

GABINO URÍBARRI, S.J. \*

**MODULACIONES TEOLÓGICAS  
DEL TIEMPO.  
ENSAYO SOBRE LAS FORMAS  
DE DURACIÓN SEGÚN LA TEOLOGÍA <sup>1</sup>**

Fecha de recepción: febrero 2006.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2006.

**RESUMEN:** En este ensayo se considera si la eternidad divina, como su modo de duración característico, se ve modulado a través de la historia de la salvación, por la implicación divina en la creación, la encarnación y la resurrección de la humanidad de Cristo. Asimismo, se indaga cómo la forma de duración de la persona humana queda modulada por su relación con Dios: en el paraíso, tras la caída, tras la obra salvífica de Cristo, en la consumación. Como resultado, se proponen diversas modulaciones del tiempo. Unas primarias: eternidad (Dios) y secuencialidad (creatura); que al entrar en relación a lo largo de la economía salvífica van dando pie a otras más complejas: eternidad capaz de la secuencialidad, secuencialidad escatológica, tiempo pre-adamítico, tiempo adamítico, eón crístico, tiempo escatológico, tiempo sacramental, tiempo pneumatológico, tiempo histórico.

**PALABRAS CLAVE:** Tiempo, eternidad, duración, encarnación, escatología.

---

\* Profesor de Teología dogmática. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid); guribarri@teo.upcomillas.es

<sup>1</sup> Agradezco las críticas y sugerencias de mis colegas N. Martínez-Gayol, ACI y A. Cordovilla a una primera versión de este ensayo.

***Theological modulations of time:  
an essay on types of duration according to the theology***

**ABSTRACT:** This essay asks whether the divine eternity, as a characteristic type of duration, is modulated throughout the History of Salvation by divine implication in creation, incarnation and resurrection of the humanity in Christ. Also investigated is how the duration of human beings is modulated by their relationship to God: in Paradise, after the Fall, after salvation in Christ, and in the final consummation. As a result, several different modulations of time are proposed. Some are primal: eternity (God) and sequentiality (creature); once these two come into relationship they bear some more complex others: eternity being capable of sequentiality, eschatological sequentiality, pre-Adamic time, Adamic time, the Christian eon, eschatological time, sacramental time, pneumatological time, historical time.

**KEY WORDS:** Time, eternity, duration, incarnation, eschatology.

El tiempo es una realidad tan cercana e intuitiva como compleja, si se lo quiere describir adecuadamente<sup>2</sup>. Para la teología esta labor es todavía mucho más ardua, pues nuestra fe nos sitúa ante un abanico de realidades, sucesos y perspectivas que obligan a superar la concepción habitual e intuitiva del tiempo, para manejar una gama más amplia de formas de duración<sup>3</sup>. En este trabajo me voy a asomar a esa diversidad y variedad de formas de duración inevitables para el mismo teólogo, si quiere ser fiel a aquello que la fe ofrece al pensamiento. Para seguir un cierto orden, voy a dividir mi exposición en dos apartados principales. En el primero me centraré en aquellas formas de duración que se refieren más directamente a la realidad de Dios y, en concreto, a su eternidad; en el segundo atenderé más explícitamente a la gama de duraciones en las que entra la persona humana gracias al misterio de Cristo. A pesar de esta división, algunos solapamientos serán inevitables por la naturaleza misma del asunto. Para terminar, remataré con unas breves observaciones finales.

---

<sup>2</sup> «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» (SAN AGUSTÍN, *Conf.* XI,14).

<sup>3</sup> Una panorámica general con abundante bibliografía en *Zeit: LThK3* X (2001) c. 1404-1413; *Zeit: TRE* XXXVI (2004) 504-554.

## 1. DIOS Y SUS FORMAS DE DURACIÓN

### a) LA ETERNIDAD DE DIOS

Para el pensamiento filosófico y teológico occidental la duración que le compete a la divinidad, al ser supremo, a Dios, es la *eternidad*. Es fácil distinguir la eternidad y el tiempo<sup>4</sup>, entendiendo por tiempo esa manera de duración que nos es habitual a nosotros los seres humanos, y que incluye las coordenadas espacio-temporales. La eternidad de Dios no está constreñida por nuestras coordenadas ligadas a la corporalidad y a la mundanidad. La eternidad no es un tiempo muy largo, o que transcurre ya sea más lenta ya sea más rápidamente. Aunque más apetecible, tampoco termina de encajar del todo con la idea de la simultaneidad absoluta de todo lo que transcurre, pues de esta manera estaría ligada a la temporalidad en la que hay transcurso. La eternidad es radicalmente otra forma de duración cualitativamente diversa del transcurrir ordinario del tiempo que conocemos y experimentamos<sup>5</sup>. Resulta difícil imaginarlo, pues nuestra imaginación está presa de las coordenadas espacio-temporales que nos resultan tan espontáneas y firmes. Pero conceptualmente parece claro que Dios no está sometido a este transcurrir de estilo mundano, enmarcado por el nacimiento y la muerte, sino que su dignidad de ser supremo incluye un estar por encima de nuestro tiempo, de tal manera que difícilmente se le puede asignar en cuanto tal un antes y un después. La eternidad de Dios es una forma propia de duración de Dios en la que lo secuencial difícilmente encaja.

Así, se da la paradoja de que, desde el punto de vista de la teología trinitaria, podemos afirmar simultáneamente que el Hijo es generado por el

---

<sup>4</sup> Cf. R. BRAUN, «Sur le vocabulaire de l'éternité et du temps chez Tertullien», en *De Tertullien aux Mozarabes I* (Mélanges J. FONTAINE), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, 291-298; TERTULIANO, *An.*, 24,7; *Marc.*, I,8,3; II,3,4. Más referencias en el artículo citado de Braun.

<sup>5</sup> Disiento de la opinión de M. THEUNISSEN a favor de una concepción temporal de la eternidad (*Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, 309-314). Sin embargo, entiendo la eternidad como una forma de duración. En este sentido incorporo el factor «duración», aunque no estrictamente el de tiempo, que defino en correlación con lo espacio-temporal mundano. A pesar de esto, coincido con él en formular una forma de eternidad capaz de abrazar la temporalidad humana. Veo el fundamento de la diferencia del modo de duración de la eternidad precisamente en Dios y su libertad con respecto a la creación.

Padre y, consecuentemente, procede de Él, a la vez que defendemos el carácter eterno de dicha procesión<sup>6</sup>. De aquí se sigue una anterioridad lógica del Padre, en cuanto el engendrador precede a lo engendrado, que no denota para la teología trinitaria ni una primacía ontológica: superioridad en el rango de la divinidad; ni una anterioridad temporal: que hubiera algún momento en el que el Hijo no existiera<sup>7</sup> y en la Trinidad no se dieran relaciones interpersonales. Así, afirmamos una anterioridad lógica y una simultaneidad «temporal» a la vez, pues el Padre no es Padre sino siendo Padre del Hijo. El mismo ser paterno del Padre implica su ser generando al Hijo, siendo Padre del Hijo; porque el Padre sin Hijo no sería propiamente Padre<sup>8</sup>.

b) ¿ETERNIDAD DE LA CREACIÓN?

Esta primera distinción tan obvia se vuelve problemática en el momento en que salimos del ámbito mismo de la divinidad, de la Trinidad inmanente en perspectiva cristiana, y nos abrimos hacia las relaciones de Dios con lo no-divino, con la *creación*.

Para empezar, se puede especular si la misma existencia de la creación es eterna o si se da un lapso en el que Dios existe solo y consigo mismo<sup>9</sup> sin crear. Más aún, en algunos de sus trabajos, A. Orbe ha sugerido que para conceptualizar adecuadamente el pensamiento teológico de algunos autores que combaten el pensamiento gnóstico, como Tertuliano, y en cierta dependencia de ellos y su fuerte talante especulativo, se habría de distinguir entre la eternidad que propiamente le compete al mismo Dios y un lapso de duración que ya no sería la misma eternidad, pero que se situaría inmediatamente antes de la creación y, consecuentemente, sería anterior al tiempo. Así, Orbe distingue claramente entre *ab aeterno* y *ante tempus*<sup>10</sup>. Dejando ahora de lado la discu-

<sup>6</sup> A pesar del malestar de G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, ej. 238-242.

<sup>7</sup> ORÍGENES, *Princ.* I,2,4; *Com.In.* I,29(32); II,1,8-9; *Hom.Jer.* IX,4; ATANASIO, *C. Ar.* I,11 (PG 26,33B ss); I,14 (PG 26,40B ss). Más detalles en CH. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée, París 1999, 131-168.

<sup>8</sup> Cf. TERTULIANO, *Prax.*, 10,1-6.

<sup>9</sup> HIPÓLITO, *C. Noet.*, 10,1; TERTULIANO, *Prax.*, 5,2. Cf. G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, U.P. Comillas, Madrid 1999, esp. 60-62 y 113-128, respectivamente.

<sup>10</sup> A. ORBE, *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17-18.45*: Gr. 39 (1958) 706-746; *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Estu-

sión con Orbe<sup>11</sup>, desde un punto de vista teológico me parece más consistente la opinión de Orígenes y de Santo Tomás<sup>12</sup>, quienes rechazan la existencia de un Dios ocioso, que estaría gozando de sí mismo y, en un momento posterior, decidiría crear. Si la creación no fuera una decisión de Dios que entroncara con su propio ser, de tal manera que fluyera de sí mismo en cuanto que Él es siempre él mismo, es decir creador, entonces estaríamos introduciendo la secuencialidad dentro del mismo Dios, rompiendo así su eternidad como elemento constitutivo de su propio ser, que teñirá también su actuar. Esta perspectiva de una existencia divina en la que la divinidad no se dé *in actu exercitu*, en su plenitud, y, consiguientemente, de un designio creador secundario y posterior resulta, por lo tanto, problemática. De ahí que me parezca más consistente pensar en una no disociación entre ser de Dios y su ser creador y, con ello, la eternidad del acto creador.

Esto no implica que la creación sea necesaria o que Dios mismo dependa de ella para poder ser Dios. Si el mismo ser divino es amor y donación, si es comunicación fontanal<sup>13</sup>, si Dios es siempre derramando su propio ser por su propia cualidad esencial de ser apertura amorosa de sí, esto implica que dicha fontanalidad no se puede dar de un modo cerrado sobre sí, sino que se ejercerá siempre, estará en acto, pues brotará de la misma esencia divina amorosa y será una expresión de dicho amor. El amor, para ser tal, ha de ser libre, pues un amor obligado o coactivo no es amor, sino imposición.

Que el acto creador de Dios sea eterno no significa que la misma creación comparta completamente la forma de duración de su autor: es decir, la eternidad de Dios y de su ser creador no impone una creación con la misma eternidad propia del autor de la creación. La diferencia ontológica entre creador y criatura no obliga de ninguna manera a dicha equi-

---

dios valentinianos I), 2 vols., P.U. Gregoriana, Roma 1958, 153-164; 350-361; 519-531. En escritos posteriores ha mantenido la misma postura: *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 2 vols., Sígueme-P.U. Gregoriana, Salamanca-Roma 1987, 96-100; *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 26-29.

<sup>11</sup> Cf. G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad immanente*, 110-144.

<sup>12</sup> ORÍGENES, *Princ.* I,4,3; TOMÁS DE AQUINO, *STh.* I, q. 46, a. 1.

<sup>13</sup> G. URÍBARRI, «Tertullian als Kirchenvater? Geschichtliche und dogmatische Erwägungen zum ekklesialen trinitarischen Monotheismus», en *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, hgg. von J. ARNOLD - R. BERNDT SJ - R. M. STAMMBERGER ZUSAMMEN MIT CHR. FELD, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, 333-363.

paración; antes al contrario: dicha diferencia se habrá de expresar también en cuanto a una de las cualidades más íntimas y definitorias del tipo de realidad que se es, como es la forma de duración característica. Con lo cual podemos establecer que la eternidad sigue siendo la característica singular de la duración divina, mientras que para la creación mundanal, que es aquella de la que sabe la Biblia, nos encontramos con una forma de duración que podemos aproximar a nuestro tiempo espacio-temporal, aunque más adelante haré algunas matizaciones al respecto<sup>14</sup>. En todo caso, queda claro que si la eternidad es aquella forma de duración propia y exclusiva de Dios, que por ejemplo Tertuliano formuló como el *status aeternitatis*<sup>15</sup>, si lo creado no es Dios por definición, pues no sostiene su propia existencia por sí mismo, sino que la recibe del creador, entonces la forma de duración de la creación ha de ser necesariamente diferente de la de Dios. La diferencia fundamental radica en que la creación incluye la secuencialidad: el antes y el después.

Alguien podrá pensar que esta perspectiva cae en la trampa de parangonar la generación eterna del Verbo, condición de posibilidad de la creación, con la misma creación, si es que la creación también es eterna. Además del apoyo de Orígenes y de Santo Tomás antes indicado, bien pensadas las cosas no creo que hayan de conducir a tal extremo. La generación del Verbo, del Hijo, efectivamente es considerada como eterna por parte de la teología trinitaria. Pero no solamente la generación, sino la misma persona del Verbo, puesto que en caso contrario no se salvaría su divinidad irrestricta. La eternidad que cualifica al Verbo, incluida su generación, es la misma eternidad de la divinidad. Sin embargo, la eternidad que de la creación vengo pregonando es una eternidad que cualifica al acto creador de Dios, a la divinidad creadora, pero no de igual manera al resultado de dicho acto creador, pues del acto creador surge una creación ubicada en el tiempo y con una diferencia radical con respecto a la duración de la divinidad<sup>16</sup>. Evidentemente, no podemos introducir ahora un antes

<sup>14</sup> Cf. *infra*, sobre el tiempo pre-adamítico.

<sup>15</sup> TERTULIANO, *Nat.* II,3,5; *Apol.* 34,1; *Marc.* I,3,2; 7,5; 22,23; 24,1; *Herm.* 4,1-2; 7,1.3; 11,2; 17. Más detalles en R. BRAUN, «Sur le vocabulaire...», 291-296; *Íd.*, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinel de Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris<sup>2</sup>1977 (1962), 79-80.

<sup>16</sup> «Fortassis dicant, non de uerbo dei dictum esse : *In principium fecit deus caelum et terram*. Fac id esse: non in principio quod est unicus filius dei, sed in principio temporis dictum intellegatur quod scriptum est: *In principio fecit deus caelum et terram*:

y un después, una secuencialidad en la eternidad divina para postular que la generación del Verbo es «temporalmente» anterior a la creación. Como ya hice constar, la generación eterna del Hijo pide una anterioridad lógica pero no *temporal* del Padre. En este caso nos encontramos con una situación similar: la creación, incluso considerando el acto creador como eterno, exige una anterioridad lógica de la generación del Verbo y de la espiración del Espíritu, ambos protagonistas mediadores de la creación, pero sin que hayamos de introducir necesariamente una anterioridad de duración temporal.

c) ¿MODIFICA LA RELACIÓN DE DIOS CON LA CREACIÓN  
LA ETERNIDAD DIVINA?

Ahora bien, según la fe cristiana Dios mantiene contacto con su creación. El punto de vista cristiano rechaza la concepción deísta, según la cual Dios se habría limitado simplemente a poner en marcha la creación, el mundo, la historia, pero luego se habría desentendido por completo de la misma. La fe de Israel subraya la presencia de Dios en la creación y su acción en el mundo y en la historia. La fe cristiana habla incluso de una creación continua o continuada, por cuanto no se puede considerar que Dios haya cesado o cese en su actividad como creador ni un solo instante. Desde aquí se abre entonces un curioso interrogante relativo a la duración divina: ¿no altera el hecho del contacto divino con la creación necesariamente la misma eternidad divina, sin secuencia, estando la creación sometida a la secuencialidad de la duración temporal? ¿No supone el contacto de la eternidad con la temporalidad secuencial una alteración de la eternidad que queda en cierto sentido perturbada por la temporalidad, por el antes y el después secuencial?

Parecería como que Dios mismo, sin dejar de ser quien es, por el amor condescendiente entra en contacto con otra forma de duración y, de alguna manera, queda afectado por la misma. En este nivel de abstracción resulta más difícil encontrar una respuesta clara y definitiva a la cuestión planteada. Sin embargo, ya se ha abierto el interrogante que habremos de perseguir de ahora en adelante. De todas formas, que el mismo

---

non quia iam erat tempus, antequam esset ultra creatura —non enim uel tempus esse coaeternum quisquam dixerit deo, qui est conditor temporum— sed ut cum caelo et terra esse coeperit tempus» (SAN AGUSTÍN, *Sermo* I,5 [CCL 41,5]).

acto creador no repugne en absoluto con la eternidad de Dios, antes bien se sitúe en la misma eternidad divina, nos indica que ahí se da un contacto entre creador y creación en el que cada forma de duración mantiene su propia idiosincrasia: el acto creador de Dios es eterno, pero pone en marcha la creación con una forma de duración que no es parangonable a la misma duración divina, si bien está en contacto con esa forma de duración, pues ya hemos dicho que la creación es continua y continuada. Ahora bien, cabría objetar que no es lo mismo el mismo acto creador original, que es como una puesta en marcha, que el contacto mismo con la creación como sustentación continuada de la misma. Sin embargo, si la sustentación forma parte de la misma cualidad del acto creador, que no se reduce a un impulso inicial, sino que es el despliegue de la dimensión creadora del amor, no parece todavía de todo punto necesario modificar la duración divina por su contacto con la creación, a pesar de la diferente forma de duración de ambas realidades.

De esta suerte observamos que del lado de la realidad divina se manifiesta una capacidad singular para mantener su propia duración (la eternidad) inalterada, sin que esto obste para que dicha duración eterna pueda modular o incorporar una plasticidad tal que entre en relación con la duración propia de la creación y de la criatura (la temporalidad). Esta facultad divina nos resultará tremendamente interesante a lo largo de este ensayo. No deja de apuntar de algún modo hacia el misterio de la encarnación, en el que se da la conjunción de la divinidad y la humanidad sin que dicha tensión haya de romperse hacia ninguno de sus polos.

d) LA INTERVENCIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA DE ISRAEL:  
¿MODULA LA ETERNIDAD DE DIOS?

En el epígrafe anterior me he movido en un nivel bastante general de abstracción. Las preguntas allí formuladas adquieren mayor intensidad y dramatismo si en lugar de plantearlas a esa altura general y abstracta de la creación, las aterrizamos en la historia de Israel, que, siguiendo a la Escritura, la podemos conceptualizar teológicamente como una historia de salvación, en la que Dios se implica y se entromete a favor de su pueblo elegido. Por tanto, lo que la Escritura nos enseña es que Yahveh, aunque sea a través de mediadores como los jueces, los profetas o el mismo ángel de Yahveh, no deja que la historia transcurra sin más a su propio arbitrio, sino que Yahveh tiene un designio sobre la historia y se

ocupa activamente de que este designio se cumpla<sup>17</sup>. ¿No implica, por tanto, esta actividad salvífica de Dios *en* la historia una inmersión tal en otra forma de duración, propiamente temporal y secuencial, que afectará a la misma duración divina, en cuanto que no nos podemos representar la imagen de un Dios distante y que no se alteraría en absoluto, sino que se mantendría en su autoidentidad impasible de un modo permanente y eterno, ajeno al mundo y sus circunstancias?

Dentro de la historia de salvación del pueblo de Israel, uno de los sucesos más característicos y representativos es, precisamente, el éxodo o liberación de Egipto. La manera de formularlo la Escritura apela a un estremecimiento en Yahveh, a una resolución y a una intervención decidida:

«Dijo Yahveh: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas, y de los jebuseos. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen”» (Ex 3,7-9).

La incidencia del momento temporal sobre el designio divino es clara: la situación de opresión está históricamente datada. Podríamos conjeturar que para Dios, en su eternidad, todos los momentos de la historia serían simultáneos, igual que se daría esa simultaneidad en la sustentación de la creación. Pero en tanto en cuanto advertimos que Dios se vincula por la alianza a un pueblo, que va constituyendo de un modo progresivo, que va guiando en su caminar histórico, cuya fidelidad o infidelidad a la alianza, al mismo Yahveh, no le es en absoluto indiferente, que se ocupa de él enviando profetas, jueces y reyes, que atiende a su situación a lo largo de la historia, con su diversidad de avatares, que incluso interviene en dicha historia para librarlo de la esclavitud, parece más lógico pensar que esta vinculación tan estrecha de Dios con su pueblo le afecta y le incumbe.

Si el amor nos hace vulnerables, al hacer depender nuestro bienestar más profundo de la reciprocidad, siendo Dios amor, su amor por el pue-

<sup>17</sup> Lo expresa muy bien A. TORNOS, *Escatología II*, U.P. Comillas, Madrid 1991, 119-124.

blo de Israel también le hace vulnerable a la respuesta del pueblo<sup>18</sup>. Y dicha vulnerabilidad se expresa en que la historia de Israel, que es propiamente una historia de Israel con Yahveh, no le es nada indiferente al mismo Yahveh, sino que le afecta. Por eso, opino que se puede conjeturar que esta forma de relación modifica la eternidad divina, pues la revelación nos indica que Yahveh se implica de tal modo en la historia de Israel, que la historia le afecta con su secuencialidad del antes y del después.

Esto no significa, desde luego, afirmar que Dios mismo queda sometido a la misma temporalidad histórica, pero sí que la eternidad de la no-secuencialidad no se compagina bien con la implicación activa y pasiva de Yahveh en la historia de su amado Israel. El Dios que nos revela la Escritura no es el Dios pensado por la filosofía de Platón y de Aristóteles, al que se le adjudicaba de modo necesario la impasibilidad como nota esencial de perfección. De alguna manera, Yahveh toma el rostro de un Dios no solo de la creación, sino también de la historia y del tiempo. Y así, se hace en cierto sentido un Dios de lo histórico, implicado en la historia, afectado por el transcurrir histórico, afectado por la secuencialidad temporal de la historia; incluso, si se entiende bien la expresión, casi podríamos decir que es un Dios histórico, en tanto en cuanto se juega en la historia su designio divino, la fuerza y el poder de su divinidad, la verdad última de su propia divinidad intrínsecamente ligada a la vulnerabilidad de su amor. No obstante, no hemos de esperar al final de la historia para verificar la cualidad salvífica de la divinidad, como opina Pannenberg, pues la misma resurrección de Jesucristo ya muestra y demuestra su verdadera divinidad y su capacidad salvífica, a pesar de la tenebrosidad y del lastre del pecado, siempre salvaguardada la libertad humana. Aunque la historia humana transcurra bajo la reserva escatológica, la humanidad de

---

<sup>18</sup> ORÍGENES, *HomEz*, VI,6: «Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, “longanimis et multum misericors” [cf. Ps 102 (103) 8] et miserator, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? “Supportavit” enim “mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum” [cf. Deut 1,31]. Igitur “mores” nostros “supportat Deus” [cf. ORÍGENES, *Princ.* II,4,4], sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones» (ORÍGENES, *Werke VIII*,384,25-385,3 [= CGS 33; Leipzig 1925; Hrsg. v. W.A. BAEHRENS]).

Cristo no se haya bajo tal reserva<sup>19</sup>: ya goza plenamente y de modo irrestricto de la resurrección, a pesar de que los efectos de dicha resurrección, la *dynamis* que emana de la misma (Filp 3,10), no se hayan hecho aún patentes en toda su potencia sobre la historia.

e) LA ENCARNACIÓN DEL VERBO ETERNO, COMO MODIFICACIÓN DE LA ETERNIDAD DIVINA

Lo que venimos exponiendo de un modo más titubeante, aunque progresivo, se confirma plena y retroactivamente al pensar la encarnación. Con la encarnación la fe cristiana afirma la paradoja de que Dios, el Hijo eterno, entra verdaderamente dentro del tiempo humano, sometido al arco de una vida propiamente humana circunscrita por el nacimiento y la muerte<sup>20</sup>, sin que por esto deje de ser Dios. El dogma de Éfeso recalca la verdadera maternidad divina de María (*theotókos*) al dar a luz a Jesús, en el cual humanidad y divinidad se dan verdadera y realmente en simultaneidad, tal y como sentenció Calcedonia. Esto significa, desde el punto de vista que ahora nos ocupa y dada la comunicación de los idiomas, que la eternidad divina, en el caso de la encarnación, se ve modificada por la asunción de la temporalidad propia de la humanidad con toda la radicalidad incluso de la muerte: de la cesación en el modo de ser que se inaugura con el nacimiento. Pero tal hecho invita además a ulteriores cavilaciones.

En primer lugar, para la fe cristiana la encarnación va más allá de ser un hecho puntual, pues al constituir la cumbre de la relación de Dios con la creación, con la historia y con la humanidad<sup>21</sup>, también revela la lógica interna de dicha relación. Aquello a lo que apunto se ha formulado tradicionalmente como la estructura encarnatoria de la gracia. Esto significa que Dios tiende a relacionarse de modo encarnatorio con las personas humanas y, por tanto, de un modo en que la temporalidad creatu-

<sup>19</sup> Cf. G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*: EE 78 (2003) 29-105; Íd., «La reserva escatológica: un capítulo de la relación entre Karl Barth y Erik Peterson», en: S. CASTRO - F. MILLÁN - P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbra - imago - veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, U.P. Comillas, Madrid 2004, 699-729.

<sup>20</sup> «... cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal» (IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 53).

<sup>21</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997, 840-847.

ral no le es ni extraña ni distante. Por tanto, la encarnación nos pone de un modo radical en la pista de que la duración eterna propia de la divinidad se ve trastocada no solamente por el momento puntual y cierto de la encarnación, sino en todo el transcurrir de la historia de la salvación, que, desde el punto de vista cristiano, se lee como preparación de la encarnación e internamente articulada por la lógica encarnatoria.

En segundo lugar, la cuestión se agudiza hasta el extremo precisamente con la muerte de Jesucristo. Según el dogma cristológico en Jesucristo hemos de comprender la presencia de una única persona, la persona divina del Verbo, tal y como sentencia el II concilio de Constantinopla, sin menoscabo de las naturalezas, la humana y la divina. ¿Se puede considerar, como ha hecho la teología tradicional en ocasiones, que la muerte de Jesucristo solamente afecta a una de las dos naturalezas, quedando la otra intacta? ¿Puede decirse que realmente Jesucristo muere, aspecto central de la soteriología y de la fe cristiana, sin que esta muerte afecte al sujeto cristológico en su integridad? ¿Quedaría en pie la comunicación de los idiomas con una muerte exclusiva de la naturaleza humana, pero que en nada tocara a la naturaleza divina? Ciertamente nos topamos con los límites de lo pensable, por la dinámica misma de lo que la fe nos presenta. A pesar de todo, me parece más congruente, dentro del enorme misterio y del grado de incertidumbre en que nos movemos en este terreno, conjeturar que la muerte, al afectar al Verbo encarnado, afecta al mismo Hijo eterno, ahora temporalizado en vida humana, que baja al lugar de los muertos y es sepultado<sup>22</sup>. Por consiguiente, la eternidad divina del Verbo queda radicalmente modificada al humanarse, pues queda sometido a la temporalidad humana, secuencial y espacio-temporal. Con la misma radicalidad con la que la fe afirma que el Verbo eterno nace, y no solamente su humanidad, hemos de sostener que el Verbo eterno muere, sin adjudicar ni muerte ni nacimiento en exclusiva a la humanidad. Por lo tanto el Dios eterno manifiesta en el amor condensado y condescendiente con los humanos que es el Hijo, que es capaz de la duración secuencial de tipo espacio-temporal, sin que tal duración le suponga la cesación en su ser divino. Como vemos, entonces, la eternidad de Dios es capaz de modularse y transformarse en temporalidad.

Más aún, esta modulación en temporalidad mortal no implica por parte del Verbo encarnado una pérdida de su divinidad. Por así decirlo,

---

<sup>22</sup> Cf. H. U VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Encuentro 2000.

la eternidad propia de la duración de la divinidad se constriñe kenóticamente hacia la temporalidad, incluyendo nacimiento y muerte; pero sin pérdida de la divinidad, aunque ciertamente sin ostentación de la misma. Con la resurrección de entre los muertos aquello que estaba escondido y realmente kenotizado recupera su esplendor. Esta fenomenología confirma lo que apuntábamos antes: la divinidad posee facultad o capacidad de entrar en combinación con la duración temporal de la creatura sin que por ello pierda su propia cualidad de la duración eterna. La encarnación muestra la combinación de ambas gamas de duración al estilo del dogma del calcedonense: sin mezcla, pero sin separación. Si esto es posible en el sujeto cristológico, en la persona divina del Verbo, nos ha de estar diciendo algo de lo que es la misma esencia del ser divino.

f) LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO O LA IRRUPCIÓN DE LA SECUENCIALIDAD EN LA ETERNIDAD DIVINA

El misterio de la encarnación no se concluye en sí mismo, sino que culmina en la Pascua, en la muerte y en la resurrección. La fe cristiana afirma que el Resucitado es el mismo Crucificado y defiende la corporalidad del Resucitado. Esto implica, para nuestro tema, que la humanidad del Cristo resucitado es una verdadera humanidad, si bien radicalmente transformada, por cuanto ha sido arrancada de las fauces de la muerte para recibir la glorificación, la exaltación y la sesión a la diestra de Dios Padre. Si a la humanidad en cuanto tal le compete una forma de duración diferente de la eternidad propia de la divinidad, la resurrección de Cristo implica la irrupción y la presencia de un modo nuevo de duración en el seno mismo de la Trinidad. Evidentemente la forma de duración de la humanidad del resucitado ya no es la misma que aquella de la corporalidad mundana, atada al espacio y al tiempo, y circunscrita por el nacimiento y la muerte. La humanidad del resucitado no está ni sometida a los límites del espacio y del tiempo ni amenazada por la muerte: Cristo resucitado ya no muere más (Rm 6,9).

La incorporación de Cristo al seno divino trinitario manifiesta una diferencia sustancial entre la Trinidad inmanente y la económica, que nos permite, según nuestro modo de hablar, establecer un antes y un después de la resurrección. Para nuestra cuestión, y dentro de este ámbito especulativo, cabe más bien pensar de alguna manera en una cierta forma de secuencialidad, pues de lo contrario la resurrección, aunque suponga

salir del tiempo espacio-temporal, se desligaría de la vida temporal histórica de Jesús de Nazaret y sería simultánea a toda la historia. Una cosa es que sus efectos salvíficos sean de hecho universales y alcancen desde el mismo Adán —como preciosamente representan los iconos del descenso de Cristo a los infiernos y su posterior ascenso—, hasta el final de los tiempos, y otra la supresión total de la temporalidad secuencial que va intrínsecamente ligada a la humanidad de Cristo.

Dentro de este terreno especulativo cabe la pregunta de si es posible formular de un modo más preciso la duración de la humanidad resucitada de Cristo, más allá del doble extremo a evitar: la eternidad propia de la divinidad y la temporalidad secuencial propia de la criatura. Me atrevo a aventurar el concepto de una *secuencialidad escatológica*. Con «secuencialidad» me quiero referir al mantenimiento de la cualidad humana de dicha humanidad resucitada que no pierde su carácter de humanidad y, por lo tanto, su diferencia creatural con respecto a la divinidad. Con «escatológica» me refiero a la superación de la secuencialidad ligada a la temporalidad mundanal y espacio-temporal propia de la criatura tal y como la conocemos. La humanidad de Cristo supera el espacio y el tiempo mundanal, entra ya en el estadio definitivo de la sesión a la diestra Dios con la exaltación, recibe el honor y la gloria, la alabanza celestial. Los efectos salvíficos de dicha humanidad atraviesan la historia humana y se presencian en cada eucaristía y en cada celebración sacramental, no solamente perforando el espacio y el tiempo con su densidad de presencia, sino superando esas dimensiones, pues actúa e interviene desde otra dimensión que se sitúa en otro rango de realidad.

g) LA FORMA DE DURACIÓN DE LOS RESUCITADOS

Uno de los puntos discutidos de la escatología cristiana y que se presta a múltiples cábalas es todo lo relativo al estado intermedio<sup>23</sup>. En cual-

<sup>23</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema*: RET 33 (1973) 293-338; Íd., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, 323-359 (bibl.); contribuciones diversas en H. KESSLER (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004: H. SONNEMANS (72-93), W. BEINERT (94-112), U. LÜKE (234-51) y H. KESSLER (296-321). Ulterior bibliografía y discusión en G. URÍBARRI, *Sentido cristiano de la muerte. Apuntes pastorales*: EE 82 (2007), en prensa.

quier caso, ya se hable de «almas separadas del cuerpo» o de la persona en cuanto tal, incluyendo la corporalidad resucitada, se ha de pensar qué forma de duración compete a aquellos cristianos, pongamos por caso los mártires, que habiendo muerto en Cristo, después de la muerte siguen siendo en Cristo, viviendo en la comunión de los santos propia del Cuerpo de Cristo.

Lo único claro son dos extremos a evitar. Por una parte, en cuanto criaturas, no se las puede parangonar sin más con la duración propia de la divinidad, con la eternidad irrestricta y asecuencial. Por otra parte, una vez traspasado el umbral de la muerte, su forma de duración no puede ser la estrictamente espacio-temporal ligada a la existencia mundanal. Tratando de explorar alguna pista que nos aclare, aunque oscuramente, qué podemos pensar, desde la perspectiva cristiana su existencia tras la muerte se ha cristificado aún más. Al menos así lo esperaba Pablo (Filp 1,23) y así lo afirma la teología cristiana del martirio, que defiende la máxima identificación del mártir con Cristo, incluso manifestada a través de la propia corporalidad del mártir<sup>24</sup>. Por eso, la pista principal para pensar la duración de los muertos en Cristo será la del mismo Cristo, la de su propia humanidad resucitada. De dicha humanidad hemos dicho que ya no está sometida a la temporalidad espacio-temporal, pero que posee la secuencialidad escatológica. Por lo tanto, los muertos en Cristo, que ya participan de su resurrección de un modo diferente al sacramental, poseerán una secuencialidad, en cuanto criaturas, si bien no espacio-temporal; entrarán en contacto con la eternidad divina de un modo diferente al nuestro, todavía peregrinos, sin que tal relación les dote de la misma eternidad divina. Nuestra resurrección es radicalmente participación en la resurrección de Cristo, primogénito de entre los muertos (Col 1,18) y acontece gracias al mismo Espíritu que resucitó a Cristo (Rm 8,11). Ahora bien, la primogenitura de Cristo le concede un rango superior al de cualquier otro, con lo que la resurrección de Cristo no se rebaja a ser simplemente una más (1Cor 15,20.23), pues Cristo es el primero en todo (Col 1,18).

Desde esta perspectiva no veo ninguna razón teológica convincente para que solamente el «alma separada del cuerpo» goce de este modo de duración, que es el que hemos adjudicado a la misma humanidad de Cristo, sin que lo haga el cuerpo, que, en caso contrario, estaría separado del

---

<sup>24</sup> Cf., p.ej.: *Mart. Pol.*, 13,3; 16,1; EUSEBIO, HE V,23-24; W. RORDORF, *Martirio e testimonianza*: RSLR 8 (1972) 239-258, 252.

alma hasta que llegara la consumación final de todos los tiempos, incluso para los mártires, cuya cristificación verdaderamente lograda recalca la antigua teología del martirio<sup>25</sup>. Siguiendo con la especulación, ¿qué duración habría que adjudicar a los cuerpos separados del alma, en caso que se diera? Lo más lógico sería la absoluta no duración de la mera muerte, dado que solamente perviviría el alma separada, dotada de inmortalidad. Sin embargo, ¿por qué el cuerpo de Cristo resucita y el cuerpo de los que son en Cristo por el bautismo no resucita de modo análogo, participando de la resurrección del mismo Cristo, siendo así que el alma sí participaría de dicha resurrección, si el cuerpo ya ha compartido con Cristo la muerte y, en el caso de los mártires, ha sido cristificado de modo logrado y no superable? Más aún, la concepción de una mera revivificación de los cadáveres en el último día, yendo cada cuerpo a reunirse de nuevo con su alma separada, como pregonan los defensores de la doctrina tradicional del estado intermedio, parece menos congruente con la convicción cristiana fundamental de que la salvación afecta a toda la persona en su *identidad* y en su *unidad*, frente a otras representaciones como la de la reencarnación. Además, entra en juego la concepción fundamental de que tras la muerte gracias a Cristo pasamos a ingresar en la Vida. Una vida que el evangelio de Juan ya ve desplegándose y realizándose en la existencia terrena, debido al acento presentista de su escatología. ¿Qué sentido tiene entonces la vuelta atrás para el cuerpo que se desplazaría de la participación en la Vida durante su existencia terrena a una espera en la muerte de la resurrección en el último día? ¿Qué principio animaría a los cuerpos muertos a moverse en dirección de sus almas? ¿Por qué la pneumatologización de la creación que ha comenzado con el cuerpo glorioso de Cristo se para en seco hasta el último día, siendo así que la obra de Cristo, aunque no finalizada, sí que actúa y es verdaderamente eficaz en su capacidad de transformación y vivificación, incluyendo la

---

<sup>25</sup> He de reconocer, no obstante, que la teología del martirio de la Iglesia antigua no ha visto así las cosas. Manteniendo una antropología unitaria, según la cual el yo no se identifica simplemente con el alma, ha concebido mayoritariamente la muerte como separación de alma y cuerpo, afirmando de modo suficientemente claro la existencia de almas inmortales en el cielo, separadas de los cuerpos. Cf. A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Aldecoa, Burgos 1979, 399-463; para la escatología patristica más amplia: B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge U.P., Cambridge<sup>2</sup>1993 (1991). Cf., sin embargo, el estudio bastante completo de G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt<sup>2</sup>1992.

transformación del cosmos material, tal y como se percibe en toda su densidad y de modo singular en los sacramentos?

El mismo Pablo afirma expresamente la pertenencia de nuestros cuerpos a Cristo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos (τὰ σώματα) son miembros de Cristo? (...) ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?» (1Cor 6,15.19). Toda la argumentación de este paso (1Cor 6,12-20) depende de que se sostenga una estrechísima unión del cuerpo del creyente con el Señor, hasta el punto de considerar expresamente al cuerpo capaz de glorificar al Señor (v. 20), de recibir al Espíritu Santo como en un templo (v. 19), y de hacerse un único «espíritu» con el Señor (v. 17), dado que «el cuerpo es para el Señor» (1Cor 6,13). En este contexto, no parece posible pensar en una resurrección que no integre el elemento corporal: «Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder» (1Cor 6,14), pues toda la argumentación gira en torno al cuerpo.

El carácter dinámico del Cuerpo de Cristo, en el que toda la persona humana, alma y cuerpo, ingresa por el bautismo al pasar a ser criatura nueva en Cristo, incluye en su seno una diversidad de duraciones: la de los bautizados que peregrinan y la de aquellos que ya murieron en Cristo. Sin embargo, no hay razón para adjudicar esta diversidad separadamente a las almas y a los cuerpos, en una escatología difásica, que revierta la doble fase sobre el individuo concreto. La diástasis afirmada en el teologúmenon del estado intermedio, en cuanto que la consumación final no se alcanza con la resurrección individual, se mantiene en pie al considerar el carácter dinámico y progresivo de la constitución del Cuerpo de Cristo en su totalidad hasta la consumación final<sup>26</sup>.

#### h) MIRADA RETROSPECTIVA

Esta primera exploración de aspectos, sucesos, acontecimientos, perspectivas y realidades, que la teología, en coherencia con la lógica de lo que se le ofrece a pensar, ha de considerar, nos ha mostrado ya una gama suficientemente variada y rica de formas de duración. No todo es tan simple como una mera oposición o distinción entre eternidad y tiempo, si bien ésa es la diferencia fundamental. Ante todo, y sin resumir ahora

<sup>26</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Sentido cristiano de la muerte*: EE 82 (2007), en prensa.

todos los puntos de vista que he presentado, quiero resaltar cómo el análisis que he seguido ha abierto una plasticidad muy interesante en las formas de duración de Dios: de la eternidad irrestricta sin más de una Trinidad inmanente pensada al margen de la creación y de la historia de la salvación; pasando por el acto creador, que ya es en sí amoroso, a la relación con la creación; a la intervención dinámica, la implicación activa en la historia de Israel y el sufrimiento tanto por la opresión del pueblo en Egipto como por su posterior infidelidad a la alianza; hasta culminar en la encarnación, en la que el Hijo eterno se hace hombre. Esta línea de avance de la reflexión y de la revelación muestra a un Dios tan volcado en la criatura y tan deseoso de establecer una comunión plena con ella, que el mismo Dios entra en el tiempo mundano y rompe con la lógica de la eternidad, incluso aunque ésta no se hubiera postulado inicialmente como una eternidad solitaria. El análisis de las formas de duración de Dios desde el punto de vista cristiano se revela como el análisis de la capacidad amorosa de Dios, hasta abrazar plenamente a la criatura: a la humanidad de Cristo y, por ella, con ella, y en ella, la nuestra propia, sin que tal abrazo suponga una disolución de la criatura ni una rebaja de la divinidad, sino precisamente la revelación de su gloria<sup>27</sup>.

## 2. EL HOMBRE Y SUS FORMAS DE DURACIÓN

Aunque en el epígrafe anterior, centrado en las formas de duración propias de la divinidad, ya he hablado de la criatura y de la persona humana, puesto que la revelación nos habla de un Dios volcado sobre los humanos, ahora me centraré de un modo expreso en la misma. ¿Qué panorama de duraciones nos brinda la misma revelación con respecto a la persona humana? Creo que se pueden establecer al menos los siguientes.

### a) EL TIEMPO PRE-ADAMÍTICO

La consideración del estado paradisiaco y de los dones preternaturales nos habla del designio original de Dios para los humanos antes de la

---

<sup>27</sup> En este sentido cabe asentir a la concepción de M. THEUNISSEN, *o.c.*, 299-317 y 321-377, según la cual la eternidad divina es una eternidad eónica, entendiendo por tal una eternidad capaz de abrazar la duración temporal humana sin perder su cualidad de eternidad.

caída. Si tal circunstancia ha sido realmente una época histórica o si más bien pertenece a la aclaración teológica de nuestra condición es algo que dejo abierto. En esa circunstancia originaria, previa al pecado de Adán, ciertamente se daría una duración propia de la criatura: el tiempo secuencial ligado a la mundanidad. Ahora bien, con una salvedad notoria con respecto a nuestro modo de experimentar el tiempo, dado que fue el pecado quien introdujo la muerte en el mundo, la muerte tal y como nosotros la conocemos. La ausencia de un factor tan importante como la muerte, tan ligado a nuestra vivencia de la temporalidad, hasta el punto de que tratando de pensar con rigor la temporalidad humana se ha llegado a definir a la persona humana como un ser para la muerte (M. Heidegger), nos obliga a pensar en una duración diferente de la temporalidad que nosotros vivimos con presencia de la muerte como final cierto de todo transcurso humano espacio-temporal.

En este ámbito original, que denomino pre-adamítico, por no estar determinado por el pecado de Adán, que también se podría designar como edénico o supralapsario, no se tendría que dar necesariamente una longevidad prácticamente equivalente a la prolongación de la vida hacia el infinito o, lo que sería equivalente, una eternidad al estilo divino. Sin embargo, sí que se puede conjeturar un tránsito de este mundo y de esta vida hacia la comunión plena con Dios que no estaría marcado por la cesura y la incertidumbre de la muerte tal y como la conocemos, sino que se daría de otra manera, mucho menos amenazadora. Sería como una suerte de tránsito pacífico hacia la comunión plena con la divinidad, desde la amistad y la confianza hacia una plenificación de la misma. De todo esto podemos concluir, pues, una temporalidad pre-adamítica, secuencial, mundanal, espacio-temporal, pero sin la muerte tal y como es por nosotros conocida y, por ello, distinta de nuestra temporalidad. En realidad, poco más podemos decir de tal temporalidad más allá de reafirmar su carácter creatural a la vez que diferente de nuestra temporalidad, configurada y trastocada por la fuerza mortífera del pecado.

#### b) EL TIEMPO ADAMÍTICO

El tiempo adamítico, el tiempo posterior a la caída en los orígenes, originado por el pecado, ya es el tiempo espacio-temporal, mundanal y secuencial que nosotros experimentamos y que, lógicamente, hemos de postular que es el que mejor conocemos, a pesar de la dificultad de apre-

sarlo conceptualmente. Así, pues, nuestra temporalidad y el modo de experimentarla es adamítica. Para la Escritura el pecado introduce un trastorno radical en el orden del mundo, de tal manera que tanto el espacio (cosmos) como el tiempo (la duración) resultan modificados. Como aspecto más notable se introduce la muerte (Rm 5,20), que afecta decisivamente a la duración; y se termina la armonía original con la creación, con el cosmos, cuyo dominio a partir de ahora le resultará trabajoso al hombre (Gn 3,17-18). En los tiempos finales, con la irrupción de los tiempos escatológicos, en los que irrumpirá la salvación definitiva de Dios, dicha armonía con el cosmos será restituida (ej., Is 11,6-9; Ez 34,25-31; 36,29-30) y la muerte quedará de nuevo vencida (1Cor 15,54-55; Hebr 2,14).

Esta doble fenomenología que acompañará la irrupción plena de la escatología muestra cómo las transformaciones introducidas en el cosmos y en el tiempo por el pecado no son radicalmente originales ni tampoco serán definitivas. Si ahora nos fijamos solamente en la duración, cabe afirmar con toda congruencia que la temporalidad adamítica es transitoria y que no es, en cuanto tal, una forma de duración inherente o intrínseca a la persona humana. Lo cual quiere decir que la criatura y, más en concreto todavía, la persona humana no se define necesariamente por la temporalidad adamítica: secuencial, mundana, espacio-temporal que conocemos. La persona puede existir en otras formas de duración y es capaz de las mismas, por más que a nosotros nos resulten difíciles, prácticamente imposibles de imaginar.

c) ¿LINEALIDAD DEL TIEMPO? LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN  
Y LOS *MAGNALIA DEI*

Es un tópico bien manido pensar que con Israel se introduce la linealidad del tiempo y, con esta linealidad, propiamente el concepto de historia, en contraste con otras culturas antiguas que habrían manejado una concepción circular del tiempo, ligada al ciclo de la naturaleza y a religiones de tipo agrario. Prescindiendo de otros pueblos y religiones, una mirada hacia el pueblo de Israel muestra un panorama más complejo.

Por una parte, no se puede dudar que Israel vive una concepción lineal e histórica del tiempo, por cuanto que se entiende a sí mismo desde una doble clave. La primera tiene que ver con las intervenciones de Dios en la historia (*magnalia Dei*), especialmente la liberación de Egipto, lo

cual estructura la línea del tiempo. Tal intervención dota a la línea del tiempo de un centro de referencia y produce necesariamente la secuencia de un pasado, de un ayer, y la expectativa de un futuro: de una nueva intervención de Dios igual que lo hizo entonces con nuestros padres. Desde esta conciencia la línea del tiempo se distiende y se despliega en pasado, presente y futuro. Desde aquí se concibe el tiempo como historia y no como mera repetición cíclica.

Por otra parte, la reflexión de los primeros capítulos del Génesis nos habla de unos orígenes, de la creación, de un principio, de un *arché*. Pero tal principio lleva ínsito la lógica de una finalidad, de un propósito, de un destino, de un designio, de un *télos*<sup>28</sup>. Esta misma concepción, el hombre creado para la amistad con Dios, para la alabanza propia del día séptimo de la creación, para el encuentro definitivo con Él, para la comunión plena con Dios, marca necesariamente una concepción del tiempo lineal y abierto. El tiempo no se clausura sobre sí mismo, puesto que a pesar de la correlación entre el origen (*arché*) y la finalidad (*télos*) hacia la que dicho origen apunta, ambos no coinciden. El fin no es el origen ni el origen es el fin y, consecuentemente, la circularidad es radicalmente imposible. Por eso la representación del tiempo bíblico no concuerda con la de un círculo, según la cual al fin y al cabo siempre se repetiría lo mismo.

Sin embargo, en la conciencia de Israel también se da una cierta circularidad temporal, coextensiva y complementaria con la linealidad de la historia. En la conciencia del pueblo y en su estructuración de la vida religiosa las fiestas constituyen un hito fundamental y una referencia básica<sup>29</sup>. Las fiestas se repiten cada año, dándose entonces aquí una circularidad. Por otra parte, lo que las fiestas hacen, por ejemplo la fiesta de pascua, es recordar acontecimientos del pasado (la salida de Egipto y el paso del Mar rojo). Si se entiende bien su lógica, no solamente recuerdan sino que actualizan esos acontecimientos que se vuelven presentes y verdaderos para aquellos que no los vivieron en el entonces original. Por lo menos el libro del Deuteronomio insiste abundantemente en este aspecto (ej., Deut 5,3)<sup>30</sup>. Esto impli-

---

<sup>28</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 51; Íd., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1999 (1988), 45-49.

<sup>29</sup> M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988 (1986), 95-100 (trad. *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992, 88-94).

<sup>30</sup> Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, Desclée, Bilbao 2004, esp. 138-140.

ca que el pasado se revive y se reactualiza, que el pasado vuelve al presente a través de esta suerte de celebración litúrgica que son las fiestas. La vivencia del tiempo, entonces, no solamente es lineal, sino también *anamnética*, marcada por una memoria viva que introduce el pasado en el presente. Finalmente, el recuerdo de las fiestas expresa la fe en un Dios que intervino en la historia y que interviene en ella ahora gracias a su recuerdo y, por tanto, al que lógicamente se le ha de atribuir la posibilidad de que intervenga en el futuro, que intervendrá. Así, en la fiesta el tiempo se hace lineal y circular a la vez, anamnético y abierto hacia el futuro.

Como vemos, la vivencia israelita del tiempo combina el recuerdo y, con ello, una cierta circularidad o vuelta al pasado que se repite; con la linealidad, precisamente por su fuerte conciencia de los *magnalia Dei*, de las grandes intervenciones de Dios en la historia a favor de su pueblo. Ambas magnitudes se complementan y articulan, sin que se solapen o se contrapongan. La figura final de conjunto se asemeja más a una especie de espiral, en la que el pasado se recoge y actualiza en el avance hacia el futuro; un futuro consumidor del que se adquiere la certidumbre gracias al pasado, que no quedó obsoleto, sino que configura el presente por su capacidad de incidir real y anamnéticamente sobre el mismo.

#### d) EL ACONTECIMIENTO CRISTO Y LA DIFRACCIÓN DEL TIEMPO

Lo más interesante, peculiar y difícil de conceptualizar para la teología surge a raíz del acontecimiento Cristo Jesús, que genera una gama variada y plural de formas de duración. Ya he considerado en el apartado anterior cómo la encarnación del Verbo modifica de hecho la duración más propia de la divinidad, la eternidad divina. Ahora me voy a centrar en el acontecimiento Cristo en cuanto tal, sobre todo desde la perspectiva de su incidencia sobre la duración propia de la persona humana<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Continúo la reflexión iniciada con: G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357; Íd., «Habitar en el «tiempo escatológico»», en: G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Desclée, Bilbao 2003, 253-81; Íd., *Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental*: EE 80 (2005) 51-67; y los trabajos citados en la nota 19.

Para empezar, resulta que el acontecimiento Cristo Jesús supone la llegada de la plenitud de los tiempos<sup>32</sup>, el cumplimiento del tiempo<sup>33</sup>, la circunstancia y el tiempo final y último; en una palabra: la presencia del *eschaton*<sup>34</sup>. Esto estructura la linealidad temporal en un antes y un después de Cristo y, sobre todo, en una cumbre, en una cima, en una meta alcanzada, en una altura no superable. Por eso afirmamos que Cristo es a la vez el centro del tiempo<sup>35</sup> y el origen de tiempos nuevos. Esto implica que el tiempo en cuanto tal, que ya se distendía hacia una meta, realmente alcanza dicha finalidad precisamente en Cristo y gracias a Cristo. Tal evento no puede menos que modificar y doblar el tiempo, alterando la duración. Desde mi punto de vista, a pesar de sus limitaciones, la imagen que más se aproxima para formular lo que la fe nos ofrece al pensamiento es la de la *difracción*. Igual que un rayo de luz al pasar por un prisma se difracta en diversos haces, así la duración temporal, la misma temporalidad e incluso la duración misma, al ser atravesada por el acontecimiento Cristo Jesús, se difracta también en una serie de duraciones, entre las que se pueden distinguir mirando a la criatura humana: el viejo eón, o el tiempo adamítico en cuanto tal; el nuevo eón o tiempo crístico, dentro del cual se encuentran al menos el tiempo escatológico, el tiempo sacramental y el tiempo pneumatológico, como matices que subrayan aspectos del tiempo crístico; todo ello sin eliminar el tiempo histórico. La imagen de la difracción es apropiada para mostrar la generación de la variedad duraciones, sin embargo se ha de ser cauto en su empleo, pues no permite mostrar con claridad el rico entramado de interrelaciones e intersecciones entre esta diversidad de formas de duración. Veamos brevemente a qué se refieren cada uno de ellos:

1. *El viejo eón o el tiempo adamítico*. El acontecimiento Cristo Jesús inaugura un tiempo nuevo en la historia de la salvación: el tiempo de la

<sup>32</sup> ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4,4); εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (Ef 1,10).

<sup>33</sup> καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς (Mc 1,15).

<sup>34</sup> ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (Hebr 1,2).

<sup>35</sup> H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, J. C. B. Mohr, Tübingen <sup>5</sup>1964. Esta perspectiva aparece en *Gaudium et spes*, cf. TH. GERTLER, *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen*, Benno-Verlag, Leipzig 1986; más resumidamente: G. URÍBARRI, *La esperanza en el nuevo milenio: razones y líneas del cristianismo*: Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía 14 (2005) 253-270, esp. 258-261.

salvación, en el que el pecado ha perdido su fuerza mortal y la muerte como poder escatológico ha sido vencida. Ahora bien, la entrada en este tiempo nuevo no es automática: está a disposición de todos como oferta gratuita de la gracia nueva. Pero también es posible pasar de largo, aferrarse a la existencia adamítica modelada por el pecado, por la muerte, por los bajos instintos según Pablo, por el hombre carnal (*sárkico*), que no se abre al Espíritu, que no se convierte en un hombre espiritual (*pneumático*). La posibilidad de perdición, incluso en su sentido fuerte como perdición definitiva, sigue siendo una opción posible de la libertad humana. En su caso, se trataría de la opción por el primer Adán, por el terrestre, en lugar de dejarse configurar por el Adán nuevo, por el celeste (cf. 1Cor 15,45-49). Así, se percibe cómo a pesar del antagonismo entre el viejo y el nuevo eón, después del acontecimiento Cristo el viejo eón sigue dándose, aunque depotenciado y vencido. El pecado y la muerte todavía no han sido completamente eliminados del mundo (1Cor 15,26. 54-56); lo serán del todo en la consumación definitiva y final, y, consecuentemente, la forma de duración que le es propia a la economía adamítica dominada por el pecado sigue siendo una posibilidad para la persona humana, si no se deja sanar por Cristo ni acoger en el seno del nuevo eón. En todo caso, no se ha de olvidar en ningún momento, como añadiré más adelante, que la fe cristiana posee la esperanza firme de una finalización crística de la historia; lo cual descarta la finalización adamítica, más allá de la espinosa cuestión de la posible existencia de algunos condenados<sup>36</sup>. Se da una fuerte asimetría entre los dos eones, el eón crístico y el eón adamítico, pues el Cordero degollado ha vencido con su sangre. Para la fe cristiana, como ya Rahner recalcó, la salvación y la perdición no están al mismo nivel<sup>37</sup>.

2. *El nuevo eón o el tiempo crístico*. Si con Cristo Jesús, con su encarnación, su vida, su muerte y su resurrección surgen unos tiempos nuevos, estos tiempos son precisamente el nuevo eón: la nueva etapa en la historia de la salvación, en la que el objetivo final que Dios pretendía se ha realizado al anticiparse en Cristo la etapa final y definitiva de la historia. Dado que el nuevo eón está determinado por el mismo Cristo, me parece oportuno denominar a esta nueva forma de duración el tiempo crístico.

---

<sup>36</sup> Cf. últimamente: S. DEL CURA ELENA, *Vida eterna. La esperanza cristiana en el «cielo» en nuestro horizonte cultural*: Burguense 46 (2005) 11-62, 52-58.

<sup>37</sup> K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964 (or. 1960), 411-439, 430.

Este tiempo está determinado por su perennidad, pues ya no esperamos otros tiempos diferentes. El Señor Jesús es el Señor del tiempo y de la gloria. Los que pasan a pertenecer a Cristo, a injertarse en Él y a ser miembros de su Cuerpo gracias al bautismo, ya no perecen para siempre. La unión con Cristo supera los límites de nuestro espacio y de nuestro tiempo. Ya somos en Cristo creatura nueva (Gal 6,15; 2Cor 5,17)<sup>38</sup>. La nueva creatura no perece, sino que pervive en Cristo tras la muerte con una nueva corporalidad como miembro del Cuerpo de Cristo. Por tanto, al pasar a pertenecer a Cristo e ingresar en el nuevo eón, también participamos de una nueva duración, que ya no es la espacio-temporal, mundanal, secuencial, aunque todavía no se manifieste plenamente en cuanto tal con todos sus efectos. Está ya presente, pero no es del todo disponible<sup>39</sup>. En nosotros los cristianos se da entonces la simultaneidad de un tiempo de duración, que de suyo es el propio del tiempo adamítico, pero ya superado por nuestra participación en el tiempo crístico. Por eso, vivimos en el antiguo eón como ciudadanos del nuevo eón; vivimos como peregrinos en este mundo, aunque en realidad somos ciudadanos del cielo, de la Jerusalén celestial (Hebr 12,22; 13,14; Gal 4,26; Filp 3,20; cf. Ap 21,2).

Por eso, podemos diferenciar dentro del nuevo eón aspectos diversos en cuanto a la gama de duraciones que el mismo nuevo eón o eón crístico alberga. Podemos hablar de un *tiempo escatológico*, que sería precisamente el transcurrir del tiempo ya agarrado por su participación en el tiempo crístico, pero que tendrá un final en la misma consumación, en la aparición en toda su potencia y de modo irrestricto de lo que pertenece al mismo tiempo crístico. Nuestra realidad de peregrinos en este tiempo y en este mundo se inscribe precisamente en este tiempo escatológico. Como hemos visto, por una parte los cristianos ya pertenecemos al nuevo eón, pero todavía no nos hemos desprendido completamente de la duración adamítica, en medio de la cual, de la historia mundana y profana, vivimos ya nuestra salvación e incorporación a Cristo y a su Cuerpo.

---

<sup>38</sup> Es la intuición fundamental que late detrás de J. R. DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, marcando la diferencia más significativa entre este tratado de escatología y el que escribió unos años antes: *La otra dimensión*.

<sup>39</sup> A. GARCÍA-PLAZA, *Concepto de unidad y de monoteísmo en diversos horizontes culturales*, comunicación presentada en el 10º Congreso Europeo de Ciencias y Teología, *Ciencias y Teología en la dinámica de las culturas. ¿Corrientes de Sabiduría?* (ESSAT, Barcelona, 1-6 de abril de 2004).

Entiendo por tiempo escatológico precisamente el modo de darse ya el nuevo eón, con las realidades que le son propias, pero envuelto todavía por el modo de duración del tiempo adamítico y sin haberse desprendido completamente de él. En el nuevo eón, estrictamente tal, la duración está exenta de elemento adamítico-mundanal; su ámbito más propio es el celeste, en el que habitan Cristo resucitado, los santos y los ángeles. Mientras el tiempo escatológico finaliza con la consumación, a partir de la consumación lo que habrá será propiamente nuevo eón, eón crístico. Este tiempo escatológico, como vengo exponiendo, es el propio de la Iglesia peregrina. La Iglesia es una realidad escatológica, que surge del costado abierto de Cristo, de la irrupción de la gracia novedosa del tiempo final. Pero ella misma no está anclada en la posesión total del tiempo final, sino que se mueve en la historia como testigo de ese tiempo, con el que ella está íntimamente unida, pero por el que no queda total y plenamente absorbida.

Junto con el tiempo escatológico encontramos el *tiempo sacramental*<sup>40</sup>. En los sacramentos y, particularmente, en la eucaristía se hace presente la fuerza salvífica del acontecimiento Cristo al conmemorarse. La eucaristía no es mera memoria, una *anamnesis* vacía y sin operatividad, o un mero recuerdo romántico. En la eucaristía se reactualiza el acontecimiento pascual; los dones y la asamblea eucarística se cristifican, se transforman en cuerpo de Cristo. Más aún, en la eucaristía se renueva la comunión entre la Iglesia peregrina del tiempo escatológico, que celebra la eucaristía, con la Iglesia celeste, que sin cesar alaba a Dios y al Cordero inmolado (cf. SC 8). Por eso, con este tiempo sacramental entramos en otra forma verdadera de duración, en la que la secuencialidad y la linealidad temporal quedan superadas. En el tiempo sacramental nos asociamos a los santos y a los ángeles, nos hacemos conciudadanos de los santos (Ef 2,19). Tocamos, pues, algo de la eternidad de Dios, en la que eternidad y temporalidad entran en contacto. Con el tiempo sacramental se superan los límites del tiempo adamítico, que el pecado había introducido. Ya se empieza a degustar una duración en la que el contacto con los que están en una duración que no es ni espacio-temporal ni mundana, sino celestial es posible; y en la que la relación con la eternidad divina adquiere nuevos matices.

---

<sup>40</sup> G. URÍBARRI, *Escatología y eucaristía*; F. M. AROCENA SOLANO: «La liturgia, “aeternitatis sacramentum”», en: C. IZQUIERDO - J. BURGGRAF - J. L. GUTIÉRREZ - E. FLANDES (dirs.), *Escatología y vida cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 407-417.

Este tiempo también se puede caracterizar como un *tiempo pneumatológico*, pues combina una inserción en las realidades divinas que es propia del Espíritu y que sucede gracias a su fuerza y a su inhabitación en el creyente. En efecto, el Espíritu actúa respetando a la persona humana, a la creatura. No la suprime, sino que la transformación que produce es a la vez una elevación y una recuperación más profunda del propio ser. Gracias al Espíritu ya participamos de la vida divina trinitaria, de la filiación, de la relación con cada una de las personas divinas. Toda la gracia sacramental está ligada a la actuación del Espíritu. El Espíritu es quien nos conforma con Cristo. De tal manera que el tiempo escatológico, como tiempo crístico, es también y por eso mismo tiempo del Espíritu, de la pneumatologización de la criatura<sup>41</sup>.

El tiempo pneumatológico también hace referencia a la nueva creación. Si al inicio de la creación, el «Espíritu» de Dios aleteaba sobre las aguas (cf. Gn 1,2) y los Padres han considerado desde Justino que a Él se debe la *kosmesis* o adorno de la creación, el Espíritu también es el artífice de la nueva creación. El Espíritu es quien, en el bautismo, unge la humanidad de Jesucristo<sup>42</sup>, para que sea la cabeza de la nueva humanidad. En el bautismo recibimos dicha unción, de tal manera que gracias al Espíritu ingresamos en el eón crístico y en la forma de duración que le compete.

Como se puede percibir, he subrayado algunos elementos: la escatología, la sacramentalidad y la pneumatología. Pero también se podría haber incluido la eclesialidad, la antropología, la dimensión trinitaria, la soteriológica, etc.

3. *El tiempo histórico*. El tiempo histórico con la forma de duración de la historia se mantiene a pesar de la difracción del tiempo que se da con el acontecimiento Cristo. Nosotros nos movemos dentro de él y conservamos nuestra historicidad de un modo claro: nuestra duración secuencial, con nacimiento y muerte, con el antes y el después. Sin embargo, el tiempo histórico ahora se puede vivir ya sea desde la clave adamítica o

<sup>41</sup> Cf. G. URÍBARRI, *La reserva escatológica*, esp. 99.

<sup>42</sup> L. LADARIA, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*: EE 51 (1976) 321-345; Íd., *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*: Gr. 61 (1980) 353-60; Íd., *La unción de Jesús y el don del Espíritu*: Gr. 71 (1990) 547-71; Íd., «El bautismo y la unción de Jesús», en: Íd., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 59-72; Íd., «El Espíritu del Padre y del Hijo», en: Íd., *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 173-236.

desde la clave crística, desde la pertenencia a la estirpe del primer Adán o la pertenencia al segundo Adán. En el tiempo histórico se da la intersección del tiempo adamítico, pervadido por el pecado y dominado por todas sus consecuencias; y del tiempo crístico, alumbrando ya su propia realidad e idiosincrasia en el seno de la historia, sacramentalizándola, cristificándola y pneumatizándola, hasta que supere la historicidad misma para entrar en la cristificación y pneumatización plena, en la que lo sacramental ya no ha lugar<sup>43</sup>. El tiempo crístico y el tiempo adamítico, parafraseando a Rahner<sup>44</sup>, son coextensivos pero diferentes, y ambos cubren con su manto el tiempo histórico en su totalidad. Por eso la misma duración histórica en cuanto tal, sin perder su propio carácter histórico, puede ser historia santa de salvación, que aloja en su seno la gracia y la recibe, historia santa en la que se dan la Iglesia, la Palabra, los sacramentos y el martirio; o historia de pecado y de maldad, de opresión, de injusticia, de violencia y de egoísmo. Tal diversidad se da sobre la historia única en su unidad<sup>45</sup>, sin que la historia de salvación sobrevuele ni por encima ni por debajo de la historia fenoménica o se aloje exclusivamente en el seno de la subjetividad creyente<sup>46</sup>; la abarca y transforma, pero sin expulsar de modo tajante al pecado y sus consecuencias hasta que se dé el eón crístico en su plenitud. En el campo del tiempo histórico crecen juntos el trigo y la cizaña, pese a que al final solamente el trigo pervivirá eternamente (cf. Mt 13,24-30).

Como se puede apreciar, se da un entrelazado simultáneo de los tres tiempos, acompañado cada uno de sus elementos constitutivos: en el tiempo histórico se da una suerte de lucha entre el tiempo adamítico, el antiguo eón, y el tiempo crístico, elemento integrante del nuevo eón.

<sup>43</sup> Desde otro punto de vista, lo aquí esbozado converge con el planteamiento de A. PÉREZ GARCÍA, *Observaciones sobre conceptualización del tiempo «específico» de la historia de la salvación*: EE 72 (1997) 3-62.

<sup>44</sup> K. RAHNER, «Historia del mundo e historia de la salvación», en *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964, 115-134.

<sup>45</sup> En sintonía con I. ELLACURÍA, *El objeto de la filosofía*: ECA 396-397 (1981) 963-980 (recogido en: Íd., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991, 17-42); Íd., *Historicidad de la salvación cristiana*: RLTA 1 (1984: 1) 5-45; Íd., *Historia de la salvación*: RLAT 10 (1993: 28) 3-25; Íd., *Escatología e historia*: RLAT 11 (1994: 32) 113-129. Cf. J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999, esp. 103-126.

<sup>46</sup> Críticas al planteamiento de Rahner por parte de A. GONZÁLEZ, *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*: RLAT 6 (1989: 18) 335-364, esp. 343-349.

## e) LA CONSUMACIÓN FINAL Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

Como ya he anticipado, todo esto culmina con el fin de los tiempos, con la recapitulación de toda la historia en Cristo (Ef 1,10), con la consumación final en la que Dios será todo en todos (1Cor 15,28). Esto no implicará, evidentemente, la supresión de la diferencia entre criatura y creador con respecto a las formas de duración, pero sí una variación de la duración creatural, por cuanto que entonces la secuencialidad de la historia se habrá clausurado completamente; sin embargo, de alguna manera se habrá de mantener la secuencialidad de la creatura como diferente de la misma eternidad divina. Dentro de este alto campo de especulación Ruiz de la Peña ha formulado la expresión «eternidad participada»<sup>47</sup> y Ratzinger la de «tiempo-memoria»<sup>48</sup>; en este mismo trabajo he propuesto el concepto «secuencialidad escatológica».

Lo que me interesa resaltar es la cesación del tiempo mundanal y espacio-temporal, que queda en evidencia como una forma relativa y pasajera de duración. El señorío de Cristo es un señorío sobre el tiempo completo, que lo abarca en toda su integridad<sup>49</sup>, desde el comienzo de la creación, como creación en Cristo, hasta su finalización, mostrando así que es una creación para Cristo. No solamente lo abarca en su integridad, sino que también gracias a Cristo se supera y trastoca la duración adamítica y se entra plenamente en una nueva forma de duración, la consumación final, en la que ya toda la duración está poseída e integrada en Cristo, como su cabeza suprema.

## f) MIRADA RESTROSPECTIVA

Como elementos más interesantes de nuestro recorrido resalto simplemente tres aspectos que me parecen especialmente significativos. En primer lugar, ha quedado claro que nuestra duración más propia no tiene por qué ser la espacio temporal actual, ligada a lo adamítico. Así, se pone de relieve tanto el proyecto original de Dios, la plena comunión con Él, como el señorío de Cristo, capaz de reconducir a la persona humana y

<sup>47</sup> *La otra dimensión*, 350.

<sup>48</sup> *Escatología*, Herder, Barcelona 1993 (or. 1977), 172.

<sup>49</sup> J. ALFARO, *La resurrección de los muertos en la discusión teológica actual sobre el porvenir de la historia*: Gr. 52 (1971) 537-554 (recogido en *Íd.*, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 477-494).

de llevarla hacia al logro de la situación proyectada por el diseño original. Esto implica, además, que la circunstancia de los resucitados no es ajena o sobrevenida extrínsecamente a nuestro propio ser creatural, sino su consecución plena y lograda.

Por otra parte, esta línea de análisis centrada en la cuestión de la duración ha puesto de relieve la importancia de Cristo y su capacidad salvadora y sanadora, pues el acontecimiento Cristo Jesús posee la capacidad de alterar la forma de duración en la que se inscribe la persona humana, superando los efectos del pecado, arrancando a la persona del tiempo adamítico, pero yendo más allá de los mismos: pues no la devuelve a un mero tiempo pre-adamítico, sino que la inserta en el eón crístico.

Por último, cabe destacar cómo ha aparecido la diástasis típica de la escatología cristiana: por una parte, no cabe duda de que gracias a Cristo Jesús los cristianos ya vivimos la novedad del tiempo final y último; pero, sin embargo, todavía no ha acontecido la finalización que es propia de dicho tiempo final. De nuevo nos hemos encontrado con ese resto que obliga a mantener elementos del teologúmenon del estado intermedio, pues sin una finalización cristológica completa (juicio consumidor; fin de los tiempos; recapitulación de todo en Cristo) no es ni lógica ni consistente una finalización antropológica (logro absoluto e insuperable de la criatura humana).

### 3. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Concluyo con cuatro observaciones sencillas. En primer lugar, me parece interesante resaltar la gama de formas de duración que he venido barajando para expresar las modulaciones teológicas del tiempo. No basta la mera oposición entre eternidad y tiempo. La eternidad de Dios ha de conjugarse con la creación, no eterna, a pesar de la eternidad del acto creador. Dicha eternidad posee una marca encarnatoria, leída desde la fe cristiana, por cuanto su implicación amorosa no se reduce ni al acto creador inicial ni a la sustentación continua de la historia ni siquiera a la implicación activa y pasiva en la historia de Israel. Con la encarnación lo eterno entra en lo temporal y abre el camino para que lo temporal entre en lo eterno, sin que ninguno de los dos polos se confunda. Esto implica una capacidad de modulación de la eternidad de Dios insospechada para la filosofía griega y una apertura intrínseca a la trascendencia y a la eter-

nidad por parte de la criatura tan sorprendente como gozosa. En efecto, la consideración del acontecimiento Cristo Jesús en su conjunto nos ha mostrado una capacidad amplia de generar nuevas formas de duración: la duración de la humanidad resucitada de Cristo, la superación del tiempo adamítico y la creación del tiempo crístico, que incluye el tiempo escatológico, el tiempo sacramental y el tiempo pneumatológico. Por otra parte, también hemos podido percibir con claridad la potencia y la brutalidad de la fuerza del pecado, que introduce el tiempo adamítico y doblega la forma primigenia de duración de la criatura humana. Sobre dicho trasfondo aparece con mayor intensidad todavía (Rm 5,20) la fuerza regeneradora y recreadora de Cristo Jesús y del Espíritu, que instauran una nueva forma de duración que no terminará jamás.

En segundo lugar, de esta reflexión se desprende que el mismo tiempo y la historia en cuanto tal son una forma de duración creada por Dios para darse a la criatura. El tiempo es el espacio en el que Dios obra gratuitamente su salvación. Así, el tiempo surge de la bondad y del amor de Dios y es el lugar del encuentro con Él.

En tercer lugar, visto todo lo anterior, parece del todo punto conveniente ampliar los conceptos teológicos que empleamos para formular lo específico del tiempo y la duración más allá de la alternativa más conocida entre *kairós* y *chronos*<sup>50</sup>. Es evidente que dicha división ya resulta por sí misma bastante significativa y útil, en cuanto que distingue la vivencia personal y las coyunturas (típicas de la historia de la salvación) del mero transcurrir ciego del tiempo. Sin embargo, se queda muy corta para conceptuar aproximativamente la riqueza que nos brinda la revelación<sup>51</sup>: el Dios vivo y verdadero, quiere relacionarse con lo distinto de sí, pues es amor; por eso crea a la persona humana, con un designio final: la plena comunión con Él a través del ejercicio de la libertad; y se implica activamente en la historia para lograr dicho designio, incluyendo el grado máximo de implicación: la encarnación del Hijo eterno; para que unidos a Él y de su mano, el conjunto de la humanidad ingresemos

<sup>50</sup> M. THEUNISSEN, «Zeit des Lebens», en: Íb., *Negative Theologie der Zeit*, 299-317, maneja las categorías *chronos* y *aion*; la segunda, presente en la filosofía griega, resulta muy fructífera, pues está recogida con gran peso en el NT: 121 ocasiones [R. BERGER, *Zeit*: LThK<sub>3</sub> X (2001) c. 1410].

<sup>51</sup> En el NT encontramos al menos cinco vocablos diferentes para hablar del tiempo, con contenido teológico: *chronos*, *kairós*, *hora*, *aion*, *heméra* [K. ERLEMANN, *Zeit. IV. Neues Testament*: TRE XXXVI (2004) 523-533, aquí 523-4].

en la vida eterna trinitaria, junto con nuestros seres queridos, por los siglos de los siglos.

En cuarto lugar, Cristo aparece claramente como el Señor del tiempo, capaz de doblegarlo y de someter la duración a su propio señorío. La actualización de su presencia no es solamente sacramental, que también; además, atraviesa la duración con su realidad de un modo permanente, superando los límites de lo histórico y de lo espacio-temporal, de lo meramente mundanal. Por ello, Pablo afirma la presencia y la permanencia constante de *el día*, de tan fuertes resonancias bíblicas: «Mirad, ahora es el momento favorable (καιρὸς εὐπρόσδεκτος); ahora es el día de la salvación (ἡμέρα σωτηρίας)» (2Cor 6,2).