

EL JUICIO FINAL DE LA HISTORIA

Lo histórico es el modo de posicionarse el hombre en el tiempo, en cuanto el acontecer temporal –pasado, presente y futuro- es decisivo en el desarrollo y plenitud de sus tendencias naturales, como individuo y en el todo social. Ahora bien, lo mismo podría decirse de los restantes entes que habitan este mundo. Reparemos especialmente en los vivientes, por sernos más afines, en los que su existencia se despliega desde un punto inicial incoado hacia un estado de progreso conforme a las posibilidades de su especie. Si bien el tiempo de suyo es indisoluble (con respecto al espacio), irreversible, relativo y múltiple, en los vivientes no humanos el tránsito hacia su plenitud se ajusta a un proyecto ya configurado. Empero, el tiempo humano es «histórico» porque el hombre se sitúa y se dispone libremente ante los acontecimientos y eventos. Incluso más, está en sus manos el programar su tiempo. De forma tal que si, por una parte le proporciona un beneficio, al poder relacionar conscientemente un antes, un ahora y un después, al ir forjando su propia experiencia de vida, por otra le es radicalmente contingente. Lo contingente implica indeterminación, es decir, lo que puede o no llegar a ser o lo que está o no en el poder del que actúa. El tiempo histórico es algo contingente y, por eso, requiere asumirlo según la autodeterminación de una voluntad libre.

Comenta Tomás de Aquino un pasaje muy preciso de la *Física* aristotélica en el que se concluye con la definición del tiempo:

Cuando entendemos los diferentes límites de algo intermedio y el alma capta que el ‘ahora’ refiere a dos, uno anterior y otro posterior, como si se midiera un antes y un después en el movimiento, eso es lo que llamamos tiempo. El tiempo como tal es el ahora, es decir el presente... pero siempre que lo captemos y numeremos con referencia al antes y al después. Por eso definimos al tiempo como *el número del movimiento según el antes y el después (numerus motus secundum prius et posterius)*¹.

El tiempo humano no es solo el tiempo cronológico sino, propiamente, la consideración o la vivencia interna del tiempo. Conciencia que lo que ha sido ya no es; lo que es deja de ser y lo que será es una expectativa posible. Ahora bien, que lo histórico sea un continuo de hechos temporales irreversibles, no le resta realidad en tanto que afecta ciertamente la vida humana. El *pasado* existe en la memoria, lo cual se evidencia por la gravitación que tiene sobre el presente. El *presente* es lo real en el espacio físico porque es el paso del continuo en un instante. El *futuro* es real como puede serlo la conjetura o la expectación. El instante es la

¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 4, l. 17 n. 10. Cfr. VIDAL ARENAS, J., «La concepción del tiempo en Aristóteles» en *Byzantion Nea Hellás* N° 34 - 2015: 323/340.
<http://www.redalyc.org/pdf/3638/363844195014.pdf>

continuidad en el tiempo, sin extensión determinada, que une el pasado, el cual empuja al presente, con el futuro que es empujado por el presente. Con profunda belleza ilustran la temporalidad unos versos de Francisco de Quevedo².

Ayer se fue, mañana no ha llegado, / hoy se está yendo sin parar un punto, / soy un fue y un será y un es cansado / En el hoy y mañana y ayer, junto / pañales y mortaja, y he guardado presentes sucesiones de difunto.

1. El sentido de la historia

¿Es que el tiempo solo existe para nosotros, en tanto que el alma capta el cambio o el movimiento? En la aludida definición de tiempo como «número del movimiento según lo anterior y lo posterior» no se quiere significar que el tiempo se dé en el interior del alma como lo que lo constituye, sino que siendo el tiempo el número del movimiento, se encuentra en estrecha relación con aquello que lleva a cabo la numeración. Es que se entrecruzan pero no se oponen el tiempo psicológico y el tiempo cosmológico. El primero nos permite reparar en la relación *tiempo-historia* y el segundo en la relación *tiempo-mundo*. Sin embargo, en ambas perspectivas podemos sostener la realidad del tiempo cuando el alma logra distinguir dos límites o «ahoras», lo anterior y lo posterior, reconociendo que son distintos entre sí y de lo contenido entre ellos. Avancemos un poco más. Si negásemos la realidad del «después», del *futuro*, aunque efímera y conjetural, ¿cómo podríamos hablar de un «sentido de la historia»? El tiempo humano resultaría carente de proyección, neutralizado para buscar algo más allá de los «ahoras», continuos y fugaces. Pero, ¿qué hace que no nos quedemos congelados en el instante? Es que el movimiento y el tiempo son impulsados en su devenir por la atracción el fin

El movimiento constituye, por decirlo de este modo, un factor de imperfección de lo natural porque, si bien no es plenamente lo que es, sin embargo también es el tránsito para poder superar esa imperfección, al menos en cierta medida. Por esa razón, el tiempo, como «el número del movimiento según el antes y el después», es tanto lo que separa a las cosas de sí mismas como lo que permite que puedan llegar a alcanzar su plenitud.

2. Fin de la Historia: Poshistoria, Metahistoria

Poshistoria

El tiempo histórico, por lo visto, es algo contingente o posible y está cargado de indeterminación en cuanto es propio de la voluntad libre. Ahora bien, lo contingente no tiene razón de ser en sí mismo, puede ser o no ser, por lo cual ¿puede existir desde y para siempre?

² FRANCISCO GÓMEZ DE QUEVEDO VILLEGAS Y SANTIBÁÑEZ CEVALLOS (conocido como Francisco de Quevedo, fue un escritor español del Siglo de Oro), «Polymnia, Musa Segunda» en *Las Tres Musas Últimas Castellanas*, Madrid, Príncipe, 1670.

Alguien podría sostener que los «ahoras» son todos iguales, porque cómo se distinguirían. Y, por ello, el tiempo sería una cadena uniforme y, también, tendría que ser infinita, porque todo «ahora» es igualmente un «ahora» como los demás. Entonces, no sería entendible un límite absoluto: no podría haber un «ahora» final ni un «ahora» inicial.

Esta visión responde a la tesis del «fin de la historia» desarrollada en la modernidad, particular no exclusivamente, por el idealismo de Hegel y el materialismo dialéctico de Marx. En el siglo XX destaco dos propuestas: la Teología del Proceso (*Process Theology*) y, más hacia fines del siglo, Frances Fukuyama, vocero oficial del así llamado Nuevo Orden Internacional, quienes han adaptado aquella tesis a una versión posmoderna. No es mi propósito desarrollar esta tesis en sus diversas interpretaciones, sino resaltar algunas notas paradigmáticas, en cierta forma «compartidas», para ilustrar lo que he de llamar *poshistoria*. Por una parte, entienden la historia como un proceso evolutivo -«dialéctico» para algunos- a través de fases sucesivas conforme a leyes deterministas del progreso. Por otra parte, consideran que el proceso histórico, fundamentalmente dialéctico, albergaba formas primitivas de organización social y política que contenían contradicciones internas, que se hicieron evidentes con el tiempo y que llevarían a su destitución. En síntesis, la historia se convierte en metafísica como historia universal y el fin resulta inmanente a ella misma; un fin que no es reposo o parálisis sino que «se hace».

El fin de la historia en Hegel³, es la realización plena del Espíritu en el orden de la libertad, que es el Estado en el cual el Espíritu logra su cabal racionalidad. La historia es un fin universal, el último fin del mundo; no un fin privado de un espíritu subjetivo sino el fin de un Espíritu absoluto. El fin hegeliano es toda la Historia y la Historia es fin en sí misma. En Marx⁴, el fin de la historia llegaría solo con la victoria sobre la burguesía de la verdadera clase universal, el proletariado, y la realización de una utopía comunista mundial que pondría término a la lucha de clases de una vez por todas. La Teología del Proceso, cuyo principal representante es Alfred North Whitehead⁵, hace hincapié en la importancia de las ciencias en la formulación teológica y, en particular, se asocia con la tradición de la teología empírica en los Estados Unidos, siendo el cambio el principal atributo de la realidad y, en consecuencia, la Revelación, resultaría una «revelación en marcha». Además, si el proceso temporal y la

³ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

⁴ MARX, K., http://www.elsarbrdefahrenheit.net/documentos/obras/441/ficheros/Marx_Carlos_Contribucion_a_la_critica_de_la_economia_politica.pdf

⁵ *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York, Macmillan Company, 1929. Solidarios con esta teología son: Charles Hartshorne, John B. Cobb, David Ray Griffin y W.H. Vanstone. Esta propuesta teológica tiene algún parentesco con el pensamiento evolucionista de H. Bergson, C. Lloyd Morgan y P. Teilhard de Chardin.

creatividad son en última instancia reales, entonces Dios mismo debe estar en proceso en algún sentido y debe depender de las decisiones libres de las criaturas. Dios es bipolar, o tiene dos naturalezas y está íntimamente involucrado en el proceso sin fin del mundo. El fin de la historia para Fukuyama⁶ es el término de la historia ideológica (de las guerras y revoluciones sangrientas), la universalización de la democracia liberal como forma final de gobierno humano. Es la razón universal concretizada en el Estado capitalista. Resurge el pensamiento único, porque las ideologías ya no son necesarias y han sido sustituidas por la economía.

En estas propuestas del «fin de la historia» no hay un antes ni un después de la historia. La misma historia se transforma y se retroalimenta convirtiéndose en historia universal, más allá de los individuos, de las concepciones culturales o sociales y más allá de los pueblos. Es la racionalización del tiempo histórico, que condena a la humanidad a un eterno y continuo retorno. Por eso es *poshistoria*, porque la historia lleva el fin en sí misma, ya que las fases primeras de la historia contienen inexorablemente el desarrollo final de la historia que es la Historia universal.

Metahistoria

En la tesis de la «poshistoria» la historia no tiene fin o es una historia sin fin, y se sostendría no solo la eternidad de un mundo finito, sino que dicho mundo sería incausado. Pero, esto va contra la razón de *contingencia*, como bien demuestra Tomás de Aquino al exponer la tercera vía de la existencia de Dios, en la que deduce la existencia de un Ser necesario a partir de lo posible o contingente:

Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas y, consecuentemente, es posible que existan o que no existan. Empero, es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió... Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Luego, si nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Pues no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario... Por lo tanto, se ha de admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás, y a quien todos lo llaman Dios⁷.

Por ello, cabe y corresponde hablar de un «meta» tiempo y de una «meta» historia, porque «en el tiempo hay que considerar dos aspectos. *Uno*, el tiempo en sí mismo, que es sucesivo. *Otro*, el *ahora* del tiempo que es incompleto. A la eternidad se la llama *totalidad*

⁶ FUKUYAMA, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, S., *Theol*, I, q. 2, a. 3co.

simultánea para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo»⁸. Sostener que no hay un fin del tiempo es negar simultáneamente su principio. En tal caso, o bien es el tiempo cíclico de las cosmogonías o es un tiempo cósmico no humano, o no es ni uno ni otro, sino rectilíneo y sin final. En cualquiera de estos casos, el movimiento y el tiempo no tendrían un sentido que impulse y, en consecuencia, no se explicaría ni sería posible el *discurrir como tal*. Por eso, la misma naturaleza del fin temporal del ser histórico nos muestra como «racional» la posibilidad de la eternidad, de lo sobrenatural. En Tomás de Aquino y en la teología católica en general, es el tratado del fin trascendente del mundo, de las postrimerías o de la escatología.

Lo escatológico o el fin último de los tiempos, tiene un valor intrínseco porque cierra la economía divina, siendo plenitud de la vida divina y perfectiva del Cuerpo Místico de Cristo; y tiene un valor moral o social porque la rectitud del hombre viador, si bien no está en función de abrirle las puertas al más allá, es el impulso del fin plenificante lo que da sentido y articula la moralidad individual y social. Así nos exhorta el *Eclesiástico* 7, 36: «En todas tus acciones ten en cuenta tus postrimerías y jamás cometerás pecado». La misma historia es una sucesión no lineal de triunfos y fracasos, de progresos y regresiones, por lo que se ha debilitado el mito del «eterno progreso» y, a pesar de que se pueda hablar ciertamente de «una nueva época de la historia humana», no hay que esperar una nueva manifestación o revelación de Dios -como una fase más de la «dialéctica histórica»- antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, al fin de los tiempos, en la consumación final⁹.

Lo que se incluye en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, en su *Suplemento*, III, qq. 69-99, es el tratado de los *Novísimos*, estructurado y sistematizado sobre el *Comentario al L. IV de las Sentencias de Pedro Lombardo*, pero que no alcanzó a terminar en vida. La obra estaba inacabada pero el plan se conocía, pues fue adelantado en el *Prólogo* a la tercera parte de la *Suma*¹⁰, por lo que Reginaldo de Piperno le agregó treinta y un cuestiones basándose en

⁸ *Ibidem*, q. 10, a. 1 ad 5. «Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Entonces, habremos de entender la eternidad desde dos aspectos. *El primero*, referido a lo que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término*). *El segundo*, referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad». *Ibidem*, corpus.

⁹ José Ignacio SARANYANA: *Sobre el fin de los días (la escatología del mundo, según Santo Tomás)*. <https://dadun.unav.edu/bitstream>

¹⁰ «Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, salvando al pueblo de sus pecados, tal como lo anunció el ángel en Mt 1,21, nos reveló en sí mismo el camino de la verdad por el cual, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para rematar los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano. A este propósito hay que tratar: primero, del Salvador en sí mismo; segundo, de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación (q.60); tercero, del fin de la vida inmortal, al que llegamos por medio de Él cuando resucitemos».

el *Comentario*, desde la 69 a la 99. El P. Nicolai, editor en París de varias obras de Tomás, añadió (entre 1657 y 1663) dos cuestiones sacadas del mismo *Comentario*, sobre el «limbo» y el «purgatorio», que aparecen al final en el *Apéndice*. Ya en la primera parte de la *Suma*, nos adelanta Tomás el concepto de eternidad:

Se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el IV *Physic*. Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Así, pues, entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. *El primero*, referido a lo que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término*). *El segundo*, referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad¹¹.

Con las contradicciones internas que significa considerar al tiempo y a la historia sin principio ni fin por su carácter finito y contingente, arribamos a la conclusión de la tercera vía, a saber, que es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, en que la causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás y, por lo tanto, eterno. En el fondo, en la *poshistoria* se da un preconcepto que es la negación de la posibilidad de Creación y Providencia divinas.

Para Tomás, la Economía Redentora tiene tres fases: la *Redención hecha*, que es la venida de Cristo; la *Redención aplicada*, que es la obra de la Iglesia hasta el fin de los tiempos y la *Redención consumada*, que es la plenitud de la segunda venida.

El sacramento propiamente hablando se ordena a significar nuestra santificación, en la que pueden ser considerados tres aspectos: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes; y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Pues bien, todas estas cosas están significadas en los sacramentos¹².

El fin de los tiempos y el juicio final lo es tanto del hombre como del mundo. Tomás de Aquino, en el *Comentario al Evangelio de San Juan* (c. 61, 5) y refiriéndose al *Apocalipsis* nos dice que «el cielo y la tierra cesarán, porque el movimiento y, consecuentemente el tiempo, se extinguirán». La interpretación tomasiana del fin del cielo y de la tierra es deudora de la cosmología de la época, lo que nos llevaría a una serie de planteos e interrogantes. Lo importante es reparar en este punto de la problemática que esa supresión del tiempo, que remite a «noche y oscuridad», es para manifestar en todo su esplendor el nuevo brillo de la renovación de la Creación después del juicio final: «vi un cielo nuevo y una tierra nueva»

¹¹ *S, Theol*, I, q. 10, a. 1co.

¹² *Ibidem*, q. 60, a. 3co.

(*Apoc.*, XXI, 1) y, de esta forma, el hombre casi sensiblemente puede ver a Dios¹³. Así, «todos los elementos se vestirán de claridad, no todos igualmente, sino cada uno según su propio modo. Entonces, la tierra será transparente en la superficie exterior como el vidrio; el agua como el cristal; el aire como el cielo y el fuego como estrellas en el cielo»¹⁴. «Es decir que la transformación maravillosa que sufrirá el cosmos tiene como uno de sus objetivos el dar a conocer, casi sensiblemente, los atributos divinos en los efectos del Creador; de tal forma que, cuando se consume la escatología final, los hombres bienaventurados puedan reconocer a Dios racional y directamente en las cosas creadas como su Causa primera e incausada, el primer Motor inmóvil, el Ser absolutamente necesario»¹⁵.

Ahora bien, respecto del fin último del hombre, llámese realización cabal, felicidad o bienaventuranza, se han de remover algunos errores¹⁶. Uno de ellos coincidiría con los pensadores de la tesis presentada en el planteo inicial quienes, desde posturas muy divergentes, coincidían en sostener que dicho fin es intramundano, consistente en un bien inmanente, inherente al mundo. Otros, que bastaba la vida bienaventurada que el alma tiene sola después de la muerte para saciar sus deseos de felicidad. Una tercera posición –maniquea- que desprecia como malo al cuerpo porque obstaculiza la bondad espiritual del alma.

Frente a tales errores, por una parte, se ha de advertir que es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en un bien inmanente en tanto es un bien creado, finito y limitado. «Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal... Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre»¹⁷. Sin embargo, por otra parte, en lo que confluyen estas tres posiciones es en sostener la imposibilidad de la resurrección, aunque algunas se avendrían a aceptar la subsistencia del alma humana después de la vida terrena.

Para la escatología tomasiana, después del juicio final se abrirá *un cielo nuevo y una tierra nueva donde habitará un hombre nuevo*, que será el «hombre inmortal», porque quien muere o no muere es el hombre, mientras que al alma humana más bien le corresponde la «incorruptibilidad» y, por ello, en estos términos plantea Tomás la sobrevida del alma

¹³ *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 4co.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ SARANYANA, *Op. cit.*, p. 230.

¹⁶ *Supplementum*, q. 75, a. 1.

¹⁷ *S, Theol.*, I-II, q. 2, a. 8co.

después de la muerte¹⁸. Hasta aquí llega la filosofía, pues la cuestión de la inmortalidad *del hombre* excede sus límites y debe mediar la fe en la resurrección de los cuerpos. Entonces, «la claridad del alma como espiritual se recibirá en un cuerpo radiante... Y así, se conocerá por el cuerpo glorioso la gloria del alma, como en el cristal se ve el color del cuerpo contenido en el vaso»¹⁹. Si bien la resurrección en términos absolutos es milagrosa, ya que depende de la voluntad libérrima de Dios, el Aquinate, supuesta la unión sustancial cuerpo-alma y la incorruptibilidad del alma, ofrece ciertas «razones de conveniencia» que apoyan la *naturalidad del hecho*²⁰, aunque no así la naturalidad *de lo hecho*. Primero, siendo que el alma naturalmente está unida al cuerpo como forma, si subsistiera perpetuamente sin él sería contra naturaleza. Será preciso que se una a él. Lo cual es resucitar. Segundo, todo hombre tiende naturalmente a la felicidad última en la que encuentra su perfección. Pero el alma es solo una parte de la naturaleza del hombre por lo que el alma para alcanzar la felicidad, ha de volver a unirse con el cuerpo. Tercero, el actuar libre del hombre es sujeto de responsabilidad, es decir de premios y castigos que alcanzarán a todo el hombre, tanto a su alma como a su cuerpo, pero la sanción última solo vendrá en el juicio final. Es preciso concluir que el cuerpo se volverá a unir con el alma para que el hombre como unidad indivisa reciba premios o castigos.

El pensamiento tomasiano nos ratifica una vez más su equilibrio entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón, entre la gracia y la naturaleza, para ser lo que fui lo que estoy siendo y seré, en el presente desde mi pasado y con la esperanza en el futuro de mi tiempo histórico.

²¹En cuanto la esperanza mira al bien esperado, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado. Mas, en cuanto la esperanza mira a aquel por quien se nos hace posible algo, entonces el amor es causado por la esperanza, y no viceversa. Pues por el hecho de que esperamos que nos pueden venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien, y de esta manera comenzamos a amarle. Admitiendo esto, por el hecho de amar a alguien no esperamos necesariamente de él sino en cuanto creemos ser amados recíprocamente por él. Por consiguiente, el ser amados por alguien nos hace esperar en él, pero nuestro amor a él lo causa la esperanza que tenemos en él.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

¹⁸ Cfr. MARÍA C. DONADÍO MAGGI, «Justificación racional de la incorruptibilidad del alma humana», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Vaticano, Pontif. Accademia di S. Tommaso, 1991, pp. 22-36.

¹⁹ *Supplementum*, q. 85, a. 1co.

²⁰ *Ibidem*, q. 75, a. 3co.

²¹ *S, Theol*, I-II, 40, 7co.