TIEMPO

El problema teológico del tiempo y la temporalidad es el problema de la condición de posibilidad de la → historicidad y, por tanto, de la → historia de la salvación de la humanidad y el individuo. Según la concepción católica de la relación entre → salvación y realidad natural, entre gracia y naturaleza, entre historia de la salvación e historia del mundo, la realidad previa o posterior a la gracia se encuentra integrada en la realidad más amplia de la historia de la salvación. Pero aquella realidad no pierde sus estructuras en esta totalidad, sino que permanece abierta como *potentia oboedientialis* a la realización de su posibilidad suprema, elevada y «absorbida» en la totalidad de la salvación. Se da, pues, también en la historia de la salvación, en el acontecer salvífico, el concepto de tiempo «natural». No se puede, en efecto, «desmitologizar» la salvación hasta tal punto que el decurso empírico «mundano» del tiempo no tenga ya en absoluto significación alguna para esa historia de la salvación. Tal cosa significaría que ciertas dimensiones de la realidad carecen de antemano de significación para la salvación o quedan eliminadas; es decir, la salvación y la → justificación no acontecerían en el mismo plano que el mundo, el tiempo terreno y el cuerpo. Pero el cristianismo, por ser un acontecer salvífico, aspira a la salvación del hombre concreto en todas sus dimensiones, tiene como meta el cuerpo y el alma. No tiende sólo hacia la interioridad de la → conciencia, sino hacia la → corporalidad de la → vida concreta, total.

1. *Reflexión teológica sobre la comprensión del tiempo en la Sagrada Escritura.* Esta reflexión debe partir del horizonte que la Escritura abre en el decurso de la interpretación de la historia de la revelación sobrenatural y de la salvación: la presencia axiológico-prospectiva (AT) y la presencia escatológico-anamnética (NT) de la existencia encarnada del Logos. El tiempo está «asumido» de manera definitiva y permanente en la existencia en-

carnada del Logos, el cual quiere manifestar precisamente en él su propia naturaleza divina. Por este motivo, la esencia del tiempo asumido debe definirse teológicamente a partir de aquí y no como una realidad que preceda «ontológicamente» a su asunción por el Logos. Esto no excluye que el mensaje de la revelación presuponga en el oyente una experiencia natural del tiempo interno y externo. Pero esto acontece de tal manera que esa experiencia lo interpreta en relación con su → verdad última.

La creación del tiempo «asumido» es, pues, un momento de la manifestación del Logos en su esencia propia y, por tanto, un momento de su aparición en la dimensión del mundo. Visto así, también el tiempo que es asumido y que conserva vigencia todavía, como temporalizado, incluso en la consumación de la aparición temporalizada del Logos, ha de ser considerado como aparición del Logos, como una dimensión esencial de lo que acontece cuando el Logos mismo como tal se manifiesta y aparece en la alteridad de lo no divino y finito. Por esta razón, la Escritura no considera el tiempo como un proceso vacío y aniquilador de la realidad, sino que lo ve ya estructurado: como tiempo de salvación irrepetible y orientado como acontecimiento salvífico tanto de la humanidad en cuanto totalidad como también del individuo; finalmente, en el progresivo desarrollo de la historia de la revelación, lo ve como el acontecimiento salvífico, uno y único, de → Jesucristo, el cual impulsa siempre, por la gracia y la → palabra, la historia en la historia de la salvación de la humanidad y del individuo, la interpreta en relación con su sentido último y se temporaliza a sí mismo escatológicamente. La Escritura no reflexiona sobre la figura abstracta «natural» del tiempo.

2. *El concepto de tiempo en la terminología del magisterio eclesiástico.* a) El magisterio emplea expresamente el concepto de tiempo sólo en conexión con la creación del mundo, para caracterizar a éste como creado con el tiempo (DS 800, 3002) y calificar así toda realidad creada (→ mundo) como temporalmente finita y, en consecuencia, a Dios como Creador y Señor del tiempo por no estar sometido a él (→ eternidad). Sin embargo, en todas las expresiones de fe referentes a la historia de la revelación sobrenatural y de la salvación de la humanidad y del individuo va implicada una concepción del tiempo. Así acontece en las proposiciones referentes a la → creación, al → hombre, a la → alianza, a la → revelación (como algo que acontece «aquí» y «ahora»), a la → fe (como momento de la decisión libre del individuo histórico y como referencia a Cristo, acontecimiento supremo de la revelación), a la → gracia (como libre acción de Dios, comunicada y amisible en la historia), a la → encarnación, la → redención, la → resurrección de Jesús, la → Iglesia «fundada», los → sacramentos (como donación de gracia vinculada a un acontecimiento espacio-temporal), al → pecado y la culpa, a la → muerte, al acontecimiento presente y venidero del juicio, al retorno escatológico del Señor (→ escatología), a la → tradición histórica. Pero estas proposiciones no describen la esencia precisa del concepto o de la comprensión del tiempo aquí implicados, sino que la presuponen como «conocida». Así, pues, se emplea un concepto perteneciente a

la experiencia humana en general, pero un concepto que posee una originariedad y necesidad trascendentales.

b) La revelación no pasa por alto la originariedad trascendental del hombre (la cual se expresa al realizarse) y tampoco suprime el horizonte de esa originariedad. Por ello, la → teología, en su función racional, puede recurrir al horizonte de la subjetividad humana ya constituida «filosóficamente». Podemos, pues, prescindir del problema de hasta qué punto esa interpretación de sí mismo se halla sustentada por una historia general de la revelación y de la salvación o surge de ella de un modo completamente anónimo. El recurso de la teología a la realidad «natural» de la experiencia del hombre tiene que tener en cuenta la unidad existente entre la experiencia trascendental que el hombre tiene de sí mismo (y del tiempo) y la experiencia escatológica que, gracias a la historia de la revelación, tiene de sí en Jesucristo. Esta unidad se da en la revelación llegada a su término y es la que procura a la realidad «natural» la posibilidad de ser ella misma. Por el contrario, una interpretación «únicamente trascendental» del hombre es forzosamente «empobrecedora». Esta, en efecto, no posee un criterio histórico preciso para interpretarse a sí misma en cada época. En cambio, una experiencia categorial del tiempo tiene lugar fundamentalmente en la dimensión en que se da la historia de la revelación.

3. *Las dimensiones del tiempo.* La expresión del mensaje cristiano no podrá renunciar a ninguno de los diversos momentos del tiempo, aun cuando éstos tengan, en el plano reflejo, su propia «historia» en la comprensión que el hombre tiene de sí. Desde el punto de vista teológico, hay dos momentos de particular importancia:

a) La «sucesión» («movimiento») objetiva —entendida en sentido cosmocéntrico— de una realidad temporal en la duración. Desde esta perspectiva concibe el tiempo «externo» toda la tradición greco-occidental. Para ella, el tiempo es como un espacio homogéneo y continuo, principio de cantidad y medida en cuanto sucesión de momentos, vacío en sí mismo (en el que cada momento es de igual importancia y vive de la eliminación del anterior) y en el que está situado el movimiento de lo terreno y, por tanto, el hombre. Por ello, el hombre está entregado y sometido al tiempo, esclavizado a él como a un poder cósmico, y él no constituye propiamente tiempo ni en su individualidad ni en su socialidad. La formulación clásica de este concepto se encuentra en la definición de Aristóteles (formulada a partir de una visión objetivista y física de la realidad: ὁ χρόνος εἶναι δοκεῖ ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον = «el número del movimiento en el horizonte del antes y el después», *Phys.* IV, 11,219b 1 [cf. también Platón, *Tim.* 37,10-11]). Esta definición es la que predomina luego en la filosofía y la teología escolástica de la Edad Media; por ejemplo, en Alberto Magno (*Summa Theologiae* I, 21,2) y Tomás de Aquino (*S. Th.* I, 10,1-6; *Contr. Gent.* I, 15,55; *In Phys.* IV, 15-23). La subjetivización de *este* concepto griego del tiempo (como «una forma de la intuición dada con la subjetividad» [Kant], como negatividad [Hegel]: tiempo como negatividad existente por

sí misma, como el existir del constante autosuperarse, como lo negativo en sí mismo, como la negación referida a sí misma) no cambia nada esencial en él.

b) También es importante desde el punto de vista teológico el tiempo «interno», lleno, cualitativo, entendido en sentido antropocéntrico, el tiempo-acontecimiento. Este tiempo está constituido por la libre temporalización de la «existencia» en individualidad y socialidad; es la realización del acontecimiento irrepetible que es la «existencia» libre y definitiva ante Dios. Este momento del único tiempo del hombre sólo se hace tema de reflexión en la experiencia específicamente cristiana de la existencia. La historicidad de la revelación se convierte en revelación sólo porque ésta, en cuanto historia, determina temporalmente la trascendentalidad de la existencia. Este concepto del tiempo tiene su primera expresión teórica en la reflexión filosófica de san Agustín: en la deducción del tiempo a partir del análisis de la existencia (*Conf.* XI, 13-29; cf. R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* Francfort 1962). En la Edad Media, la filosofía olvida este concepto de tiempo. Su resurgimiento tiene lugar cuando se subraya el carácter personal e insustituible del hombre concreto (→ persona) y éste es concebido como el ser esencialmente capaz de comunicarse su propia realidad y cuya realidad ha de encontrar antes su propia esencia. Esto ocurre, por ejemplo, en Pascal, en el Romanticismo, en Schelling (filosofía de la libertad, de la positividad, del hecho), en Kierkegaard, en Heidegger (el cual aplica a lo ontológico la comprensión del hombre como ser histórico tomada de W. Dilthey y de P. Yorck von Wartenburg, y explica el tiempo y la temporalidad existencialmente, a partir de la historia del ser).

La antropología cristiana, reflexión sobre el hombre como «espíritu» y «cuerpo», supone también la diferencia y la → unidad de estos dos momentos del tiempo único del hombre plural. En consecuencia, las expresiones *dogmáticas* acerca del tiempo no pueden renunciar a ninguno de estos dos momentos. Esto aparece con toda claridad en la unidad y diferencia de protología y escatología individual y general.

4. *Explicación ontológico-formal.* a) La temporalidad y las determinaciones que lo fundamentan, las cuales pertenecen ontológicamente al hombre, radican en la existencia misma y en su realización. El punto de partida para alcanzar un concepto de tiempo no puede ser, pues, el tiempo externo físico, objetivo. Pues éste, por ser una medida temporal externa, queda fuera de la existencia en su temporalidad y en su tiempo interno y no tiene en cuenta que el tiempo como medida sólo es posible para un ente espiritual, el cual experimenta en su propia realización interna lo que es el tiempo. Así, pues, el tiempo, en su sentido originario, es la forma de realizarse de una libertad finita y corporal: la procedencia a partir de un comienzo del que el hombre no puede disponer y que se da en la libre realización de su propia realidad experimentada como posibilidad, y la llegada a la consumación irrevocable e irrepetible de su ser. El tiempo es la unidad y la distancia de esos momentos de la existencia, los cuales no son la pura suce-

sión de cosas diversas, sino que forman una sola figura temporal. La sucesión de las experiencias y la experiencia de esta sucesión de los momentos temporales no es «explicable», esto es, no se la puede estructurar en una síntesis a base de momentos de índole diversa, pues el ser y la experiencia de estos otros elementos estarían a su vez en el horizonte de la temporalidad.

La duración de la existencia humana se halla caracterizada por la *temporalidad interna*. No se trata de una serie de estados sucesivos que vayan desapareciendo, sino que éstos tienen una conexión interna, una relación mutua que los conjunta en una unidad interna: cada uno de ellos posee una orientación interna, no invertible, hacia lo siguiente y, por tanto, un lugar ininterCambiable detro de la sucesión total.

De esta forma, el *comienzo* contiene ya una ley *a priori* de la sucesión posterior, ley que domina constantemente todo el proceso. Las posibilidades del proceso subsiguiente están ya limitadas y orientadas con toda precisión en el comienzo. De este modo, el *fin* de esta serie —su meta interna— está contenido ya en el primer momento. Cada existencia creada está puesta de antemano bajo la ley de su comienzo y de su fin. Pero esto no debe entenderse como si fuera la explicación y aparición (meramente temporales) de algo que «en el fondo» ya está perfectamente terminado (intemporalmente). El comienzo mismo está pendiente también de su fin: debe «recuperarse» en el fin que le espera en el encuentro con el destino de un mundo y con la libre acción de Dios en él. Este comienzo tiene una figura completamente determinada y clara en cada caso; no podría ser distinto o anterior. Posee ciertamente una «prehistoria» en cuanto está inserto en un tiempo externo; pero no es derivable de ella, sino que es una realidad nueva que se sale del tiempo externo. Por este motivo, el comienzo no pierde nunca su importancia como si, conforme se va desarrollando la existencia, se hiciera cada vez más insignificante. Es, por el contrario, la ley en virtud de la cual surge cada ente; por ello está presente en cada instante de la existencia. El momento último, el fin de esta existencia, no es la interrupción de una serie de sucesos arbitraria y sin sentido, sino una meta interna que determina la totalidad del movimiento existencial. Cada fase del movimiento de la existencia descansa fundamentalmente sobre el «haber sido» de la anterior; sólo es alcanzable desde ella, y cada una es esencialmente presupuesto de la siguiente. Cada una es, por tanto, comienzo y final de otras. Esta temporalidad es interna a la existencia. La existencia, al realizarse, forma —desde su comienzo a su final— su tiempo, pues delimita su *duración* por sí misma; asume ciertamente un fragmento de un tiempo general (externo), pero ya antes ha formado su propio tiempo. De todos modos, el hablar de la «duración» de una existencia suscita ya la imagen de algo inalterado en sí, que asume un «espacio de tiempo» externo, poniendo en él determinadas acciones y sufriendo determinados incidentes, precisamente mientras permanece encerrado en él.

En esta concepción no se da respuesta, sin embargo, al problema de qué es lo que ocurre con la existencia cuando ésta deja de «durar», en el sentido de una actuación empíricamente perceptible, en este tiempo externo. O bien

hay que atribuirle una perduración imperceptible dentro de ese espacio de tiempo externo, o bien se la suprime, pues sólo puede ocupar ese espacio de tiempo cuando lo llena con acciones o pasiones, las cuales son perceptibles. Pero ambas ideas se fundan en la utilización preferente del concepto de tiempo externo. Cuando se reconoce la temporalidad interna constitutiva de la existencia, el problema del fin de ésta se plantea de manera diferente. La existencia no concluye porque no pueda seguir desplegándose en este tiempo-espacio, sino porque ha consumido su tiempo. En su temporalidad interna, la existencia entera se pone en su estado definitivo, que es el «fruto» del tiempo.

Esta experiencia de la propia temporalidad interna puede y debe extenderla el hombre al tiempo de la humanidad, en el que se sabe incluido el mismo hombre y al que sabe incluido en su tiempo. En la misma medida y en el mismo sentido en que esto sucede, el hombre, cuando habla de su temporalidad, dice algo acerca de la temporalidad de la humanidad entera y acerca de la temporalidad del mundo. Dado que la existencia se encuentra limitada de manera formal e interna por un fin y un comienzo, la humanidad habrá de estar limitada por un fin y un comienzo, por una escatología y una protología.

b) Pero esta existencia dotada de temporalidad interna temporaliza su eternidad cuando se realiza en contacto con el mundo «externo», con la «historia» de ese mundo y, por ello, con el tiempo que caracteriza a esa «historia». Esto viene dado ya con la unidad y pluralidad de trascendentalidad y aposterioridad que caracteriza la esencia del hombre. Estos elementos hacen que la existencia, a pesar de que tiene un comienzo auténtico y una temporalidad interna, esté inserta en el mundo y en el tiempo externo de éste, y sólo pueda realizar su tiempo interno asumiendo el tiempo del mundo. No por ello se pueden concebir, sin embargo, como idénticos ambos momentos temporales del único tiempo humano. El tiempo interno del hombre está siempre alienado en el tiempo externo; no obstante, el hombre sólo encuentra su tiempo interno en el tiempo externo del mundo. Por ello, también el tiempo individual y el tiempo de la humanidad están a la vez unidos y separados.

5. *La salvación del tiempo.* a) Cuando el tiempo interno —no aprehendido aún realmente de manera refleja, pero sí experimentado— se diluye totalmente en el tiempo externo como mera peculiaridad de éste, entonces el tiempo externo se convierte en sucesión infinita de figuras temporales cerradas en sí, en eterno retorno de lo mismo, en tiempo cíclico (el concepto de tiempo del pensar mítico [→ mito]). Dado que el tiempo interno debe entenderse como unidad de comienzo y fin ante Dios (como salida de Dios y vuelta a él), como recuperación del comienzo, el modelo cíclico del tiempo tiene una justificación irrenunciable, pues el origen «trascendental» y el fin «trascendental» deben representarse necesariamente de manera categorial, y de hecho se producen en un tiempo externo. Y dado que, en última instancia, el tiempo externo sólo puede ser pensado como condición de posibili-

dad de la temporalidad interna de la existencia, la cual tiene un término verdadero (como consumación del tiempo), la interpretación lineal del tiempo externo es también la verdad última de éste. Ambas propiedades del tiempo, la cíclica y la lineal, son teológicamente irrenunciables.

b) En la medida en que el Creador y Señor del tiempo asumió en Cristo, de manera indivisa e inconfusa, mediante su realidad creada, el tiempo interno y externo como su tiempo propio, el tiempo externo, «vacío» por sí mismo, queda «lleno». La consumación del tiempo está dada irrevocablemente en el tiempo interno del Hombre-Dios por la muerte y resurrección de éste. En cuanto tal, el tiempo externo se ha convertido en el «tiempo externo de salvación» para el tiempo interno de toda existencia. Por razón de este destino suyo, que es Jesucristo mismo, tal tiempo tiene, para su tiempo interno, la posibilidad de asumir la plenitud ya dada escatológicamente. La diferencia que existe entre la plenitud del tiempo y el tiempo vacío es el tiempo de la Iglesia.

J. Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit,* Bonn 1925; W. Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit,* 2 vols., Bonn 1926-30; E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* Halle 1928; H. D. Wendland, *Geschichtsauslegung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament,* Gotinga 1938; Ph. Dessauer, *Der Anfang und das Ende,* Leipzig 1939; G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments,* Gütersloh 1940; L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* París 1945; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* París 1949; H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin,* París 1950; M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* México 1951; G. Pidoux, *A propos de la notion biblique de temps:* Rev. Théol. Phil. 2 (1952) 120-125; H. Conrad-Martius, *Die Zeit,* Munich 1954; C. H. Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems:* ZThK 51 (1954) 360-387; I. Purcelle, *Le temps,* París 1955; J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire,* París 1956; J. Daniélou, *El misterio de la historia,* San Sebastián 1957; E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung,* La Haya 1957; J. Mouroux, *Le mystère du temps,* París 1961; A. Vögtle, *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis,* Friburgo 1961; R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* Francfort 1962; H. Haag, *Tiempo:* Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1934-1939; R. Berlinger, *Unus dies par omni? Zum anthropologischen Sinn von Zeit:* Epimeleia. Hom. H. Kuhn (Munich 1964) 214-222; H. Fries, *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung:* Interpretation der Welt (Wurzburgo 1965) 701-712; C. Münster, *Der Mensch gegen die Zeit:* ibíd., 129-150; G. Nebel, *Zeit und Zeiten,* Stuttgart 1965; O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger,* Friburgo 1965; H. Rollnik y otros, *Zeit, Zeitlichkeit:* LThK X (²1965) 1324-1334 (bibliografía); G. Stephenson, *Zum Phänomen Zeit und Ewigkeit in der deutschen Mystik:* Religion und Religionen. Hom. G. Mensching (Bonn 1967) 74-83; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo,* Barcelona 1968; I. F. Askin, *El problema del tiempo y su interpretación filosófica,* Montevideo 1968; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento.* I: *El mundo, el tiempo y el hombre,* Barcelona 1975; A. Darlap, *Tiempo:* SM VI (1976) 626-632.

A. Darlap