

# ETERNIDAD

«Eternidad», en sentido teológico, es el concepto de una realidad que, por un lado, se adquiere en la experiencia del → tiempo, del → mundo y de lo que existe histórica y libremente, y por otro, se contrapone de manera contraria a este tiempo. Se trata, pues, de un concepto que sirve tanto para caracterizar el fundamento supramundano y suprahistórico de toda realidad temporal como para definir su consumación. La relación entre estas dos «eternidades» da lugar a un problema especial.

1. *Magisterio*. La enseñanza oficial del Magisterio emplea el concepto de eternidad (*aeternitas, aeternus*) en un doble sentido:

a) Para caracterizar a → Dios en su divinidad, la cual le distingue esencialmente del → hombre y de su mundo empírico temporal. Por este motivo, cada una de las tres divinas personas es calificada de *aeternus* (DS 75, 125, 683, 853, 1330s, 1337). De Dios se dice que sólo él es eterno. El IV Concilio de Letrán y el Vaticano I enumeran la eternidad entre los atributos que distinguen a Dios en cuanto tal (DS 800, 3001). Por eso, también los actos del Dios inmutable —su predestinación, por ejemplo— son eternos (DS 596). En consecuencia, Dios es tan ajeno al ámbito del tiempo que se dice de él que existe «antes de todos los siglos» (DS 76, 150, 158).

b) Aunque las anteriores declaraciones del magisterio oficial no establecen una diferencia puramente terminológica, este concepto de eternidad se emplea también para designar el carácter permanente y definitivo de la consumación de los seres personales y de su historia, los cuales tienen —y a pesar de que tienen— un «comienzo». Así, el término *aeternus* se emplea para caracterizar la condenación de los → ángeles caídos y de los hombres reprobados (DS 75, 76, 340, 621, 626, 1351), y también para caracterizar la posesión beatífica de Dios (DS 76, 621, 626). Para designar el carácter permanente y definitivo de la historia consumada de los seres espirituales personales se emplean también, en lugar de *aeternus*, los conceptos *sempiternus* o *perpetuus* (DS 801, 839, 1000). En correspondencia con lo dicho en a), lo no-divino es designado como no-eterno, es decir, como algo que tiene un comienzo (DS 800, 952, 3514, 3890).

No hay ninguna declaración del Magisterio sobre la relación existente entre ambos conceptos de «eterno». El concepto mismo se presupone conocido y comprensible por la simple disposición del tiempo sucesivo, del comienzo y el acabamiento. No se ha reflexionado sobre el problema de si tal

concepto negativo posee todavía un contenido realizable para nosotros. Así, pues, el magisterio de la Iglesia presupone, para sus fines, que el concepto teológico clásico, tal como lo presentan el dogma cristiano y la teología escolástica tradicional, es suficiente objetiva y kerigmáticamente. La teología escolástica remite siempre a la definición, clásica según ella, de eternidad dada por Boecio: «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (*De Cons. Phil.* V, 6: PL 63,858). Hay que notar que esta definición no parte del tiempo, sino de la → vida. Ello le procura cierta afinidad con la concepción bíblica, la cual considera la eternidad como una realidad salvífica (→ salvación) y no como simple duración. A esta definición está ligada también la idea de que el tiempo no procura la estabilidad del ente consumado, sino que es un modo de ser de un ente concreto: el modo de ser del ente que no se posee todavía del todo a sí mismo porque, en su dispersión, no es capaz de realizar auténticamente en sí la → unidad total de lo eterno. En consecuencia, la eternidad así definida resulta apropiada para expresar las prerrogativas de Dios. Pero no puede olvidarse que nuestras categorías mentales no nos permiten representarnos esa vida que existe toda entera de una vez. Tal concepto sólo es inteligible si se admite la trascendencia absoluta del espíritu hacia el → misterio absoluto.

2. *Escritura.* a) El concepto veterotestamentario de eternidad, עולם, es empleado sobre todo para caracterizar enfáticamente la existencia de Dios, en cuanto que Dios es superior al hombre y a su existencia: Dios existía ya antes de que fuese creado el mundo del hombre (Sal 90,2; 102,25-29; Job 38,4; Gn 1,1); mil años nada valen ante él (Sal 90,4); es el eterno en el sentido de Dios antiquísimo (más tarde, a partir del Deutero-Isaías, es designado expresamente eterno en cuanto al pasado y al futuro; 40,28; 41,4; 44,6); abarca, como Primero y Ultimo, toda la historia (Is 41,4; 48,12), etcétera. De este modo, la representación de la eternidad, cuando se le aplica a Dios, está fuertemente condicionada por la experiencia que el hombre tiene del tiempo finito. Coloca en primer término más la duración permanente que la auténtica trascendencia sobre el tiempo. De aquí que posea también un componente acentuadamente ético: esta eternidad subraya la absoluta firmeza de Dios, de su → gracia, de su fidelidad, de su → amor, de sus designios, etc. La reflexión sobre la heterogeneidad absoluta de esta eternidad con respecto al tiempo no aparece hasta el judaísmo tardío. Cuando עולם se aplica a otras realidades distintas de Dios, se quiere significar una duración temporal inabarcable en comparación con los espacios de tiempo abarcables; el carácter de esta duración difiere grandemente según sea la realidad de que se trate.

b) El NT conoce la eternidad como atributo esencial de Dios (Rom 1, 20; 16,26; Flp 4,20ss) en el mismo sentido que el AT. La eternidad es entendida como concepto contrapuesto al tiempo del mundo, tiempo limitado por la → creación y el fin de los tiempos. Pero en el NT la eternidad es también una peculiaridad del auténtico mundo de la salvación, de los bienes y la condenación escatológicos (→ escatología). En el hecho de calificar los

bienes escatológicos como eternos, al lado de Dios y a diferencia de «este eón», se deja sentir ya una influencia del helenismo.

3. *El concepto griego-helenístico de eternidad.* Este concepto no procede de la experiencia de Dios como Señor absolutamente superior al hombre y, en consecuencia, como Señor a quien se confía la propia existencia. Sin embargo, tiene cierta proximidad con el concepto bíblico de eternidad, pues también el pensamiento griego siente profundamente la experiencia de la brevedad e insignificancia de la existencia humana, que se traduce, al menos en las religiones místicas, en un deseo de vencer al tiempo. Mas lo contrapuesto a la experiencia humana del tiempo no es el Dios vivo, sino un aspecto último y absoluto del mundo, su propio → ser, cualquiera que sea la interpretación del mismo. «Eterno» sigue siendo fundamentalmente un predicado del cosmos mismo, y afirma la permanencia del ámbito de la φύσις, la indestructibilidad última del → orden del cosmos. En la medida en que esta concepción griega del cosmos encierra un elemento dualista, el concepto de eternidad puede servir de algún modo para expresar la trascendencia; pero, por otro lado, pone siempre en peligro el saber bíblico acerca de la eternidad exclusiva del Creador y acerca de la temporalidad radical de todo lo distinto de él. Porque, una vez suprimida la auténtica → historicidad de la creación, la formación del mundo es interpretada como teogonía (gnosticismo) o como transformación cíclica (la única manera de decir que el mundo es eterno) —apocatástasis—, que es el comienzo de un nuevo período del mundo (eterno retorno de lo mismo). Y así, todavía para Tomás de Aquino, la mera temporalidad del mundo en todas sus dimensiones es un dato meramente teológico, inaccesible a la experiencia.

4. *Elaboración sistemática.* a) En la medida en que el hombre experimenta inmediatamente su historicidad y Dios es conocido como Autor del mundo por su libre acción y, en consecuencia, como Señor del mundo, dotado de una dignidad y una trascendencia incomparable con respecto a ese mundo, en la misma medida Dios habrá de ser concebido, dentro de su carácter absoluto, como el absolutamente trascendente a la temporalidad del hombre y del mundo que le rodea. Si se denomina «eternidad» a esta trascendencia —sin olvidar que, al hablar de Dios, se alude al misterio absoluto que no puede ser concebido rectamente a menos que toda *theologia positiva* se vea siempre superada por una *theologia negativa* (la *maior dissimilitudo*: DS 806)—, entonces el concepto de eternidad participa de antemano de esa peculiaridad del conocimiento de Dios; es un momento interno de ese conocimiento y es tan «negativo» como él. El problema de este concepto es, pues, el problema del → conocimiento de Dios.

b) *El concepto.* En la medida en que el concepto mismo designa un atributo característico exclusivamente de Dios, enuncia en el fondo (igual que otros «nombres» divinos, como → santidad, omnipotencia, etc.) el ser mismo de Dios, el cual, por cierto, hace contrapunto a una determinada cara de la experiencia de nuestra propia existencia. Esta no se adquiere únicamente,

en última instancia, por la experiencia de un tiempo físico que transcurre regularmente, sino por la diástasis peculiar del tiempo específicamente histórico-humano. Esta se da en el hecho de que el hombre, en el primer momento, percibe su temporalidad completamente como positividad (como finitud buena en la seguridad de lo hecho una vez por todas y de la ilimitación de su futuro). Mas esta experiencia sólo puede adquirirse en una trascendencia que apunta al misterio sin fondo que es el fundamento de ese tiempo. Este misterio es lo más real, y al mismo tiempo tiene que ser de una cualidad completamente diversa de lo fundamentado. En la medida en que el tiempo es experimentado como finitud buena, su superación trascendente no es simplemente negatividad vacía, sino que incorpora *via eminentiae* esta experiencia al saber sobre el misterio de Dios. Desde aquí resulta accesible la comprensión del concepto clásico de eternidad.

Como el concepto de infinitud y de inmutabilidad se adquiere de la misma manera, por superación trascendental de una experiencia positiva hacia el misterio absoluto, la comprensión objetiva no da más luz sobre sí, tanto si el concepto de la eternidad de Dios se aclara a partir de la infinitud de la plenitud de ser como si se explica a partir del concepto de inmutabilidad (rectamente entendida) dado ya por el de infinitud.

c) *Eternidad y tiempo*. Como se deduce de lo dicho, el tiempo se funda en la eternidad. Por ello no es simplemente el concepto negativo opuesto a ésta, sino que incluye una participación e imitación positivas de la eternidad de Dios. Según esto, el tiempo se muestra no como el correr hacia lo indeterminado de fenómenos y eones que indefinidamente se relevan, sino como un tiempo regido y orientado hacia un fin. En este presupuesto, también la experiencia de la finitud negativa del tiempo apunta hacia la eternidad de Dios. Si se admite esta indicación, entonces —retrospectivamente— también la experiencia del tiempo es preservada de absolutizar sus atributos negativos o de desvalorizarlos como manifestación del → mal y fruto del pecado: la diástasis de pasado y futuro, la imposibilidad de disponer del pasado y de aprehender ya el futuro son los modos como Dios nos hace participar en su realidad eterna y también, con una unidad indisoluble, las características de nuestra condición de criaturas.

El hecho de que la eternidad sea fundamento del tiempo explica también la imposibilidad de pensar la eternidad como algo que existe antes y después del tiempo, como la prosecución homogénea de éste. La realidad es que el Dios eterno coexiste con cada instante del tiempo. Esto, a su vez, no ha de entenderse a la manera como un actualismo ahistórico interpretaría la relación entre tiempo y eternidad, considerando que el instante es autónomo frente a su auténtico pasado y su auténtico futuro. Por el contrario, la eternidad remite precisamente el presente de lo temporal a su pasado y a su futuro. No-temos aquí que, por ejemplo, para santo Tomás es lo auténticamente histórico, es decir, lo libre en la inmediatez de lo eterno, lo que fundamenta en cada momento la posibilidad del conocimiento de Dios.

La mutua relación positiva entre tiempo y eternidad alcanza su cumbre en el hecho de que el Logos eterno de Dios asume el tiempo creado por él

como tiempo de la historia de su propia autocomunicación. En una concepción cristocéntrica del mundo y de su temporalidad, el tiempo de la criatura se presenta como lo que ocurre cuando Dios hace aparecer su eternidad en el vacío de lo no-divino (→ Jesucristo; → encarnación).

d) *La eternidad de la consumación escatológica.* El concepto de eternidad de la salvación definitivamente conseguida no se puede concebir sencillamente de un modo formal, de suerte que sea aplicable igualmente a la «vida eterna» y a la «eterna condenación». Ya para Tomás de Aquino, la condenación se caracteriza por el hecho de que, a diferencia del salvado, el condenado permanece sometido al tiempo. Tampoco la libertad buena y la mala pueden ser consideradas como realizaciones igualmente valiosas de una potencia neutral con respecto a ellas. Por tanto, el concepto de eternidad, cuando expresa la situación definitiva de la criatura libre, tiene que partir del carácter definitivo de la salvación. No obstante, en el orden fáctico de la existencia, esta salvación tiene como contenido a Dios mismo en cuanto que se comunica al hombre de la manera más radical en su gracia increada y en la visión inmediata del propio Dios. Por ello, la eternidad de la salvación significa ante todo el misterio del Dios que se comunica en cuanto tal a la criatura. Y la eternidad de la salvación de la criatura es una participación en el misterio de la eternidad de Dios, la cual se comunica en cuanto tal a la criatura. Pero como esta comunicación de la eternidad de Dios a la criatura implica simultáneamente una «gracia increada», y como su aceptación acontece por la libre autorrealización de la criatura espiritual (si prescindimos del caso límite de los niños que mueren antes de llegar al uso de la razón), para comprender qué es la eternidad de la criatura habremos de referirnos a la esencia de la → libertad. Esta, por su parte, no consiste en «poder obrar siempre de manera distinta», sino que es la capacidad de autorrealizarse totalmente y de manera definitiva; es decir, no es precisamente la capacidad de temporalización (sucesión), sino la capacidad de «aprovechar el tiempo», de «sacar partido de él» (Ef 5,16; Col 4,5). Por ello la libertad está sometida al tiempo en cuanto que ha de realizarse en una pluralidad de momentos temporales. Mas no por ello es cuando se realiza redimida en el Pneuma de Cristo, esclava del tiempo como un vacío discurrir hacia lo indefinido, sino señora del tiempo, en cuanto que «saca provecho» al tiempo y a sí misma en el tiempo, trasplantándolo al estado definitivo —la «eternidad»— de la autorrealización personal. Estado que sólo podemos concebir negativamente, en la trascendencia peculiar de nuestra situación actual. También se llama, pues, «eternidad» al fruto de la libertad que se realiza en la temporalidad, cuando esta libertad se eleva a sí misma hasta la plena autorrealización de la existencia, recibiendo, asumiendo y conservando en ella, en el modo de esta libre definitividad, la libre autocomunicación del Dios eterno en cuanto tal. En la medida en que esta adquisición de tal eternidad presupone la gracia, es decir, la autocomunicación del Dios eterno, como condición de su posibilidad, la eternidad es, en un grado eminente, la condición que hace posible esa eternidad que es fruto del tiempo.

H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späten Platonismus*, Münster 1913; A. Michel, *Eternité*: DThC (1931) 98-921; F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Münster 1914; H. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh 1927; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933; H. Sasse, *Αἰών, αἰώνιος*: ThW I (1933) 197-209; M. Wundt, *Ewigkeit und Endlichkeit*, Stuttgart 1937; J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament*, Münster 1940; L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris 1945; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, Zurich-Zollikon<sup>2</sup> 1946, 685-764; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich-Zollikon 1948; H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris 1950; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zurich 1953; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen/Moers 1955; P. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel-Paris 1959; R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt 1963; J. Durandeu, *L'éternité dans la vie quotidienne*, Paris 1964; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965; R. Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Gotinga 1966; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969; A. Darlap-J. de Finance, *Eternidad*: SM II (1972) 905-911; R. Panikkar, *El presente tempiterno*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 133-175; Th. Boman, *Pensamiento hebreo y pensamiento griego*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

A. DARLAPP