

ETERNIDAD

P. Dr. Cornelio Fabro¹

La eternidad es la medida propia de la naturaleza divina absolutamente inmutable en su simple plenitud y en la totalidad de «presencia» de su propio ser, a diferencia del tiempo que mide las cosas mudables sea en cuanto al ser como en cuanto al obrar (los cuerpos), y del evo que es la medida de las cosas, inmutables en el ser pero mutables en el obrar. Por tanto, es en función del proceso y del modo de poseer el ser y la vida, que se hacen las determinaciones de eternidad, tiempo y evo –como con insistencia observa S. Tomás– y no respecto al tener un inicio y un fin; se tiene la eternidad solo si la «presencia» del ser es absoluta y completa, sea en cuanto a sus principios constitutivos como por su actividad, y que el Angélico define con Boecio: «posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable» (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, STh 1, 10, 1; cfr. Boecio, Cons. phil., V, prosa 6; PL 63, 858).

El hombre no puede tener un concepto propio y adecuado de la eternidad, en cuanto duración infinita, ya que no aferra la naturaleza divina ni sus atributos sino por analogía con los cuerpos, por eso piensa su duración inmóvil según una presencia absoluta, en contraste con el correr y mutarse continuo de los fenómenos físicos (tiempo) y también por encima de las sucesiones de los procesos superiores de las sustancias espirituales. Por eso, mientras el instante en las sustancias materiales no importa más que una fracción de ser y está en continuo movimiento hacia adelante, en las sustancias espirituales, aun cuando están quietas respecto al ser, están sujetas a sucesiones en cuanto al obrar (discontinuas, en cuanto depende especialmente del libre arbitrio del espíritu mismo); en Dios, el instante reposa en la plena posesión de sí y de su ser. Por eso imaginamos la eternidad como la actualidad del instante dilatada al infinito, aunque en realidad lo que nosotros percibimos de actualidad en el instante temporal es solo su trans-

¹ C. FABRO, Voz: *Eternidad*, Enciclopedia Cattolica, vol. V, coll. 668-671.

currir y, por eso, (implica) la imperfección de su ser. En vez, la eternidad es concebida como plenitud inmóvil, y así el instante, pasando del tiempo a la eternidad, invierte –por así decir– su cualidad ontológica: «se debe decir que el ahora realiza la eternidad, según nuestra aprehensión. Pues como en nosotros la aprehensión del tiempo se causa por el hecho que aprehendemos el fluir del mismo ahora, así se causa en nosotros la aprehensión de la eternidad en cuanto aprehendemos el ahora presente» (STh 1, 10, a. 2, ad 1). Si santo Tomás sostiene la posibilidad para el hombre de una cierta percepción de la eternidad misma, se debe pensar en las experiencias de máxima concentración interior, en la esfera de la inteligencia y del amor, cuando el alma es transportada fuera de su contacto habitual con el mundo sensible y como inclinada al abandono en Dios que la atrae. En este sentido es característica la «visión de Ostia» descrita por San Agustín en sus Confesiones (IX, 10) donde se habla de eternidad como se dice de Dios (Ex 3,14) en el cual «no hay» fue o será, sino solo el es, es decir la simple posición de ser en su pureza metafísica; en este sentido mientras en las creaturas se debe decir que «existen», sólo de Dios se dice que «es» (STh 1, 12, 1 ad 3). También Kierkegaard (afirma): «Dios no piensa (en abstracto), Él crea; Dios no existe, Él es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento y el ser, lo mantiene fuera uno del otro en sucesión» (Postilla conclusiva, S. V. VII, 2ª ed., Copenhague 1925, p. 32). En vez, el protestante K. Barth, en su posición anti-metafísica, parece concebir la eternidad como una especie de tiempo absoluto y como la síntesis de los momentos del tiempo: «en efecto la eternidad no es sin tiempo (zeitlos). Ella es más bien el lugar de origen del tiempo, propiamente el tiempo eminente, absoluto, es decir la unidad inmediata de presente, pasado y futuro, de ahora, antes y después, de medio, principio y fin, de movimiento, origen y finalidad» (Die kirliche Dogmatik III, 1: Die Lehre von der Shöpfung, Zúrich 1945, p. 72). Aquí el error es concebir la eternidad como tiempo perfecto, y concebir el tiempo mismo como perfección, mientras que el tiempo es dado sólo en la alteridad radical respecto a sus momentos (pasado, presente y futuro) de tal modo que afirmar la «unidad» de los momentos es destruir la realidad del tiempo; en consecuencia, es en la sucesión que comporta tal alteridad donde está ínsita una imperfección no purificable en el ámbito metafísico. La eternidad, el evo y el tiempo, son atributos del ser y por eso derivan directamente del ser al cual relacionan su propia naturaleza. Lo que es creado es, por tanto, ente por participación; por tanto es el ser y son

estas perfecciones las que gozan de la positividad ontológica como tal, de la cual verdaderamente participa el (ser) finito y desde el cual el intelecto se eleva para concebir el infinito. También E. Brunner, el cual concibe la eternidad como nueva «plenitud del tiempo» (Erfüllung der Zeit), como «plena temporalidad» (Vollzeitlichkeit) permanece en una esfera de evidente empirismo telógico (Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik, I, Zúrich 1946, p. 287).

Se debe distinguir el concepto de la teología cristiana de eternidad y aquel del pensamiento que se ha detenido en el significado cósmico de duración sempiterna (el evo, αἰῶν⁷ αἰῶν, la duración sin principio ni fin). Así Anaximandro habla de «generaciones y corrupciones cíclicas según un durar eterno indeterminado» (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος = ex apeirou aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 5ª ed., I, Berlín 1935, 83, 31); Anaxímenes habla de un «movimiento de la eternidad» (Κίνησις ἐξ αἰῶνος = kinesis ex aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 91, 31); para el Pseudo-Filolao (la eternidad) es atributo del cosmos pues el mundo permanece (ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα = ex aiōnos kai eis aiōna; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 8, 417, 11). Heráclito atribuye la eternidad al Logos (λογον αἰῶνα = logon aiōna, I, 161, 15). En este primer sentido la eternidad es duración «sin principio ni fin» del cosmos según la declaración de Aristóteles que «no tiene ni principio ni fin en su eterno durar» (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος = archen men kai teleutēn ouk echōn tou pantos aiōnos), sino que tiene en sí, y comprende, el tiempo ilimitado» (De Coelo II, I, 283 b 26 ss.). En vez para Platón la eternidad es atributo de las ideas inmóviles como su «imagen móvil» (εἰκῶ... κινητόν τινα αἰῶνος = eikō... kinēton tina aiōnos, Tim., 37 D). Plotino en su tratado sobre la eternidad y el tiempo (Enn. III, 7) profundiza la dependencia del tiempo de la eternidad, de modo que lo hace surgir no de la medida del mundo físico, sino del alma del mundo, la eternidad se muestra como la estabilidad absoluta del mundo inteligible y en este sentido es idéntica a Dios (καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ = kai tauton tō theō, Enn. III, 7, 5). Proclo abandona esta concepción y hace de la eternidad una hipóstasis en sí de la cual deriva la eternidad a las cosas eternas, al modo como las cosas temporales participan la temporalidad del tiempo, hasta llegar a admitir una distinción entre lo que es eterno, su eternidad y la eternidad en sí misma (δηλον ὅτι ἄλλο μὲν αἰώνιόν ἐστι ἄλλο δὲ ο ἐν τῷ

αἰωνίῳ αἰών ἄλλο δὲ ο καθ'αυτὸν αἰών = dêlon oti allo men aiōnion, allo de o en tō aiōniō aiōn, allo de o kath'auton aiōn, Elem. Theol., prop. 54, ed. E. R. Doods, Oxford 1933, p. 50, 26). La eternidad es elevada expresamente a hipóstasis divina en las cosmogonías de los sistemas gnósticos del cual cada uno tiene su propio «pleroma» o mundo inteligible y allí, Jesús es como «el abogado de la eternidad futura» (παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι = paraklêtos tō parelthonti aiōni, Clemente Alejandrino, Stromata, ed. O. Stählin, Berlín 1936, VII, p. 114, 21).

En vez, en la filosofía moderna el concepto de eternidad ha perdido toda consistencia metafísica propia y vuelve a ser atributo de la realidad, del mundo, de la sustancia, de la conciencia... es decir de cuanto se atribuye la cualidad de absoluto en el ámbito del ser; la eternidad, que en Espinoza queda como «aquello bajo lo cual concebimos la infinita existencia de Dios» (Cog. metaph., I, 4; ed. Van Vloten-Land, 2ª ed., III, La Haya 1895, p. 201) desaparece en el idealismo objetivo de Hegel para el cual la eternidad no es otra cosa que el «resultado» del desarrollarse del tiempo, así como el Espíritu absoluto (Dios) es el resultado de su actividad en la historia del mundo (cfr. Philosophie der Weltgeschichte, 3ª ed., I, ed. G. Lasson, Leipzig 1930, p. 50).

Según la doctrina católica, la eternidad por esencia es propia de Dios, las creaturas pueden llamarse «participantes» de la eternidad según que gozan de alguna perennidad de existencia. Esto vale para el mundo físico mismo a parte post (después de hecho) en su conjunto, aun cuando cada uno de los seres corporales singulares sean corruptibles, el fin del mundo no será su aniquilación sino una transformación con cielos nuevos y tierra nueva (2Pt 3,13). En un sentido más propio participan de la eternidad las creaturas espirituales que individualmente son inmortales; pero la más alta participación de la eternidad es aquella que S. Tomás llama «según la operación, como los ángeles y bienaventurados que gozan en el Verbo» (STh 1, 10, 3) que están en plena posesión de la «vida eterna». Pero hay que llamar también eternas, a las penas de los demonios y de los impíos en el infierno, contra la teoría de Orígenes de una «restauración» o restitución (ἀποκατάστασις = apokatastasis) a la felicidad y la cesación del infierno (cfr. Dz-U, 211). Para el immanentismo moderno esta doctrina no es un dogma, sino una «cuestión infantil» (ein Kinerfrage, I. Kant, Die Religion inner-

halb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. K. Vorländer, Leipzig 1937, p. 76) pues la conciencia es realidad y ley por sí misma.

En la escolástica medieval se discutió largamente sobre la posibilidad en abstracto (es decir mirando sólo el poder absoluto de Dios) de una creación del mundo «desde la eternidad» (ab aeterno), negada por las escuelas de inspiración platónico-agustiniana, fue en vez afirmada enérgicamente por S. Tomás para quien «que el mundo no siempre fue, sólo se sostiene por fe y no puede probarse demostrativamente como ya se dijo también del misterio de la Trinidad» (STh 1, 46, 2). Como una confirmación de la compatibilidad metafísica entre creación y existencia del mundo desde la eternidad, el Angélico cita el texto de S. Agustín: «como si el pie hubiese existido desde la eternidad sobre el polvo, siempre hubiese existido la huella, que ninguno dudaría fue hecha por el pie» (STh 1, 46, 2 ad 1; Agustín, De civ. Dei, XI, 4; PL 41, 319). Un mundo que fuese «desde la eternidad» tendría siempre en su desarrollo, el carácter de la temporalidad y la eternidad no estaría tanto en él cuanto de parte de la voluntad divina en crearlo «desde la eternidad», así como se manifiesta ahora en conservarlo «para siempre».

Bibliografía. Eisler R., Ewigkeit, in Wörterb. d. phil. Begriffe, I, 4ª ed., Belín 1927, p. 420 ss.; Schmidt-Japing H., Ewigkeit, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 2ª ed., Tubinga 1928, coll. 464-466; Beelmans Fr., Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Th. M. A., 17, 1), Münster in West. 1914; Althaus P., Die letzten Dingen, 3ª ed., Gütersloh 1926, especialmente pp. 239-250; Guitton J., Le temps et l'éternité chez Plotin et st Augustin, Paris 1933; Gierens M., Controversia de aeternitate mundi, Roma 1933; Scheeben M., Die Mystereien des Christentums, ed. a cargo de Höffer J., in Ges. Schr. II, Fribourg in Br. 1941, especialmente p. 553 ss. (cfr. la importante nota bibliográfica de p. 554 s.); Frank E., Philosophical understanding and religious thought, Oxford 1945, pp. 60 ss. y 76 s.