aquí tratado. De aquello otro que advertidamente dimos cuenta, pero no tratamos exhaustivamente, a nuestro juicio, deja abiertas unas vías francas que muy bien pueden ser recorridas por otros investigadores a quienes les interese la temática de nuestra investigación.

6. *Valoración del pensamiento filosófico y teológico de Paul Tillich.*

Un mérito de nuestra labor investigativa ha sido el valorar críticamente el pensamiento de Paul Tillich. Alejando de nuestras palabras cualquier afecto desmedido, entendemos que su pensamiento filosófico y teológico debe ocupar un lugar cimero en la filosofía del siglo XX. En nuestro interés de concentrar nuestro estudio en su doctrina del *καίρως*, dejamos de considerar otros aspectos de su pensamiento que poseen una singular relevancia tanto a nivel filosófico como a nivel teológico. La contribución intelectual de Paul Tillich es vastísima, nosotros solamente atendimos a dos obras suyas por considerarlas esenciales para la exposición de su doctrina acerca del *καίρως*.

Llama la atención la evolución de su pensamiento intelectual en lo referente a su concepción del *καίρως*. No obstante, esa particularidad demuestra por un lado, su agilidad intelectual y la riqueza de su personalidad. Y, por otro lado, exalta su constante inquietud de hallar soluciones valederas ante los problemas que afrontaba como filósofo y como teólogo. Particularmente, es extraordinaria la destreza como conjuga en su pensamiento la investigación filosófica acorde con los fundamentos teológicos.

Claro está, dada nuestras barreras idiomáticas sólo consideramos las obras de Tillich transcritas al español. Pero, sin lugar a dudas, son muchos los estudios investigativos tanto en inglés como en alemán que resaltan la personalidad y el pensamiento de Tillich. Hemos podido constatar que en materia de lo aquí expuesto, específicamente, la formulación de una filosofía de la historia, Tillich no sólo es uno de los exponentes más influyentes, sino que es

una de las referencias obligadas. Así lo pudimos corroborar en varios de los textos consultados. Conforme a la investigación realizada, juzgamos que el tratado acerca de la filosofía de la historia de Tillich es comparable a los sistemas de Agustín y de Hegel. Sobre este particular, creemos conveniente alentar futuras investigaciones sobre este pensador y su influjo en el pensamiento filosófico y teológico de las últimas centurias.

7. El καιρός como un principio del obrar humano. Bases para una ética del καιρός.

A nuestro entender, otro de los méritos que posee nuestra investigación es el de recuperar el sentido del καιρός como fundamento para una elaboración doctrinal acerca del tiempo desde la perspectiva filosófica. La noción del καιρός nos estimuló a una reflexión concienzuda sobre la manera de entender la situación que vive el ser humano en el tiempo. Nos referimos al tiempo como el entorno vital del hombre y el ámbito del obrar humano.

El ser humano vive en el tiempo y, el tiempo es el ámbito en el que el ser humano se realiza y determina toda su existencia. El ser humano debe conocer tanto su entorno vital como el tiempo que le ha tocado vivir para dar respuestas a los problemas que enfrenta y responder, solidariamente, a los problemas generales de la humanidad.

Vinculado al tiempo, el καιρός adquiere una dimensión netamente antropológica, que sirve para establecer los presupuestos teóricos y prácticos para postular un sistema ético basado en el καιρός. Específicamente, esta dimensión antropológica del καιρός ha sido tratada por una ética que presupone, por un lado, las categorías teológicas procedentes del cristianismo y, por otro lado, adopta la peculiaridad de la filosofía como saber científico en sentido estricto.

Conforme a esto, un proyecto para formular una ética basada en el καιρός tiene que evitar cualquier reduccionismo de la moral a los solos

condicionamientos temporales en la que sólo tome en cuenta unos postulados de tipo relativista. Los postulados éticos tienen que adecuarse a la situación que vive la persona. A pesar de las variadas circunstancias a las que se enfrenta el ser humano, éste asume libremente unos valores permanentes que son decisivos para sus opciones vitales, personales y existenciales.

Tampoco esta ética del *καίρῳ* puede pretender erigirse en un saber absoluto, donde los principios del obrar humano estén reñidos con la realidad presente o hayan perdido su vigor o ya su poder de atracción. Los principios del obrar moral tienen adaptarse a los tiempos, para así modelar la vida personal y colectiva del hombre. Precisamente, el principio del *καίρῳ* renueva y actualiza el significado de los valores morales en cada época o circunstancia histórica.

Una ética basada en el principio del *καίρῳ* tiene que rehuir a toda costa ambos extremos: no debe caer en el enfoque relativista ni tampoco en el rigorismo absolutista. En correspondencia con lo formulado por Paul Tillich, el *καίρῳ* es el principio incondicionado para vivir con entereza y fuerza moral. Visto así, una ética del *καίρῳ* debe formular unos principios que contribuyan a orientar el obrar humano dentro del contexto social, político, geográfico con miras a su participación activa y comprometida dentro de la sociedad

Asumiendo el sentido de estas perspectivas éticas y antropológicas, podríamos apropiarnos de una expresión de Don José Ortega y Gasset que describe la tarea de existir en el tiempo como el arte de vivir. Vivir conforme al *καίρῳ* requiere de arte, de creatividad y de ingenio para saber discernir las oportunidades que se presentan en unas ocasiones fortuitas, pero que son decisivas para realizar su existencia. La preocupación por vivir de forma auténtica exige que cada persona se arriesgue en su propósito; y que, como el más experimentado de los arqueros, atine en el blanco cuando delibera sobre una decisión en la que se juega la vida o cuando sopesa una acción fundamental.

En sintonía con esta visión orteguiana de la existencia humana, el *ethos* consiste en un deseo de vivir, de encaminar un proyecto de vida del cual uno se hace enteramente responsable. Una ética del *καίρως* es, en este sentido, profundamente racional y, a la vez, es producto de la fineza de la sensibilidad estética. Lograr vivir asumiendo el *καίρως* requiere de un alto sentido de responsabilidad. Cada persona es responsable de su existencia. Pero, también ha de ser responsable de las oportunidades que se le presentaron en la vida y no las supo aprovechar en su debido momento.

Las acciones humanas, aunque son enteramente libres, son propiciadas por unos factores ambientales u otras circunstancias históricas o ya por acontecimientos sociales que ocurren en el tiempo y que se presentan como una oportunidad para el ser humano con miras a su realización personal y a su destino final. Esta concepción ética conforme al *καίρως*, además de delinear esos principios del obrar humano, debe orientar a que los seres humanos puedan adecuar sus opciones y decisiones al *καίρως* que se les aparece en el momento justo.

Entendemos que una ética del *καίρως*, estando vinculada a una coyuntura temporal e histórica tiene que estar abierta a la religión, o mejor aún, tiene que apelar a las instancias espirituales que hay en el ser humano y que la sola consideración ética no puede enteramente satisfacer. En este sentido, hemos demostrado en nuestro estudio, que esto es posible y que han habido unos intentos muy loables que postulan esta integración de la ética y la religión. De modo específico, esa apertura y correspondencia entre el *καίρως* y la experiencia religiosa se ha logrado con el cristianismo. Todas estas elucubraciones son, sin lugar a dudas, unas instancias preliminares para formular una ética basada en el *καίρως*.

8. *La pertinencia (= oportunidad) actual de formular el *καίρως* como fundamento para una filosofía de la historia.*

Otro importante mérito que, muy bien advertimos, se deriva de nuestra investigación fue el estudio de los temas que son pertinentes a la filosofía de la historia. A partir de lo formulado por Tillich y de otros filósofos aquí estudiados, pudimos comprender el sentido y el valor de la historia, no sólo tomando en cuenta la perspectiva humana donde la comprensión acerca de la historia considera exclusivamente el progreso de la historia a raíz de las gestas humanas, sino que, ante todo, están también las constantes intervenciones de Dios en la historia para añadirle un valor espiritual y salvífico a los acontecimientos históricos.

A raíz de este dato, no es difícil constatar que nos encontramos en una situación histórica muy peculiar. Nuestra civilización actual se sitúa en una frontera generacional. Por una parte, somos una generación que ha sido producto del pasado siglo XX, que está marcada por unas vivencias personales y colectivas que aún perviven y han sido decisivas para enfrentar la situación de nuestro tiempo. Por otra parte, estas vivencias se han puesto en crisis con el advenimiento del nuevo siglo XXI. Un siglo, que en los albores de su llegada, ha representado para toda la humanidad uno de contrastes muy marcados y de conmovedores desafíos.

Esta situación presente es propicia para la reflexión filosófica de la historia y el valor que ella encierra para comprender el destino de la humanidad. Hoy, más que en otros tiempos o épocas pasadas, la urgencia de postular una filosofía de la historia se hace una tarea ineludible, por no decir forzosa ni obligada. Ante el consabido progreso de las ciencias, de los recientes avances tecnológicos y de los hallazgos científicos que han redundado en una mejor forma y calidad de vida para gran parte de la humanidad, no podemos juzgar el progreso de la humanidad exclusivamente a partir de los logros científicos.

A tono con la celeridad de este progreso científico que vivimos, hay que explorar ávidamente la evolución espiritual de la humanidad. Como ya dijimos, lo

espiritual es una dimensión constitutiva de la persona humana. Y, en este sentido, no se puede perder de vista, la presencia de lo divino en la historia y de las acciones de Dios en favor de la humanidad. Desde esta perspectiva, al filósofo de la historia le corresponde contemplar el escenario actual para alcanzar a entender el significado y el valor de la historia en su totalidad.

Conforme a este esfuerzo intelectual, el filósofo de la historia tiene elaborar una concepción de la historia construida sobre la base de otros saberes que contribuyan a una mayor comprensión del sentido de la historia. Dicho con otras palabras, tenemos que concebir la filosofía de la historia como una disciplina interdisciplinaria. Como tuvimos ocasión de exponer, un saber que entre sus temas tiene como objeto de estudio a la historia lo es la escatología. Esta disciplina teológica contribuye a valorar la historia como el ámbito en el que tanto el ser humano como la divinidad se encuentran para conducir los derroteros de la historia hacia su plena consumación.

Así también, consideramos que el filósofo de la historia tiene que ser un kairólogo. El filósofo de la historia tiene que contemplar los acontecimientos que ocurren para saber discernirlos y juzgarlos críticamente y así determinar si hay presente un *καιρός* cuya ocasión represente una oportunidad para la humanidad. El conjunto de la historia general está propiciado por unos acontecimientos significativos. Tales acontecimientos han sido generadores de una nueva situación para un pueblo, para un país o para la humanidad en general. El filósofo de la historia tiene que dar cuenta de aquellos otros perfiles y de la diversidad de matices presentes en los acontecimientos históricos que están vedados para el historiador.

Con ello, entendemos que la noción del *καιρός* posee un entrañable significado que está asociado a la valoración escatológica de la historia. Más aún, tiene que ser un elemento fundamental en la elaboración de una filosofía de la historia. Desde esta asunción y valoración de la historia, reconocemos que el

καιρός presenta dos aspectos que deben ser tratados en su justa perspectiva por el filósofo de la historia: el aspecto humano y el aspecto divino, de los cuales ya dimos una particular relevancia en nuestro estudio.

9. *Exploración de los diversos usos y acepciones que posee la noción del καιρός.*

Por último, en nuestro empeño de ser honestos, nos percatamos que las acepciones del καιρός no se limitan a las consideradas en nuestro estudio. Tuvimos la oportunidad de consultar detenidamente varios libros que trataban predominantemente sobre esta materia. Allí encontramos la diversidad de sentidos y la profundidad con que los autores exponían sobre la variedad de acepciones del καιρός. La literatura *kairística* (= relacionada al καιρός) no sólo es muy variada, sino que posee amplia difusión si tomamos en cuenta que abundan textos redactados en griego y en francés, para hacer mención de algunos que tuvimos entre manos.

Consideramos como una misión nuestra el proseguir con la tarea de investigar la noción del καιρός llevando a cabo un estudio pormenorizado donde se trate el tema del καιρός de forma enciclopédica y sistemática. Fundamentalmente, se hace menester indagar sobre los sentidos del καιρός en el contexto cultural de la Antigua Grecia así como sus repercusiones en el pensamiento cristiano. Además, de la acepción teológica que posee el καιρός dentro del cristianismo, han habido otros tantos filósofos, de distintas tendencias y de diferentes épocas, que han hecho referencia directa al καιρός ya sea empleándolo como un principio ético, ya con un sentido marcadamente religioso o ya adoptando un enfoque artístico para destacar un aspecto esencial de su pensamiento o ya como pieza clave de entender su sistema filosófico.

Epílogo

El estudio realizado nos ubica en una atalaya desde la cual podemos dirigir nuestra mirada hacia el amplio horizonte por el que trazaremos el rumbo de nuestras próximas investigaciones sobre el concepto del *καιρός* en sus variados sentidos y acepciones. Proponemos, en esta última parte, algunas pautas o indicaciones que hagan viables los hallazgos y resultados obtenidos de nuestra investigación. Más aún, queremos que nuestra aportación al tema contribuya, de alguna manera, a incrementar el conocimiento y que propenda al mejoramiento de la sociedad en la que vivimos, particularmente, en este lado del Atlántico.

Lo expuesto por nosotros en torno al *καιρός* nos conduce a redescubrir el sentido profundo de éste, especialmente, cuando destacamos la dimensión humana y la dimensión teológica. Habiendo considerado el punto de vista netamente humano, el *καιρός* asociado al tiempo presenta unos contenidos éticos. Así lo pudimos corroborar tanto en la acepción aristotélica así como a los iniciales esbozos tratados por Paul Tillich. La acepción ética del *καιρός* apela a los momentos oportunos o, también, a las oportunidades que se le presentan al hombre, a lo largo de su proceso vital y existencial, que son decisivas para su realización personal y para lograr un propósito en la vida. El ser humano no puede prescindir del *καιρός*, puesto que su existencia está toda ella sumergida en el tiempo.

Hablar de una ética del *καιρός* es reconocer que el tiempo es una condición fundamental en la que vive y se encuentra el hombre. El tiempo es donde se decide el modo de vivir del hombre así como sus opciones más fundamentales en la vida. El hombre, además de vivir en el tiempo, es un ser temporal como ya advertía Heidegger. El tiempo, en este sentido, es la oportunidad que tiene el hombre para decidir por sí mismo, asumir el riesgo de vivir y darle un sentido a su vida. Desde esta perspectiva, el tiempo no es el

destino del hombre, pero sí es la condición necesaria para vivir humanamente. En el tiempo acontecen unos sucesos que pueden presentarse como una posibilidad para el hombre y que él, mediante su discernimiento y elección libre, puede trocar en una opción fundamental y decisiva para su existencia.

Por el *καιρός* corroboramos que la existencia del hombre no es meramente circunstancial ni producto de lo fortuito. El tiempo no domina ni controla al hombre en su devenir. Simplemente limita y condiciona la existencia del hombre. Frente a cualquier condicionamiento temporal, tenemos que insistir en lo constitutivamente humano que se evidencia, sobre todo, en la libre elección y en el poder de decisión. En otras palabras, el hombre actúa libremente y nunca como producto de las circunstancias atadas al tiempo.

Si el *καιρός* se entiende como una mera posibilidad en la vida se torna huidizo. En cambio, el *καιρός* como opción en la vida es una posibilidad que el hombre convierte en una decisión suya. El hombre tiene que experimentar el *καιρός* como una opción suya. El *καιρός* se pierde o se extingue cuando no recibe la adecuada respuesta por parte del hombre. Precisamente, la exigencia que enfrenta todo ser humano es vivir una vida con propósito en conformidad con el criterio adoptado para ejercer una acción. El que no tome en cuenta esas oportunidades o deje de prestarle la debida atención a los *καιρός*, malogra la existencia.

De nuestra parte, toda esta fundamentación teórica ha servido de base para proponer una ética del *καιρός*. Una ética arraigada en la realidad que vive el hombre y que afirma la libertad de éste frente a las posibilidades que se suscitan en su diario vivir. Una ética que pone el valor de la vida y el sentido de la existencia en el hombre mismo. Vivir en el tiempo consiste en asumir decididamente la responsabilidad de nuestra existencia.

Así pues, el esfuerzo realizado para mostrar el sentido del *καιρός*, desde una perspectiva netamente humana, nos hace proponer unas claves

fundamentales para postular una teoría ética. Por un lado, implica colocar al hombre a la expectativa del *καιρός* para capacitarlo o hacerlo hábil en descubrir en él una oportunidad fundamental para la vida. Tanto Aristóteles como Bernhardt Häring acentúan la virtud de la prudencia o de la deliberación para decidir la ocasión y el momento propicio suscitado por el *καιρός*.

La deliberación del *καιρός* por parte del hombre exige, de parte de éste, la atención y una mirada detenida para decidir si lo acoge como una oportunidad o, por el contrario, lo rechaza. Por medio de la razón humana, el *καιρός* tiene que ser experimentado y vivenciado como una oportunidad que le sobreviene al hombre. De esta forma, el hombre se hace responsable de su libre decisión.

El principio de una ética basada en el *καιρός* supone, de hecho, el reconocimiento que el hombre depende de sí mismo para lograr su realización personal y, también de que no puede escapar de la realidad del tiempo. Por tanto, el hombre debe adoptar una vigilante espera ante la expectativa de los acontecimientos y momentos que surgen o se le presentan como una oportunidad en su existencia.

Por otro lado, esta elaboración teórica de una ética del *καιρός* abre las puertas para el discurso de tipo teológico y escatológico. Las bases éticas y antropológicas del *καιρός*, ciertamente, son congruentes con el modo de vivir cristiano. El cristiano no juzga los *καιρός* como ocasiones imprevistas o accidentales acaecidas en el tiempo, sino que son propiciadas por Dios. La iniciativa de Dios consiste en ofrecerle al hombre las alternativas para que éste pueda realizarse conforme a su designio de salvación. Desde La dimensión teológica, el hombre vive la trascendencia de su vida en el tiempo. La existencia del hombre no se agota en el tiempo, sino que su obrar y las opciones son decisivas para alcanzar la vida eterna.

El hombre cristiano no es un ser alienado en el tiempo; por el contrario, vive su experiencia de fe en el tiempo. Es en el tiempo donde el cristiano tiene

que asumir la deliberación del *καιρός*, no sólo como una oportunidad que le sobreviene, sino como un momento salvífico. Así pues, el cristiano tiene que estar a la expectativa de las señales de los tiempos donde se muestra el obrar salvífico y providente de Dios en la historia.

Poner al hombre ante el *καιρός*, debe suscitar en éste una actitud reflexiva para ponderar sobre él mismo y el sentido de su existencia. Para ello tiene que detenerse a analizar sus posibilidades y determinar cómo va a proceder. Esto exige, por una parte, llevar a cabo una tarea por la cual el hombre reconozca que depende de sí mismo para vivir con sentido y plenamente su existencia mientras dura en el tiempo. Por otra parte, vivir conforme al *καιρός* consiste en asumir un compromiso y un proyecto de vida. El hombre es un proyecto para sí mismo. Proyectarse es forjarse el propósito de hacer realizables aquellas opciones que el hombre se ha fijado y trazado para sí mismo.

La ética basada en el *καιρός* no es una propuesta nueva. Pero, tampoco es una repetición de lo esbozado por los filósofos y teólogos reseñados en nuestro estudio, donde establecen una teoría ética fundamentada en el tiempo, pero no como una categoría física, sino en su amplitud antropológica, sociológica, política, histórica, educativa y religiosa. Precisamente, al comprensión del *καιρός* en estos ámbitos humanos se hace aún más pertinente con miras a desarrollar una coherente teoría ética que oriente el obrar humano y potencie sus opciones fundamentales en la vida.

Sobre este particular, mostramos la manera en que se conjugan el planteamiento filosófico y el teológico. La ética del *καιρός* está abierta a lo religioso, destacando así la trascendencia del *καιρός*. Más que apelar a unos principios que regulen el comportamiento de las personas, esta formulación ética afirma el *καιρός* como un principio incondicionado del obrar moral que toma al hombre en su situación personal, social, política y, que considera además, su evolución y trascendencia espiritual. Visto así, el *καιρός* se convierte en una

exigencia vital que hace decisivo el presente de la persona, así como resulta decisivo para su porvenir.

Habiendo destacado el carácter temporal de la existencia humana y, también, la tarea humana de vivir conforme al *καίρῳ*, demostramos que el tiempo en su dinamismo intrínseco es la categoría fundamental que constituye el quehacer histórico del hombre. En otras palabras, el hombre es un ser histórico. En la historia es donde el hombre, mediante sus acciones libres, va posibilitando su realización personal y contribuye al progreso de los pueblos. La historia es producto de las acciones libres del ser humano.

Asimismo la comprensión del *καίρῳ* no queda del todo restringida a las consideraciones del tiempo, sino que posee unos rasgos definitorios cuando son llevados al plano de la historia. El *καίρῳ* adquiere una relevancia a nivel histórico además de la fundamentación antropológica y ética. El hombre se encuentra consigo mismo como un ser llamado a realizarse en el tiempo y en la historia. La historia no es el resultado de unos acontecimientos significativos en la vida de los individuos, de los pueblos y de las civilizaciones, más bien, ha sido posibilitada por el hombre y está penetrada por la acción salvadora de Dios.

Asociado a la historia, el *καίρῳ* hace referencia a unos momentos cruciales en los cuales Dios ejerce su gobierno en el universo y obra en beneficio de la humanidad. Así pues, el *καίρῳ* entraña unos rasgos escatológicos que conducen a una comprensión total e integral sobre el sentido y el valor de la historia. Esta comprensión sobre el sentido de la historia apela, por una parte, a lo humano, en cuanto a que el hombre, mediante sus acciones libres, gesta los acontecimientos que propician unos cambios significativos en la vida de los pueblos y, en general, que afectan a toda la humanidad. Por otra parte, el tiempo y la historia no son estrictamente categorías humanas. Junto a lo humano, están las constantes intervenciones de Dios en la historia a favor de la humanidad.

Conforme a la vertiente escatológica de la historia, el *καιρός* se interpreta como los momentos salvíficos de la acción de Dios en la historia para realizar su designio de salvación. Estas intervenciones o irrupciones de lo divino en la historia son significativos para comprender el valor de la historia. El valor y el sentido de la historia no dependen, de forma exclusiva, de lo acontecerá al final de los tiempos, sino que desde el presente y, también desde lo ocurrido en el pasado, toda la historia es plenificada por Dios. Precisamente, Paul Tillich reconoció que el *καιρός* no es sólo un momento que aconteció en el pasado (la encarnación de Jesús), ni tampoco se refiere a un momento último que marcará el final de la historia (la *Parusía*), más bien, ya está actualizado en el presente, los *καιρός* son momentos cargados de valor religioso y espiritual para transformar las situaciones sociales, políticas y culturales.

La interpretación del *καιρός* presente en la historia es el fundamento para formular una filosofía de la historia. La filosofía de la historia es un esfuerzo racional de interpretar el quehacer del hombre en la historia. Además, trata de demostrar la presencia de los *καιρός* para juzgar los acontecimientos que estremecen la historia al producir una renovación en todos los órdenes sociales. La investigación filosófica de la historia fundada en el *καιρός*, además de profundizar en los hechos históricos, comprende los acontecimientos como un fenómeno humano y como una transformación radical, de índole espiritual, que marca el término de una época y el inicio de una nueva era. Además de esto, la filosofía de la historia examina, interpreta y juzga las señales y los signos de los tiempos para valorar esas ocasiones en los que Dios realiza su designio de salvación. El filósofo de la historia tiene que analizar cuidadosamente esos acontecimientos *kairológicos* para interpretarlos correctamente y asignarle el verdadero sentido a esos eventos históricos. Por eso, la historia, además de ser humana (historia general o universal) es una historia de la salvación (escatología).

Al destacar el valor escatológico de la historia inexorablemente tenemos que remitir a la eternidad. La eternidad es la tercera noción que hemos analizado asociada al *καιρός*. Propiamente, los *καιρός* son momentos en los que irrumpe lo eterno en la historia, o sea, Dios interviene en la historia con el objetivo de salvar a la humanidad. Toda la historia, desde sus comienzos hasta su consumación, está plenificada por las constantes intervenciones salvíficas de Dios. La eternidad toca a la historia y, respectivamente, la historia se abre y acoge al *καιρός* como un momento suyo.

Vinculado a la eternidad, el *καιρός* expresa el carácter último al que tiende toda la humanidad y la creación entera. En otras palabras, el *καιρός* es un acontecimiento trascendente que no depende del hombre, sino sólo de Dios. Este momento último es el objeto de estudio de la escatología. En este sentido, la teología como discurso racional que trata sobre lo revelado por Dios debe conceder un marcado énfasis a la escatología para comprender el significado profundo y el sentido pleno de la historia.

La eternidad, desde el punto de vista antropológico, es el destino último de la existencia humana. El enfoque metafísico concibe la eternidad como fundamento de las cosas presentes en el mundo. Desde el plano teológico, abarca la realidad de Dios en cuanto que destaca la plenitud de vida que posee y su elevación sobre las cosas mundanas. La visión escatológica caracteriza el dinamismo de la historia como una marcha que tiende hacia un final que culmina en la eternidad.

Como hemos demostrado, la eternidad no está escindida del tiempo y de la historia. Más bien, la eternidad es lo que llena de sentido espiritual y plenifica la existencia del hombre. Desde esta perspectiva trascendente, el *καιρός* es manifestación de Dios, quien desde su eternidad, penetra el tiempo y la historia con el objeto de mostrar su salvación a la humanidad.

En esta consideración del *καίρῳ* en su vínculo con la eternidad sólo tiene injerencia el discurso teológico, particularmente, - como ya hemos dicho -, la vertiente escatológica basada en la doctrina cristiana. El desarrollo de estos planteamientos escatológicos y aquellos otros sobre la comprensión filosófica de la historia tuvieron su auge en la reflexión filosófica y teológica del siglo XX, los cuales dieron lugar a nuevos paradigmas teológicos y a diversas corrientes filosóficas que resaltaron el valor del tiempo, de la historia y de la eternidad.

El enfoque escatológico no trata exclusivamente de las cosas allende de la historia, sino que, en principio, muestra como la esperanza de esa vida futura ya se hace real y efectiva en las coordenadas del presente actual. Ciertamente la historia no culmina en la eternidad, sino que ya está iluminada e irradiada por la eternidad. La valoración escatológica de la historia es un patrimonio muy arraigado dentro de las dos vertientes tradicionales del cristianismo.

Por ello, se hace necesario repensar esas categorías teológicas y escatológicas no sólo para iluminar la realidad presente, sino para reconocer los *καίρῳ* que acontecen en la historia. Entendemos que este esfuerzo debe revitalizar la investigación filosófica y la teológica. La filosofía abarca el sentido humano y profano del *καίρῳ*, mientras que la teología se ocupa de interpretar el carácter sagrado de los *καίρῳ* en la historia. La filosofía elabora los criterios para discernir los *καίρῳ* en el tiempo y en la historia; la teología juzga los momentos kairológicos desde el acontecimiento central de la historia: Jesucristo. La filosofía promueve una conciencia kairológica que esté a la expectativa de los acontecimientos sucedidos y por suceder. En cambio, la teología discierne los signos de los tiempos en los que Dios revela acción salvadora a favor de la humanidad. Precisamente, nuestro estudio pretende ser un puente entre lo que pronunciaron los teólogos y filósofos del siglo pasado, destacando la obra y la doctrina de Paul Tillich con los actuales discursos sobre esta materia. Entendemos, pues, que con lo dicho por nosotros hasta aquí no finaliza nuestra

investigación sobre el tema del κριπός. Más bien, abre nuevos cauces y destaca los derroteros a seguir.

Bibliografía

Aranguren, José Luis L. *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 1986 (4ta reimpresión) 347 p.p

Aristóteles, *Física*. Trad. De Guillermo R. de Echeandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995, 506 p.p.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos, Madrid, 1985, (5ta reimpresión 2000), 561 p.p.

Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1998, 582 p.p.

Barnes, Jonathan, *Los Presocráticos*. Cátedra, Madrid, 2000 (2da edición), 731 p.p.

Berciano, Modesto, *El concepto del KAIPOΣ en Grecia*. Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía, UPR, Río Piedras, año XXXVI, Número 77, enero 2001.

Berciano, Modesto, *513X?E. Tiempo humano e histórico salvífico en Clemente de Alejandría*. Aldecoa Aldecoa, Burgos, 1976, 330 p.p.

Boecio, Aninio Manlio Severino, *La Consolación de Filosofía*. Editorial Universidad de Puerto Rico, San Juan, 2003, 271 p.p.

Bultmann, Rudolf, *Historia y Escatología*. STVDIVM, Madrid, 1974, 174 p.p.

Capanaza, Victorino, *Obras Completas de San Agustín*. Volumen I. Escritos filosóficos. B.A.C., Madrid, 1994.

Collingwood, R.G., *Idea de la Historia*. Trad. De Edmundo O' Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (2nda edición en español), 319 p.p.

Conrad – Martius, Hedwig, *El Tiempo*. Trad. de Antonio Rodríguez – Huésca, Revista de Occidente, Madrid, 1958, 359 p.p.

Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón. Volumen II Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, 561 p.p.

Cullmann, Oscar, *Cristo y el Tiempo*. Editorial Estela, Barcelona, 1968, 238 p.p.

Documentos del Vaticano II. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986, 815 p.p.

Einstein, Albert, Grümbaum, Adolf, Eddington, A.S. y otros, *La teoría de la relatividad*. Selección de L. Pearce Williams, Alianza Editorial, México, 1986 (10ma edición), 174 p.p.

Ferrara, Ricardo y otros, *El tiempo y la historia. Reflexiones Interdisciplinarias*. Paulinas, Buenos Aires, 2001, 237 p.p.

Gilson, Etienne, *El Tomismo. Introduccion a la Filosofia de Santo Tomas de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, 672 p.p.

Häring, Bernhard, *El existencialista cristiano. Realización de la personalidad en la sociedad moderna*. Herder, Barcelona, 1971, 149 p.p.

Hawking, Stephen W., *Historia del Tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*. Madrid, 1994, 253 p.p.

Hegel, Georg W. Friedrich, *Filosofía de la Historia*. Claridad, Buenos Aires, 2005 (2da edición), 398 p.p.

Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*. Trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 (4ta reimpresión), 478 p.p.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (tercera reimpresión), 265 p.p.

Kerkhoff, Manfred, *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a Tiempo y Destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1997, 411 p.p.

King, Magda, *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, N.Y., 2001, 397 p.p.

Maceiras, Fafián, Manuel, *Para comprender la filosofía como reflexión*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994, 240 p.p.

Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo: Nueva teología política*. Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2002, 245 p.p.

Moltmann, Jürgen, *La Venida de Dios. Escatología Cristiana*. Sígueme, Salamanca, 2004, 446 p.p.

Moltmann, Jürgen, *Teología de la Esperanza*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999 (6ta. edición), 475 p.p.

Moutsopoulos, Evaghélos, *Kairos. La mise et l'e enjeu*. Vrim, París, 1991, 325 p.p.

Parménides - Heráclito, *Fragmentos*. Ediciones Orbis, S.A., Argentina, 1983, 256 p.p.

Platón, *Timeo o de la Naturaleza*. Diálogos. Editorial Porrúa, S.A., México, 1991, 785 p.p.

Obras de San Agustín, La Ciudad de Dios. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, 840 p.p.

Ratzinger, Joseph, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona, Herder, 1985, 476 p.p.

Reimer, A. James, *The Emanuel Hirsh and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*. The Edwin Mellen Press, Lewinston, New York, 1989, 384 p.p.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*. Tomo 1 Configuración del tiempo en el relato histórico. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, 377 p.p.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración III*. El tiempo narrado. Siglo veintiuno editores, s.a., Madrid, 1996, 1074 p.p.

Ricoeur, Paul, *Historia y Narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Paidós, Barcelona, 1999, 230 p.p.

San Agustín, *Confesiones*. Alianza Editorial, Madrid, 1994 (1era reimpresión), 427 p.p.

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, 992 p.p.

Stenger, Mary Ann y Ronald H. Stone, *Dialogues of Paul Tillich*. Mercer University Press, 2002, 276 p.p.

Tillich Paul, *La Era Protestante*, Paidós, Buenos Aires, 1965, 335 p.p.

Tillich, Paul, *Teología Sistemática*. Volumen I, La Razón y la Revelación, El Ser y Dios. Sígueme, Salamanca, 1982, (Tercera Edición) 382 p.p.

Tillich, Paul, *Teología Sistemática*. Vol. 2, La existencia y Cristo. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982 (Tercera Edición), 246 p.p.

Tillich, Paul, *Teología Sistemática*. Volumen III, La Vida y el Espíritu, La Historia y el Reino de Dios. Sígueme, Salamanca, 1984, 519 p.p.

Trédé, Monique, *Kairós L'a – propos et l'a occasion*. Klincksieck, 1992, 338 p.p.

Urs Von Balthasar, Hans, *Teología de la Esperanza*. Guardarrama, Madrid, 1964 (2da edición), 164 p.p.

Van Fraassen, Bas C., *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*. New York, 1970, 224 p.p.

Vorgrimler, H. y Vander Gricht, R., *La teología del siglo XX*. B.A.C., Madrid, 1973.