GÉNESIS Y CONTEXTO DE ESTA HISTORIA DE LA ESCATOLOGÍA

«Tempora [proprie] sunt tria: præsens de præteritis,
præsens de præsentibus, præsens de futuris»
(San Agustín, *Conf* xi, 20, 26)

«Nihil autem est accipere in actu de tempore nisi nunc»
(Santo Tomás, *Sth* i, 66, 4 ad 5)

«Principium autem temporis est instans vel nunc»
(San Buenaventura, *II Sent* d 1, p 1, a 1, q 2, ad 4)

«Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past»
(T. S. Eliot, *Four quartets*, I)

1. Cuándo se escribió la primera parte de este libro

En los años que van de 1977 a 1981 me interesé mucho por la cuestiones de la escatología intermedia. Además de los tres artículos que se reproducen en la parte primera del libro que el lector tiene en sus manos, trabajé sobre las utopías milenaristas y el joaquinismo medieval y moderno[1]. Todo ello venía de mi tesis doctoral en Sagrada

1. Josep-Ignasi Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino (Historia doctrinal de una polémica)*, en colaboración con I. Brosa y F. Calogero, EUNSA, Pamplona 1979; e Id., *La crisis de la «Edad del Espíritu Santo» (Santo Tomás versus Joaquín de Fiore)*, en *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Walter de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 21/1), Berlín 1979, pp. 106-121. De una forma u otra continué mis investigaciones sobre el joaquinismo en años posteriores: *Joaquín de Fiore y América*, Eds. Eunate, Pamplona 1992 (en colaboración con A. de Zaballa), con una segunda edición, corregida y ampliada, Pamplona 1995; *Sobre Joaquín de Fiore y los milenarismos medievales*, en VV.AA., *Los milenarismos en la Historia,* Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1996, pp. 27-33; *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis*, en «Florensia», 13/14 (1999-2000) 351-363; *El debate sobre el joaquinismo en la evangelización novohispana*,

Teología, iniciada en verano de 1969 y defendida en la Universidad de Navarra, en octubre de 1972[2].

El asunto de fondo, que tanto me intrigaba, era la comunicación entre el tiempo y la eternidad. Aunque son dos medidas que difieren esencialmente, pues miden duraciones heterogéneas[3], el hiato entre ellas es franqueable. Pero, ¡cómo? «¿Cómo puede hacerse eterno lo que es temporal», se pregunta, por ejemplo San Buenaventura, cuando habla de la asunción de una naturaleza humana por el Verbo en la Encarnación[4]. Un caso fascinante e irrepetible, consecuencia de la unión hipostática, fue la hermosa armonía en el alma del Cristo prepascual, en la que convivieron, sin mezcla ni confusión, las tres ciencias: beata, infusa y adquirida. Pues bien, cualquier alma humana separada se halla *ahora* (*nunc)* en una situación análoga (salvadas muchas diferencias), porque, si bien no está sujeta propiamente al tiempo, depende todavía del tiempo, pues subsiste por relación al cuerpo que tuvo y recuperará; y se beneficia así mismo de los sufragios y de una purificación intermedia (si falleció con reato de pena temporal), lo cual implica dependencia del tiempo estando fuera del tiempo, y supone cambios accidentales importantes, que tienen una medida. Por otra parte, esa alma está fijada de modo definitivo, para bien o para mal, en la eternidad, aunque padezca todavía los cambios accidentales señalados u otros, y habrá de padecer cambios venideros no tan accidentales, como la resurrección de su carne. En consecuencia, el alma separada depende del tiempo histórico, aunque esté ella misma más allá del tiempo (en cuanto a la medida de la duración de su substancia), y espera a lo lejos el final de la historia, un hecho de algún modo también histórico, aunque será su punto final. Es más,

en «Memorias de la Academia Mexicana de la Historia», 44 (2001) 5-25 (en colaboración con E. Reinhardt); *Joachim von Fiore und sein vermeintlicher Einfluss auf Hispanoamerika im 16. Jahrhundert*, en *Ende und Volendung. Eschatologische Perspectiven im Mittelalter*, Walter de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 29), Berlín 2002, pp. 544-557 (en colaboración con E. Reinhardt); *Joaquín de Fiore y el joaquinismo*, en Ana de Zaballa (comp.), *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, USMP, Lima 2002, pp. 57-78; y *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva*, en «Teología y Vida», 41/1-2 (2003) 221-232. Santiago de Chile.

2. Publiqué sólo dos largos epígrafes en la revista «Scripta theologica», 4 (1972) 575-596, y 5 (1973) 127-174, que después reuní, con otras partes de la tesis, en el extracto preceptivo para obtener el título de doctor: *Tiempo y eternidad (Estudio sobre la Teología de la Historia en San Buenaventura)*, Gráficas Egúzquiza, Pamplona 1976, 96 pp.; reeditado en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia», Universidad de Navarra, s/f, vol. ii, n. 3.

3. Tiempo y eternidad difieren «non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis» (Santo Tomás, *De potentia* q. 3, a. 14, ad 8 et ad 9).

4. «Quomodo potest temporale fieri æternale?» (iii Sent d.5, a.1, q.2, ad 4 [Q. iii, 125b]).

ese acontecimiento que será el último momento de la historia la introducirá en una situación que va a dejar de ser histórica.

Por lo dicho, las relaciones entre el tiempo, la eviternidad y la eternidad constituyen un tema complejo, que procuré explorar en mi tesis doctoral, de la mano de San Agustín y, sobre todo, al amparo del magisterio de Santo Tomás y de san Buenaventura. Ante mí desfilaron los magníficos análisis agustinianos sobre el tiempo como número numerante y número numerado, y el alma como lo medido cuando mido el tiempo[5]; las disquisiciones sobre el instante o ahora (*nunc*), entendido como toda la esencia del tiempo; la *paradoja* aristotélica del instante de la muerte, afrontada por Aquino y Buenaventura (el último instante vivo es ya el primero muerto, de modo que en un mismo instante se está vivo y se comienza a estar muerto); la cuestión de la eternidad del mundo (la hipotética verosimilitud de un *mundum creatum ab æterno*), tan debatida por los escolásticos; la división septenaria de la historia, formulada por San Agustín, en la que corren paralelas la sexta etapa (última del tiempo histórico) y la séptima (que es ya situación ahistórica, aunque incoada en la historia); la intervención angélica en nuestras vidas, y su actuación en el lugar y en el instante; el concurso divino y el gobierno del mundo (Dios, acto puro, perfecto e inmutable, actuando en la historia, sin cambiar, para escándalo de Averroes); y tantos temas, más o menos relacionados con los que acabo de enumerar. Impresiona todavía aquella tremenda exclamación de San Agustín: «¿Por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo, o acaso contemplas en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo?»[6]. Estando en estas cavilaciones falleció de muerte ejemplar mi padre, en agosto de 1978, que mucho me afectó, por ser muy prematura, y me llevó, si cabe, a mayores reflexiones.

He aquí el marco de los tres primeros capítulos que se reproducen a continuación con muy pocos cambios, que, cuando los hay, se señalan con notas que llevan asterisco.

A las coordenadas señaladas, es preciso añadir el influjo del particular clima cultural de los setenta. Después de la Revolución de Mayo del 68, el mundo se cubrió con el tenue y adormecedor vaho

5. «In te, anime meus, tempora metior» (*Conf* XI, 27, 36). «Ipsam [animam] metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior» (*Conf* XI, 27, 36). En el alma humana existe una distensión. En ella existe lo presente (atención), lo pasado (memoria) y lo futuro (expectación). ¡Ella es el tiempo!

6. «Numquid, Domine, cum tua sit æternitas, ignoras quæ tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore» (*Conf* XI, 1, 1).

de una esperanza sólo intramundana o intrahistórica, predicada en esos años por el marxismo de rostro humano. *Das Prinzip Hoffnung* de Ernest Bloch fue ocasión de innumerables comentarios. La teología evangélica, también con notables aportaciones al estudio de la esperanza cristiana (recordemos las publicaciones del suizo Jürgen Moltmann, a primeros de los setenta), fomentó los estudios sobre el más allá. Y muy en particular influyeron los católicos Michael Schmaus, Karl Rahner y Josef Pieper, que, ya desde la terminación de la segunda Guerra Mundial, reclamaron un estudio más profundo de las cuestiones escatológicas, con nuevas propuestas metodológicas. Desde 1970, la teología de la revolución y de la liberación y la teología política también apuntaron hacia las mismas cuestiones, pero he de reconocer que en aquellos años me interesé poco por ellas. En todo caso, para no incurrir en anacronismos, he mantenido sin añadidos la bibliografía de los primeros capítulos, como testimonio de los autores que entonces frecuentaba.

El transcurso de los años entierra las fuentes de cada época, pero no está demás recuperar los autores que deben ser recordados. En la década de los setenta se respiraba cierta euforia medievalista, con motivo del centenario de Santo Tomás († 1274), que había muerto pocos meses antes que San Buenaventura. Hubo magnos congresos conmemorativos del «séptimo centenario», sobre todo dos en Roma, dedicados a uno y otro, con actas voluminosísimas. Los «nuevos tomistas» estaban de moda, y esto se refleja en mis referencias bibliográficas. También los neoescolásticos de los ateneos romanos o de tierras hispánicas. Algunos de ellos se han mantenido y figuran ya entre los clásicos de la materia, como Josef Pieper y Étienne Gilson, entre los primeros, y Réginald Garrigou-Lagrange, Santiago Ramírez, Francisco Canals y Jesús García López, entre los segundos. Otros han sido olvidados y probablemente ya no volverán. Lo mismo cabe decir de las ediciones críticas que entonces se manejaban, algunas de las cuales han quedado obsoletas, sobre todo al acelerarse la edición crítica leonina de las *opera omnia* aquinianas. Con todo, no he cambiado nada en este punto.

Aprovecho la ocasión para relatar un sucedido de aquellos años, que me produjo gran impacto. En febrero de 1980 recibí sendas invitaciones de la Universidad de Bamberg y de la Universidad de Münster para que dirigiese un seminario sobre temática escatológica[7]. Durante el coloquio que siguió a mi intervención en Bamberg,

7. Cfr. el capítulo II, *infra*, que reproduce el texto leído en esos dos *Oberseminare*.

tomó la palabra una dama para rememorar algunas experiencias de su anterior vida, cuando había sido gato. No hubo risas ni protestas: todos escucharon atentos y circunspectos. Comprendí entonces que es muy sutil la frontera entre la credulidad y la creencia, aunque una y otra nos coloquen en bandos opuestos. La verificación de la metempsícosis es imposible; sólo cabe fiarse del supuestamente reencarnado. La resurrección tampoco es verificable, porque los muertos no han resucitado todavía. Y en cuanto a la resurrección de Cristo, que es el fundamento de nuestra fe, recordemos el final de la parábola sobre el rico Epulón: «Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita» (Lc 16,31); o bien la amarga desilusión de San Pablo en el Areópago ateniense.

2. Veinte años más tarde, la segunda parte

La segunda parte de esta monografía fue redactada años más tarde y publicada entre 1998 y 2001, en cuatro entregas. He olvidado por completo por qué escribí estos cuatro estudios historiográficos. Ahora los reedito después de revisarlos (el paso del tiempo me ha hecho comprender mejor las propuestas de algunos autores) y con algunos añadidos, sobre todo en la parte final, que antes llegaba sólo al año 2001, y que ahora alcanza hasta 2004. Así, pues, abarca desde 1945 a 2004, es decir, desde la segunda Guerra Mundial a nuestros días. Aunque se circunscribe a las publicaciones españolas (en castellano y catalán) y latinoamericanas, toma en cuenta también las traducciones más importantes de la lengua alemana al castellano. Siendo la escatología alemana, tanto católica como evangélica, la más destacada durante el período escogido, bien puede afirmarse que estos capítulos constituyen una síntesis de historia de la teología *sub specie eschatologiæ*.

Cuando redactaba estos cuatro capítulos estaba muy interesado en la teología latinoamericana[8]. Por ello, me hallaba al corriente de las principales novedades bibliográficas que se editaban al otro lado del Atlántico, que procuré reflejar, dando noticia de los trabajos más

8. En 1996 publiqué *Historia de la Teología latinoamericana. Primera parte: siglos XVI y XVII* (edición preliminar), Ediciones Eunate, Pamplona (en colaboración con C. J. Alejos, L. Martínez Ferrer, A. de Zaballa y M. L. Antonaya). En 1999, dirigido por mí, apareció el volumen I de *Teología en América Latina,* Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, al que siguieron tres volúmenes más, hasta culminar el proyecto en 2008.

destacados; muchos de ellos, como puede suponer el lector, alumbrados en el marco de los debates liberacionistas.

¿Qué rasgos cabe subrayar en la escatología de la segunda mitad del siglo xx? Me atrevo a señalar que *tres características* distinguen la escatología posbélica, de la neoescolástica que había señoreado desde los años medios del siglo xix. En primer lugar, la prioridad metodológica y estructural de la escatología cósmica o del mundo, dentro de la cual se asienta la escatología individual. En segundo lugar, la obsesión por superar los condicionamientos filosóficos, intentando *desplatonizar* las formulaciones teológicas (y también las dogmáticas, sobre todo la bula *Benedictus Deus*, de 1336[9]) y las devociones que sustentan la escatología de doble fase. Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, la insistencia en buscar relaciones más estrechas entre la escatología, por una parte, y la cristología, trinitología y pneumatología, por otra.

De las tres notas apuntadas, quisiera glosar la segunda característica de la escatología posbélica, o sea, la obsesión por superar los «condicionamientos filosóficos» de la escatología tradicional. En este tema coincidieron tres corrientes: los existencialistas, los teólogos católicos distanciados del tomismo y el influjo del protestantismo liberal.

El existencialismo había destacado el carácter definitivo de la muerte. Con la muerte, se decía entonces, el hombre se acaba. Por ello, si la vida de ultratumba es realmente una verdadera vida, será preciso que el hombre renazca por completo, que se rehaga en sentido total. No es necesario detallar aquí la fuerza de esta argumentación, en un marco presidido por la hecatombe de los dos guerras mundiales, a cual más absurda y trágica.

Frente a las afirmaciones existencialistas, algunos pensadores católicos, que coherentemente destacaban la *sobrevivencia* del alma después de la muerte, se sintieron incómodos con las tesis tomasianas: ¿cómo justificar la subsistencia del alma después de la muerte (cuando ésta se separa del cuerpo) si el alma se considera forma substancial del hombre? Por ello, abandonaron el tomismo y eligieron una especie de platonismo, es decir, consideraron que el hombre es un compuesto en equilibrio inestable de dos substancias separables; cuerpo y alma. Como esta apologética ofrecía flancos muy débiles a la crítica

9. Es preciso recordar que la bula *Benedictus Deus*, posterior al Concilio de Viena del Definado y tan importante en el tema que nos ocupa, no se apoya en fondo filosófico platónico, sino tomasiano. El gran problema yace precisamente en este hecho: en la dificultad que muchos teólogos contemporáneos, con escasa preparación filosófica, tienen para comprender las profundas tesis de la metafísica tomasiana.

existencialista (que justamente subrayaba la unidad antropológica), otros teólogos católicos se aplicaron con denuedo a la *desplatonización*, a fin de tomarse más en serio la unidad del compuesto humano, en dialogo con las tesis existencialistas más aprovechables para la causa católica. De esta forma, y sin pretenderlo, dieron alas a las tesis de la «muerte total» (*der Ganztod*), transformando la resurrección de la carne en una especie de recreación, dejándose influir en este punto por el protestantismo liberal de finales del XIX y primeros del XX.

El asunto no es sencillo, como el lector ya habrá advertido, porque ninguna solución filosófica da completa razón de la riquísima realidad del hombre. Si el hombre se presenta como la unión de dos substancias (incompletas, dicen algunos), la unidad humana queda en precario, aunque la muerte sea más fácil de explicar. Si se apela a la tesis del alma como forma substancial del hombre, la unidad resulta asegurada, pero la explicación de la muerte se torna problemática y, sobre todo, resulta muy complicado justificar una escatología de doble fase.

En todo caso, y ésta era entonces mi impresión –y lo sigue siendo ahora–, parece que la antropología tomasiana ha sido muy mal asimilada y poco entendida, sin escamotear, como es lógico, que el asunto es de muy alta dificultad. Puesto que la bula dogmática *Benedictus Deus*, capital para todos estos asuntos, había optado abiertamente por la antropología tomasiana, nada extraño que haya sido denostada por la escatología contemporánea. Una vez más, un déficit metafísico ha sido la causa de afirmaciones teológicas indebidas.

3. Por qué los cuatro *exergos*

Los cuatro exergos que encabezan esta introducción son bastante conocidos. Los cuatro textos tienen en común que la única percepción del tiempo es el presente (o en el presente): que toda la realidad del tiempo es el instante o ahora. Aunque el paso del tiempo afecte a las sustancias, o sea, deje en las cosas mensuradas una afección o disposición, de modo que el tiempo (*quando*) es realmente uno de los predicamentos; la percepción del tiempo es por el alma, que está en el tiempo y, a su vez, está fuera del tiempo (por eso el alma, aunque está en el tiempo, es eviterna). En la cosa, la huella del tiempo es *numerus numeratus*. En el alma, que mide el tiempo, es *numerus numerans.* Si el tiempo sólo fuera número numerado, sería intrascendente; pues, como ya vislumbraron los pitagóricos, el tiempo es relevante porque

el hombre cuenta o numera, pues al numerar da sentido a lo numerado y lo enmarca en un grupo o clase. Esto indica, de forma muy sugestiva, que el mundo es para el hombre, y que sólo el hombre tiene propiamente historia. Y que sólo el hombre da sentido histórico a las cosas. Por eso, el final de la historia repercutirá primeramente en el hombre y, por éste, en todo lo demás.

De lo dicho se deduce que el tratado de escatología puede empezar tanto por la escatología individual como por la escatología cósmica, y que quizá resultaría más lógico empezar por aquella, que por ésta. Esta afirmación señala sólo lo precaria que es la nueva escatología, para que nadie crea que el vuelco metodológico iniciado hacia 1944 por Schmaus deba considerarse como una adquisición definitiva. Tal propuesta no invalida una escatología que arranque con la escatología individual y pase después a la escatología cósmica, como prefirió en su momento la bula *Benedictus Deus*, al aclarar unos puntos de vista de Juan XXII sobre la escatología intermedia, desarrollados en unos sermones pronunciados como autor privado. En todo caso, el progreso teológico no jubila las tesis teológicas pasadas. Las verdades teológicas no son hipótesis o teorías *falsables*, como dirían los popperianos. La realidad que nos ofrece la teología es tan vasta y rica, que no se agota sólo con una explicación. Todo suma, incluso las coloristas imágenes de la piedad popular, con tal de que se mantengan dentro de los límites de la Revelación, que son muy anchos. La icononoclastia, por así decir, es mala consejera, también para el progreso teológico.

4. Saludos y despedidas

Han pasado más de cuarenta años desde que comencé a interesarme por el tiempo y la eternidad, un tema que nunca he abandonado por completo y que he retomado sobre todo en dos períodos (1977-1981 y 1998-2001). Incluso me propuse, a primeros de los noventa, escribir un manual de escatología para una colección que patrocinaba el Celam, entonces bajo la sabia batuta de su secretario general adjunto Mons. Guillermo Melguizo Yepes; pero mi proyecto fue desestimado, con razón, porque no estaba maduro. El esquema que presenté era demasiado complejo. No sé si guardo por ahí los papeles. Quería redactar un manual que dialogara con la utopía que, por entonces, había popularizado la aventura liberacionista.

Aún ahora me considero incapaz de escribir ese manual. Por ello, me contento con ofrecer los ensayos que publiqué en las dos etapas

referidas, y con señalar algunas pistas por las que ha discurrido la reflexión escatológica, principalmente católica, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, hasta los primeros años del siglo xxi. Si en el Medievo la mayor parte de las polémicas filosóficas se produjeron para resolver problemas teológicos, no menos se puede decir de nuestra época: las diatribas sobre el progreso continuo, la esperanza intramundana y las utopías de variado signo, que hemos visto desde la Ilustración a nuestros días, han surgido también en el marco de debates teológicos (católicos o reformados). No se entiendan mal mis palabras, como un alegato contra la autonomía de la filosofía. Lejos de mi intención. No obstante, parece indiscutible que la ciencia teología estimula, y mucho, la meditación filosófica, cuando busca dar razones de los misterios que son su objeto.

* * *

Termino con el obligado capítulo de agradecimientos. En primer lugar al director de mi tesis doctoral, Prof. Pedro Rodríguez, porque esa monografía fue el comienzo de todo[10]. Por lo que respecta a la primera parte de este libro, mucho debo a algunos colegas alemanes, que con gran desinterés me guiaron cuando les pedí consejo: Josef Stallmach (Maguncia), Albert Zimmermann (Colonia), Anton Ziegenaus (Augsburgo) y Johannes Stöhr (Bamberg). En la redacción de la segunda parte me echaron una mano Cándido Pozo (Granada), Santiago del Cura Elena (Salamanca) y Josep Gil i Ribas (Barcelona), que leyeron algunos epígrafes antes de su publicación, y mi colega en la Universidad de Navarra J. José Alviar, que me pasó amplia información bibliográfica.

Pamplona, 1 enero de 2010.

10. Una mención especial merece aquí Dña. Lourdes Ardanaz Ubani, ahora oficial de la secretaría de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que en 1972 mecanografió mi tesis doctoral con una pulcritud que me admira todavía. Conviene advertir que el original está plagado de pasajes latinos, de abreviaturas, de bibliografía alemana y en otras lenguas, y de transliteraciones del árabe. No había entonces ni fotocopiadoras, ni teclas que corrigieran sin dejar rastro, como ahora en los modernos PC, ni justificaciones automáticas del texto.