

# Relación eternidad-tiempo

## 1. INTRODUCCION AL TEMA

«La filosofía cristiana se encuentra ante un trabajo particularmente importante y arduo: pensar más cuidadosamente las relaciones de la eternidad y del tiempo.» La frase es de J. Lacroix y está originalmente situada en el contexto de su intervención en la VI Semana de Intelectuales Católicos celebrada en París en 1953<sup>1</sup>. Al citarla aquí, como motivo introductorio, no aspiro a comprenderla en el sentido exacto y con el timbre completo pretendidos por su autor. En todo caso, tal y como suena a primera vista, sirve magníficamente de acicate para emprender una reflexión sobre un tema que, por sus posibilidades de profundización, siempre resulta nuevo, por muy antiguo que también pueda ser; un tema que la filosofía, y la teología especulativa, cristiana necesita «pensar» y repensar «más cuidadosamente».

El tema, tal como se aborda aquí, es el de la interrelación mutua entre eternidad y tiempo. Entendiendo por *eternidad* la duración del ser divino y por *tiempo* la duración del ser humano o del ser creado. Se excluyen, pues, aquí otras nociones aplicadas o secundarias de eternidad, como la que empleamos menos propiamente al hablar de la duración inmortal del ser angélico o del ser humano en el más-allá.

Tampoco se pretende aquí una previa profundización exhaustiva de las nociones propias de eternidad y tiempo. Podemos partir, sin más, de las nociones actualmente reconocidas como válidas. Respecto a la de eternidad, por ejemplo:

La eternidad de Dios, conforme a su esencia, hay que entenderla como duración del todo carente de sucesión, la cual no sólo es

---

<sup>1</sup> Cf. *Mundo moderno y noción de Dios*, Valencia 1966, p. 107.

algo que no tiene principio ni fin, sino que es presencia que siempre se posee absolutamente a sí misma, que «subsistiendo en sí misma» no conoce antes o después alguno. Por lo tanto, en este sentido, eternidad es plenitud de ser por antonomasia<sup>2</sup>.

O según la definición clásica de Boecio, recogida y explanada por Santo Tomás (I q.10, a.1):

Aeternitas est interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio.

Respecto a la noción de tiempo, puede valer la definición clásica de Aristóteles (Phys IV 11,5.12):

Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον,

Definición que quizá pueda traducirse libremente por: la peculiar medida aritmética del cambio o sucesión de todo ser mundano. El tiempo es, pues, una sucesión medible de momentos, propia del ser temporal creado.

En cuanto que dichos momentos están separados entre sí y en cuanto que el punto de partida no posee la terminación de una manera total, sino que la «concibe» en medio de su propia efectua- ción, la temporalidad es un indicio de la creaturidad<sup>3</sup>.

Hay que reconocer que estas definiciones no logran desentrañar a fondo el contenido real que pretenden connotar. Es conocido el monólogo de San Agustín sobre el tiempo (Conf XI 14,17):

Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

Y si resulta difícil explicar adecuadamente lo que es el tiempo, mucho más difícil, evidentemente, resulta explicar adecuadamente lo que es la eternidad.

En todo caso, dando por supuestamente válidas en grado su-

<sup>2</sup> K. RAHNER-H. VORGRIMLER, «Eternidad», en *Diccionario teológico*, Barcelona 1966.

<sup>3</sup> O.c.: «Tiempo».

ficiente estas nociones, lo que aquí interesa es reflexionar sobre la interrelación de sus significados o contenidos reales; es decir, sobre la interrelación de Dios y lo creado desde el punto de vista de sus respectivas «modalidades» durativas de ser.

La cuestión es importante porque interfiere en una serie amplia de problemas teológicos. El principal de todos ellos es probablemente el de la ciencia divina acerca de las acciones libres futuras del hombre; problema tan arduo que el Concilio Vaticano I (DS 3003) juzgó necesario delimitar doctrinalmente en cuanto al hecho —aunque sin descender a explicar su problemático modo— por las dudas que de la problematicidad del modo derivaban sobre la afirmación del hecho dogmático: «quia reapse multis in locis videtur dubitari etiam a theologis, utrum Deus reapse praesciat futura contingentia, id est futura libera» (Mansi 51,188C). Todavía en 1950, ochenta años después de la declaración vaticana, Pío XII se sentía obligado a salir al paso de similares dudas, convertidas ya más bien en negaciones: «Aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur» (DS 3890). Son conocidas las luchas enconadas que en torno al problema del modo se libraron entre las escuelas teológicas de los siglos XVI-XVII, sin que los esfuerzos de ambos bandos lograran alumbrar una solución satisfactoria.

Otros problemas, conectados con el anterior, tienen también que ver con el tema de la relación eternidad-tiempo: las controversias «de auxiliis» no se limitaban al problema del conocimiento divino acerca del futuro libre del hombre, sino que abocaban a una problemática más compleja y total sobre las interferencias de la omnipotencia divina y de la libertad humana, interferencias que no pueden descuidar ese tema. Las nociones teológicas de creación, conservación, concurso, libertad, providencia, predestinación..., pueden y deben ser también mejor comprendidas a partir de una mejor comprensión de la relación eternidad-tiempo. Y no sólo por una finalidad intrateológica, de mejor inteligencia de los contenidos de la fe, sino también por una finalidad apostólica, apologética, ante objeciones basadas en una errónea concepción de tales nociones teológicas; objeciones que aparecen tempranamente en el marco «europeo» de la Iglesia primitiva, en anti-cristianos de ayer como Celso (178), y que perduran en el pensamiento occidental, en anti-cristianos de hoy como Sartre; objeciones cuya suma puede quedar descrita en este dilema: «O Dios es realmente Dios, y entonces el hombre es una marioneta;

o el hombre es realmente hombre, y entonces Dios es una quimera.» El concepto de *creación* explicado por Sartre resulta ridículo a los ojos de un teólogo cristiano; pero el teólogo cristiano intuye en el transfondo de ese concepto una, al menos, pretermisión de la peculiar relación eternidad-tiempo, totalmente distinta de la que se da entre el hombre fabricante y el objeto fabricado, y descubre que esa, al menos, pretermisión falsea por completo el genuino concepto de *creación*.

Las nociones y problemas indicados se encuadran primordialmente en el tratado teológico sobre Dios. La reflexión sobre la relación eternidad-tiempo puede iluminar también —de modo más o menos directo— nociones y problemas de otros tratados teológicos, como Cristología, Antropología histórica, Escatología...; por ejemplo, la noción de preexistencia de Cristo o el problema del futuro de los difuntos planteado en 1331 por Juan XXII y dictaminado cinco años más tarde por su sucesor Benedicto XII (cf. DS 1000).

La cuestión resulta, por tanto, básica, por cuanto trasciende una buena parte de problemas teológicos. Por otra parte, hoy nos encontramos, a mi juicio, más capacitados o mejor preparados que nuestros predecesores para abordarla. Los avances de la Geometría y de la Física atómica modernas proporcionan al hombre de nuestro tiempo una especie de mayor agilidad mental en la concepción y manejo de las categorías de *espacio* y *tiempo*. Hoy por hoy resulta indemostrable que la geometría real del universo físico sea una «geometría elíptica» tetradimensional; pero no puede negarse que el conocimiento reflejo de los posibles esquemas espaciales a lo Riemann o a lo Lobatschewski libera al hombre moderno de estrecheces imaginativas a lo Euclides. Hay que reconocer que nuestro universo físico no es un estricto continuo homogéneo espacio-temporal; pero no puede negarse que el esquema conceptual de Minkowski, además de muy útil para la física moderna, habilita a nuestra mente para una visión más fecunda de la relación de los sucesos históricos. La Teoría de la Relatividad de Einstein podrá ser quizá, en parte, discutible; pero tampoco puede negarse que el tambaleo del concepto absoluto de simultaneidad, ocasionado o causado por ella, libera al hombre moderno de estrecheces imaginativas también por lo que respecta a nuestra concepción clásica de *tiempo*. Como consecuencia de todo ello puede hablarse hoy sin hipérbole de una verdadera revolución conceptual, en el sentido de un auténtico cambio de la estructura del pensamiento, mo-

tivado por el progreso científico<sup>4</sup>. Este cambio revolucionario puede afectar y, de hecho, afecta de rechazo a la mentalidad con que se aborden ciertos problemas teológico-filosóficos; en concreto, el de la relación eternidad-tiempo. Compréndase bien: no se afirma que los nuevos datos obtenidos por la Física moderna aporten nuevos elementos a tener en consideración; lo que se afirma es que la agilización mental motivada por el progreso científico puede liberar al teólogo-filósofo de dificultades y objeciones aparentemente insalvables y habilitarle mejor para una comprensión más adecuada —o menos inadecuada— de la realidad que pretende desentrañar. Para mí tengo que, por ejemplo, la dificultad en conjugar la infalibilidad divina y la libertad humana cuando se trata del conocimiento divino acerca de las futuras acciones libres del hombre y, en fin de cuentas, la dificultad sartriana en conjugar abaliedad y libertad se reducen, simplemente, a algo que yo llamaría una «ilusión cronomórfica», a una mera antinomia aparente, que una mente más agilizada y liberada de estrecheces imaginativas —de ilusiones cronomórficas— puede superar sin demasiada dificultad<sup>5</sup>. Una inteligencia menos cultivada podrá desconcertarse ante la «ruptura» de un palo introducido en el agua y, más aún, ante su automática reparación por el mero hecho de sacarlo del agua. Cuando se conocen las leyes de la refracción, resulta sencillo explicar el fenómeno como una «ilusión óptica». A una mente menos versada en matemáticas se le puede «demostrar» que cuatro es igual a cinco. Cuando se conoce la falacia introducida mediante la simplificación de un factor común nulo, aparece en evidencia la «ilusión matemática».

## 2. UN PASAJE DE SANTO TOMAS: SU MARCO

Después de la introducción precedente puede resultar extraño volver la vista a un texto del siglo XIII. Pero es que, acerca de la cuestión de que se trata, existe un pasaje de Santo Tomás al que conviene prestar atención, comentario y desarrollo. Una relec-

---

<sup>4</sup> Cf. W. HEISENBERG, *Más allá de la Física* (BAC 370), Madrid 1974 (especialmente, pp. 221-232: Los cambios en la estructura del pensamiento causados por el progreso de la Ciencia).

<sup>5</sup> No abordaré en estas páginas este problema concreto. Me contento con estudiar, por ahora, la relación eternidad-tiempo, base fundamental, a mi juicio, para enfocar adecuadamente su planteamiento y lograr una solución satisfactoria.

tura de ese pasaje con mentalidad moderna puede ser muy fructuosa. No hay duda de que el genio de Aquino, aun sin los instrumentos científicos modernos, penetró muy lejos y muy hondo en multitud de temas teológico-filosóficos. Por algo se ganó el sobrenombre de Doctor Angélico. El pasaje aludido se encuentra en el capítulo 66 del Libro I de la *Summa contra Gentiles* (CG) y reza así<sup>6</sup>:

- (a) *Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur.*
- (b) *Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui (huius enim similitudinem habet instans temporis); sed eius indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexistit. Nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum esse aeterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas.*
- (c) *Cuius exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit. Centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet.*
- (d) *Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet.*
- (e) *Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum, quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.*

CG comienza con un proemio o introducción (I 1-9), al final de la cual se indica la división de toda la obra en tres partes o «libros», en los que el autor promete tratar:

- I. «de his, quae Deo, secundum seipsum, conveniunt»;

---

<sup>6</sup> Por razones metodológicas, a fin de facilitar el comentario posterior, me aventuro a fragmentar por mi cuenta el pasaje integral, dividiéndolo en cinco párrafos o apartados.

- II. «de processu creaturarum ab ipso»;
- III. «de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem».

Sin embargo, antes de iniciar propiamente la primera parte, Santo Tomás antepone aún dos preámbulos: una reflexión previa, «quasi totius operis necessarium fundamentum»: «consideratio qua demonstratur Deum esse» (10-13); y un prenotando sobre las posibilidades o modalidades de nuestro acceso noético a Dios (14). Una vez entrado ya en materia, atiende en primer lugar a la eternidad de Dios (15).

Sorprende la elección de esta faceta divina como prioritaria en el tratado. En la *Summa Theologica* (ST) no aparece hasta I q.10, después de la simplicidad, la omniperfección, la bondad, la infinitud, la omnipresencia y la inmutabilidad divinas; y como una consecuencia de esta última (cf. I q.9, pr.). CG no trata expresa y separadamente de la inmutabilidad, cuya consideración va englobada en la reflexión previa demostrativa de la existencia de Dios, que precede casi inmediatamente a la especulación sobre la eternidad. La conexión tomista de ambas facetas divinas podría explicar, sin necesidad de acudir a otras razones, la prioridad que en CG se da a la eternidad, supuesta la decisión de no volver sobre el tema de la inmutabilidad, tratado ya en la previa reflexión fundamental. Con todo, deja abierto el camino a una sospecha: ¿no será que la finura de penetración de Tomás le llevó a subrayar prioritariamente una faceta divina metodológicamente importante cuando se trata de dialogar con la filosofía increyente?

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que CG I 14, intitulado «Quod Deus est aeternus», se reduce a probar la eternidad de Dios, entendida como peculiar duración contradistinta de la duración temporal propia del ser creado por su carencia de principio, fin y sucesión; y a confirmarla brevemente mediante la cita de dos textos del salmo 101(102). En este breve capítulo no se alude para nada —ni había motivo para ello— a la relación eternidad-tiempo; una cosa es la comparación en orden a la mejor comprensión de las nociones, otra es la relación misma entre los significados de ambas nociones. Esta cuestión —con y en el pasaje citado— aparece más adelante, una vez concluidas las consideraciones sobre la simplicidad (16-20), la esencia (21-27), la omniperfección (28-36), la bondad (37-41), la unidad (42) y la infinitud (43) de Dios: en el contexto de las cuestiones relativas a la ciencia de Dios (44-71).

En el marco de este último apartado, Santo Tomás prueba en

primer lugar que Dios es un Ser inteligente y que su perfectísimo conocimiento abarca y penetra toda realidad (44-49); estudia luego las cualidades de ese perfectísimo conocimiento, contraponiéndolas con las imperfecciones del conocimiento humano (50-62); y, por fin, para salir al paso de quienes pretenden «a Deo subtrahere cognitionem singularium» (63), expone detalladamente cómo Dios conoce particularmente (cf. 64):

- «singularia» (65),
- «ea quae non sunt in actu» (66),
- «contingentia futura, infallibili cognitione» (67),
- «motus voluntatis» (68),
- «infinita» (69),
- «quaelibet vilia et minima in entibus» (70),
- «mala et privationes quaslibet vel defectus» (71).

ST, en I q.14, recoge en sendos artículos cinco de esos siete capítulos —prescindiendo del cuarto y del sexto—, aunque presentándolos en diferente orden. Concretamente CG I 66 corresponde a I q.14, a.9

Este capítulo 66 de CG I, intitulado «Quod Deus cognoscit ea quae non sunt» y para cuya prueba se aducen seis argumentos, es el contexto inmediato del pasaje citado, aducido como sexto argumento. Es de notar, y Santo Tomás lo nota expresamente en sus dos obras, que los no-entes pueden agruparse en dos clases: los no-entes que ni son ni fueron ni serán y los no-entes que no son actualmente pero han sido o serán; correlativamente, el conocimiento divino de los no-entes es diverso: los primeros son conocidos, según Santo Tomás, «scientia simplicis intelligentia», los segundos «scientia visionis». Aunque los argumentos de CG I 66 se presentan sin distinción de campos —distinción que solamente se establece al final del capítulo—, es obvio que el pasaje citado se refiere exclusivamente al conocimiento divino del segundo grupo de no-entes, los no existentes actualmente, pero existentes en algún tiempo distinto —anterior o posterior— del actual.

La consideración del marco general y del contexto inmediato del pasaje en cuestión da pie a una conclusión: Santo Tomás no se plantea el problema de la relación eternidad-tiempo exprofeso, delimitadamente en cuanto tal; lo encara como de pasada, en un marco en el que indudablemente, eso sí, juega un papel transcendente. Y, al parecer, sólo lo hace en esta obra y en este momento. No conozco pasaje paralelo alguno en el que lo aborde, ni primordial ni secundariamente, al menos con la precisión, claridad y de-

talle con que aquí lo aborda. Hay que reconocer, de todas maneras, que las alusiones insinuadas en otros puntos de sus obras, sobre todo aclaradas a la luz de este pasaje, confirman que veía muy claro en esta cuestión. Como ejemplo de alusión, baste citar el pasaje paralelo de I q. 14, a. 9, c:

Cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter.

Por otra parte, el examen comparado de los seis argumentos de CG I 66 da pie a una afirmación ponderativa. Sin duda, los seis tienen su peso, y se complementan mutuamente. El primero, segundo, cuarto y en parte el quinto son más antropológicos o, si se prefiere, más antropomórficos; y también más negativos, en el sentido de que, con formulaciones diversas pero paralelas, abocan a conclusiones tales como «nihil igitur prohibet quin ea etiam, quae nondum sunt, cognoscat Deus». El tercero y el sexto son más teológicos —no por metodología, sino por más peculiarmente acomodados al ser divino— y por ello más hondos, más penetrantes; y también más positivos, por contraste con los restantes. El segundo podría incluso ser inculpado de ocasión antropomorficista de peligro para lectores menos avezados o menos teológicamente preparados; su comparación con un texto de Sartre ilumina lo que insinúa<sup>7</sup>.

El tercer argumento, basado en el «medio» del conocimiento divino —como en parte el quinto—, es ciertamente más extenso

<sup>7</sup> El texto sartriano forma parte de la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, y reza así: «Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátase de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino.» De esta concepción del Dios Creador deduce Sartre —más claramente aún en *L'être et le néant*— que el correlativo concepto cristiano del hombre aparece manchado con una «pasividad» intolerable y, en definitiva, que el concepto cristiano de Dios es contradictorio. Cf. C. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid 1961 (II 1,3,2: Los tres motivos del ateísmo de Sartre); P. KEMP, *Le concept de Dieu chez Sartre*: RHPPhR 47 (1967) 327-337.

que el sexto, por cuanto éste se reduce al conocimiento del segundo grupo de no-entes, mientras que aquél se extiende a los dos grupos de no-entes. Pero si el sexto pierde en extensión, comparado con el tercero, me atrevo a afirmar que le gana en profundidad; nuestro pasaje en cuestión resulta el más hondo de los seis argumentos: penetra, matiza y explica incluso la cuestión del «medio» del conocimiento divino de toda realidad, que, sin su luz, podría resultar mal entendida, como lo ha sido a veces, a mi juicio, en la pasada historia de la teología.

### 3. ESTUDIO GLOBAL DEL PASAJE

Las dos primeras palabras y el párrafo final (*e*) enmarcan claramente el pasaje en su contexto inmediato. Se trata aquí del «intelligere Dei» y más en concreto del conocimiento divino de la realidad temporal, de todos y cada uno de los sucesos que forman parte de esa realidad, con atención primordial a los no-actuales, por pasados o futuros, según el ahora vital del hombre que se plantea este problema. La conclusión final será «quod eorum, quae secundum decursum temporis, nondum sunt —podría añadirse a modo de complemento: vel iam non sunt—, Deus notitiam habet». Más aún: la conclusión final señala no sólo el hecho, sino también el modo: Dios conoce toda esa realidad temporal y cada uno de los sucesos que la constituyen, es decir «quidquid per totum decursum temporis agitur», de una manera análoga a la de nuestro conocimiento presencial, a la del conocimiento que cada hombre tiene de la realidad presente en su ahora vital: Dios «intuetur quasi praesens» todo suceso pasado, presente o futuro para nosotros. Es la misma conclusión a la que, en expresión más condensada —y menos previamente desarrollada—, llega I q. 14, a. 9.

Para abocar a esta conclusión Santo Tomás pasa primeramente del aspecto noético al aspecto óntico, del «intelligere» al «esse» (cf. a); puede hacerlo sin mayor detenimiento por cuanto ha probado ya anteriormente la identidad en Dios del entender y el ser, «quod intelligere Dei est sua essentia» (45). Y en esa identidad, que es a la vez «esse» e «intelligere», se fija en su estilo durativo, en su modo de duración, que no es temporal como la del ser creado, sino eterna; también ha dejado constancia anterior «quod Deus omnia simul intelligit» (55), puesto que «intelligere Dei», lo mismo que «ipsum suum esse», es eterno y por ende «nec consideratio Dei habet prius et posterius».

Planteado así el argumento, Santo Tomás no tiene sino que contemplar la relación *conocimiento divino-realidades temporales* («intelligere Dei»-«quidquid per totum temporis decursum agitur») a la luz de la relación *esse aeternum-esse temporale* o, en forma más abstracta, a la luz de la relación *eternidad-tiempo*. Para ello recuerda brevemente las nociones de *eternidad* y *tiempo* (cf. a). El «esse-intelligere» de Dios, por eterno, carece de principio, fin y sucesión: «successionem non habet», «est totum simul, semper manens»; el «esse» creado —objeto del conocimiento divino—, por temporal, tiene principio, fin y sucesión: «successione prioris et posterioris extenditur».

Santo Tomás no pretende aquí profundizar o matizar las nociones de eternidad y tiempo; le bastan para su actual propósito las definiciones y conceptos adquiridos y aceptados en su ambiente cultural como suficientemente válidos. A la luz que brota de su posterior profundización de la relación de los significados de ambas nociones, podría intentarse una mayor matización de los términos utilizados en la descripción del concepto de eternidad. Las expresiones «totum simul» y «semper manens» —por los términos subrayados— implican aún cierto cronomorfismo o antropomorfismo cronomórfico no exento de cierto peligro de malentendidos, incluso cuando se los contempla conjugados en un solo concepto.

La *simultaneidad* total o totalidad simultánea del ser divino no puede concebirse a la manera de una mera condensación, por muy sumamente concentrada que se conciba, de una multitud de momentos distintos. De ahí que no acabe de convencer la concepción bergsoniana de la eternidad como «une durée plus concentrée», ni siquiera como «la limite» de «une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus». Aunque haya quien opine que esta concepción se entronca mejor que la concepción helénica con la mentalidad hebrea y bíblica, y hasta trate de confirmar su visión con la cita de Ps 90,4: «Pour Dieu, mille ans sont comme un jour»<sup>8</sup>. Por supuesto, en un tema de contenido tan trascendental —en cuanto trascendente a toda inteligencia creada— ninguna concepción puede arrogarse validez total y definitiva. No hay inconveniente en admitir la concepción bergsoniana como una más, con elementos posiblemente lúcidos. En conjunto, sin embargo, no parece ofrecer las ventajas de la concepción tomista; y sí el peligro de una limitación por lo que se refiere a la relación de

<sup>8</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque* (Lectio divina 12), París 31962 (I 3: Le temps et l'éternité).

la eternidad con nuestro futuro<sup>9</sup>. En todo caso, ante cualquier concepción humana de lo divino hay que seguir recordando el epifonema del IV Concilio de Letrán: «inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806). Ello vale también para nuestro concepto de simultaneidad, aun después de la transformación que en él pueda ocasionar la Teoría de la Relatividad. En cuanto a la cita bíblica, Santo Tomás, a pesar de su formación «occidental» y de su quizá menor «inculturación» semítica, parece más acertado al reproducir esta interpretación origeniana de Ps 90,4: «Totum tempus mundi comparatum ad aeternitatem nihil est, sicut unum momentum»<sup>10</sup>.

También el término *semper* debe ser empleado con cuidado al hablar de la eternidad divina. Propiamente es un concepto temporal, válido primariamente para significar la indeterminación de un tiempo indefinido, ilimitado, carente práctica o aun teóricamente de principio y de fin; pero algo entrañado de sucesividad. De ahí que también respecto de él haya que tener presente la analogía.

Las dos expresiones, conjugadas, ofrecen el acierto de subrayar la carencia de sucesión (*totum simul*), principio y fin (*semper manens*), propia del concepto de eternidad. Pero ofrecen también el peligro de concebir la eternidad de un modo tan negativo, que la noción tiende a desvanecerse en el vacío. Es preciso, a la vez, un esfuerzo metafísico para concebir, a través de esas expresiones, la infinita riqueza positiva de la realidad eterna. Y utilizar todo significativo humano de ese significado infinitamente rico con una sordina consciente.

Una vez presentadas las nociones, Santo Tomás entra de lleno en el cuerpo de su argumentación, basada en el desentrañamiento de la relación óptica eternidad-tiempo. Y lo hace como en tres fases (*b*, *c*, *d*).

En la primera fase (*b*) explana la relación en forma especulativa, con terminología más bien teórica, aunque ya con mentalidad espacial. Compara la eternidad con un punto indivisible, independiente, autónomo; y el tiempo con un continuo compuesto de

<sup>9</sup> Cf. *l.c.*: «Chez Bergson au contraire, l'avenir n'est pas inclus dans l'éternité, pour la bonne raison qu'il n'existe d'aucune manière, fût-ce à l'état de pur possible. Il es à créer. Les portes de l'avenir sont grandes ouvertes.» El genuino concepto de *creación* sufre con esta concepción, que no parece acabar de liberarse de la ilusión cronomorficista.

<sup>10</sup> *In Mattheum* 26,7, comentando Mt 26,64. Es lástima que Sto. Tomás no pudiera concluir su *Expositio in Psalmos Davidis*, sin llegar más que hasta Ps 52.

puntos indivisibles pero conexos, eslabonados. Y compara la relación eternidad-tiempo con la relación espacial entre tal punto y tal continuo. En esta fase parece contemplar la relación más bien desde el lado del punto-eternidad; el punto-eternidad constituye gramaticalmente el sujeto de las frases. Ya al final de esta fase insinúa o adelanta la primera conclusión: presencialidad óptica del ser eterno respecto de todo suceso temporal.

La segunda fase (c) no es sino una declaración más concreta y explícita del término de la comparación elegida. De una terminología ya espacial, aunque todavía de tinte más especulativo, pasa a una ejemplificación expresamente intuitiva y geométrica. Por supuesto, Santo Tomás es y se manifiesta consciente de la limitación que conlleva toda comparación de lo divino con lo creado e incluso toda comparación de una relación entre lo divino y lo creado con una relación entre dos realidades creadas; y destaca su conciencia mediante ese *utcumque*, que aquí podría traducirse por «de algún modo», «en cierto sentido», y asimilarse imaginativamente a esa pieza musical llamada sordina<sup>11</sup>. Aun cuando se trate de un ejemplo y aunque haya que tomarlo con la discreción insinuada con ese *utcumque*, no cabe duda de que esa analogía espacial y geométrica deviene importante en la estructura mental del argumento: en realidad, impregna densamente y encauza determinadamente el pensamiento de Tomás en todo este cuerpo argumental.

La tercera fase (d) presenta ya taxativamente la primera conclusión, volviendo de la comparación geométrica —insinuada en (b) y explicitada en (c)— a la realidad contemplada, la relación óptica eternidad-tiempo. Cualquier suceso temporal coexiste con el ser eterno, aunque paradójicamente no coexista con sucesos temporales de otros tiempos pasados o futuros; y coexiste con la totalidad «simultánea», en cuanto no-sucesiva, del ser eterno. Esta conclusión, ya adelantada en la primera fase (b), es aquí ratificada y completada, contemplada más bien desde el lado del tiempo.

De la primera conclusión, relativa a la relación óptica eternidad-tiempo —que implica peculiar coexistencia o presencialidad ontológica—, el paso a la peculiar presencialidad noética es casi

<sup>11</sup> Los traductores tienden a expresar este matiz con fórmulas diversas. Así, por ejemplo, J. M. PLA traduce la primera frase de (c) por: «El círculo puede servir de ejemplo» (*Suma contra los Gentiles* [BAC 94], Madrid 1952); y J. MOURoux por: «On peut trouver de ceci un exemple dans le cercle» (*Le mystère du temps* [Théologie 50], Aubier 1962, cap. II, nota 35).

obvio. La segunda conclusión (e), relativa ya a este aspecto noético —pretendido aquí con intencionalidad primaria por Santo Tomás por el contexto inmediato del pasaje—, se desprende de la primera como fruto maduro.

Pero a nosotros nos interesa ahora detenernos en la consideración de la relación óntica, objeto de estudio en estas páginas, prescindiendo por el momento de la consideración de la relación noética. Para tratar de valorar, profundizar y desarrollar el pensamiento tomista a este respecto, conviene que intentemos adentrarnos en él a partir del ejemplo geométrico que le sirve de apoyo imaginativo.

#### 4. COMENTARIO DE LA ANALOGIA GEOMETRICA

Vaya por delante el reconocimiento de que esta especulación teológico-filosófica originada en Santo Tomás no entronca fácilmente con la mentalidad bíblica. «La noción bíblica del tiempo no llega en ningún momento al nivel de la abstracción»<sup>12</sup>. Mucho menos la noción bíblica de eternidad. En consecuencia, no podemos pretender descubrir en los escritos bíblicos una comparación antitética de ambas nociones; y, menos aún, una especulación sobre su relación. El germen original de esta problemática hay que situarlo en el encuentro del pensamiento cristiano bíblico con la filosofía helénica. «Platón nos enseñó a oponer el tiempo a la eternidad. Esta antítesis es ajena al pensamiento bíblico en la medida en que se apoya en una concepción filosófica de ambos»<sup>13</sup>. Sin embargo, me atrevo a afirmar que ese germen original, ya cultivado en parte por los Santos Padres de la Iglesia mediterránea de los primeros siglos, es capaz aún de mayores desarrollos con la ayuda de la ciencia natural —geometría y física, especialmente— moderna, florecida precisamente en el campo del pensamiento europeo abonado por la filosofía grecolatina; hasta lograr un enraizamiento más profundo en estratos bíblicos insospechados por la misma filosofía grecolatina y unos frutos muy aprovechables en la síntesis teológica del pensamiento cristiano.

Vaya también por delante la reiterada profesión de no dar al ejemplo geométrico una validez absoluta y excluyente de otros

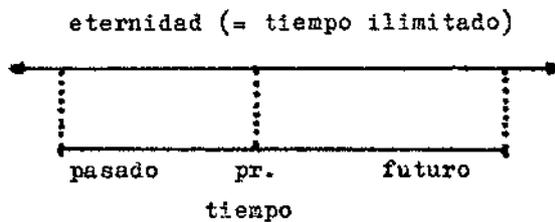
<sup>12</sup> E. TROCHÉ, *Tiempo*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulario bíblico*, Madrid 1968.

<sup>13</sup> *L.c.*

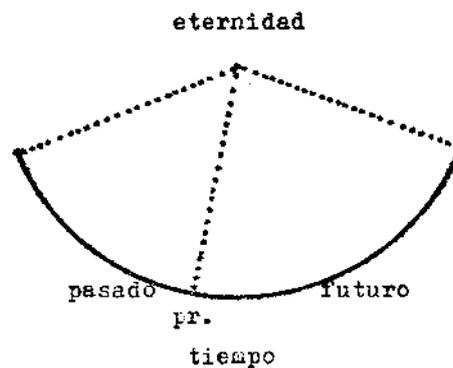
posibles puntos de arranque, imaginativos o estrictamente conceptuales o metafísicos. Reconozco, con Boman, que la representación *espacial* del tiempo es más europea que semita<sup>14</sup>; lo mismo, *a fortiori*, puede decirse de la representación espacial de la eternidad y de la representación espacial de la relación eternidad-tiempo. Su valor, en todo caso, avalado por la autoridad del Doctor Angélico, es al menos muy aceptable.

Eso sí, una vez admitida la representación espacial como aceptable punto de arranque e hipótesis de trabajo, hay que reconocer el acierto de Tomás al sustituir la representación vulgar *rectilínea* por una representación *circular*. Para mayor esclarecimiento intuitivo conviene contemplar gráficamente ambas representaciones:

Esquema rectilíneo



Esquema circular



El esquema rectilíneo representa indudablemente bien la carencia de principio y fin, propias del concepto de eternidad, pero no la carencia de sucesión; y, en consecuencia, impele a forjar una idea de eternidad equivalente a la de tiempo ilimitado. De ahí que la relación eternidad-tiempo sea concebida como la relación de dos duraciones paralelas, en las que pueden señalarse siempre puntos simultáneos. Dado que la eternidad sobrepasa al tiempo en ambas direcciones —pasado y futuro—, se explica perfectamente que todo momento temporal coexista con la eternidad; pero no con la eternidad toda (*aeterno toti*), sino con una parte o momento de la eternidad. Dios es imaginado así como un Ser que existe ya *antes* de la creación del mundo, que acompaña al

<sup>14</sup> Cf. T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1959 (III: Zeit und Raum).

mundo y al hombre en su vagar por la historia, y que seguirá existiendo aun *después* de una posible extinción de todo lo creado. Una concepción tal es demasiado imperfecta. Con razón ha podido escribirse: «Imaginer l'éternité de Dieu comme une immortalité, c'est-à-dire comme un temps indéfiniment prolongé dans le passé et dans le futur, est l'anthropomorphisme le plus lourd. Plus d'un problème insoluble est né de cette perspective décevante»<sup>15</sup>.

No puede negarse que la misma expresión literal de los escritos bíblicos dan pie a semejante concepción imaginativa de la eternidad divina. Baste recordar, por ejemplo, la perícopa veterotestamentaria sobre la Sabiduría de Dios (Prov 8,22-31), presentada como existente ya con *anterioridad* a la creación del mundo. Y la formulación de Ps 90,2 —que precede casi de inmediato al ya citado Ps 90,4— sobre la existencia de Dios *anterior* —y *posterior*— a toda creación:

Antes que naciesen los montes  
o fuera engendrado el orbe de la tierra,  
desde siempre y por siempre tú eres Dios.

El iterado *siempre* del último hemistiquio traduce el término hebreo *'ôlam*, que propiamente «designa una duración que rebasa la medida humana»<sup>16</sup> y que por ello se juzga a veces equivalente a *eterno* —como en el nombre divino de *'El-'ôlam* (Gen 21,33), Dios eterno, equivalente más bien al apelativo metafórico arameo de *Anciano* (Dan 7,9.13.22)—, aunque ciertamente no lo es según el concepto teológico moderno de eternidad; los prefijos preposicionales *min-* (de, desde) y *'ad-* (a, hasta) prestan claramente al giro el sentido de ilimitación en ambas direcciones temporales.

El Cuarto Evangelio pone también en boca de Jesús varias afirmaciones imbuidas de esta misma mentalidad bíblica. El Hijo de Dios se presenta en ellas como existente *antes* del nacimiento de Abraham (Jn 8,58) y «*antes* de la fundación del mundo» (Jn 17,5.24).

La Teología bíblica ha reflexionado sobre los antropomorfismos bíblicos, sobre sus ventajas e inconvenientes y sobre la necesidad de penetrar en su hondura nuclear sin embarrancar en la

<sup>15</sup> J. MONCHANIN, *Le temps selon l'hindouisme et le christianisme*, Dieu Vivant 14,111-120. El párrafo continúa aludiendo, como el contexto del pasaje tomista, al tema del conocimiento divino: «Dieu ne prévoit, Il voit, contemporain qu'Il est en son éternité de tous les temps.»

<sup>16</sup> M. JOIN-LAMBERT y P. GRELOT, *Tiempo*, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967.

corteza de la expresión literal<sup>17</sup>. Pero tal vez no ha aplicado todavía suficientemente tal hermenéutica a este tipo concreto de antropomorfismo temporal o cronomorfismo, propio también de la mentalidad imaginativa hebrea y hasta de la mentalidad imaginativa popular moderna.

Sin menospreciar los valores de la expresión bíblica, es necesario estar alerta para no caer en la «perspective décevante» denunciada por Monchanin. Fruto de semejante alucinación es el planteamiento de cuestiones como éstas: ¿Pudo ser creado el mundo *antes* o *después* de cuando fue creado? ¿Por qué fue creado el mundo precisamente *en aquel momento*?: «problemas dislocados de base griega, de sistematización árabe y de reproducción escolástica», al decir de Amor Ruibal<sup>18</sup>; y también la inclinación espontánea a interpretar la expresión *ab aeterno* como «desde siempre», «desde hace un número infinito de siglos», con una óptica por lo menos inadecuada.

Santo Tomás no cae, ciertamente, en la trampa de «cette perspective décevante». Y su intuición imaginativa de la representación circular le ayuda a expresar una concepción más perfecta de la relación eternidad-tiempo. El centro de la circunferencia le sirve de símbolo de la eternidad por la inextensión espacial del punto, significativa de la no-sucesividad de la eternidad. La circunferencia le sirve de símbolo del tiempo por la continuidad espacial de toda línea, significativa de la sucesividad del tiempo. La inextensión del centro, en cuanto punto aislado e independiente, no eslabonado con otros puntos en una línea, le sirve para significar la carencia de principio y fin, propia de la eternidad. La posible limitación o segmentación de la línea circular en un arco de circunferencia le posibilita la significación de la no indefinitud sempiterna —al menos *a parte ante*— del tiempo. Ciertamente, se siente obligado a advertir del peligro de concebir unívocamente la inextensión de la eternidad y la inextensión de un instante temporal (*instans temporis*), parte indivisible del continuo temporal; con ello abre camino a la consideración analógica de tiempo y eternidad. De ahí su interés en recalcar la diferencia entre el punto-centro, «quod *extra* continuum est», y cualquier punto de la circunferencia, «quod terminus continui est»; y la aclaración de que,

---

<sup>17</sup> Cf., por ejemplo, P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969 (I 1,3: Los antropomorfismos).

<sup>18</sup> A. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid-Barcelona, s/a. (núms. 492-497).

«cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino *extra* motum est, nihil temporis est» (b).

Supuestos estos simbolismos de ambos conceptos, puede pasar serenamente al simbolismo consecuente de su mutua interrelación. Los puntos del continuo lineal, precisamente por la sucesividad del mismo —por su «ordo situs»—, no son todos inmediatos entre sí, no coexisten: «punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul» (c)<sup>19</sup>. Lo mismo ocurre con los sucesivos momentos o instantes temporales, concebidos como partes de un solo continuo temporal cósmico: no pueden ser simultáneos<sup>20</sup>. Cada uno de nuestros «ahora» vitales «non adest» sino a los «ahora» de nuestros compañeros de camino por la historia; no, ciertamente, a «ahora» alguno pasado o futuro, propio o ajeno. En cambio, el punto-centro posee una particularidad a este respecto: coequidista de todos y cada uno de los puntos de la circunferencia: «centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem haber» (c). Esta coequidistancia o «directe oppositio» del centro a todos y cada uno de los puntos de la circunferencia simboliza, para Tomás, la equicoexistencia de la eternidad respecto a todo momento temporal, pasado, presente o futuro para nosotros. Ciertamente, la comparación no resulta tan perfecta como para mostrar intuitivamente la inmediatez de la eternidad a cada momento temporal; en el plano, que cobija al círculo, el punto-centro dista espacialmente de todos y cada uno de los puntos de la circunferencia. Por eso Tomás no puede emplear propiamente en el ejemplo el verbo *coexistit* y emplea con más propiedad el giro *directe oppositionem habet* (c), como corrigiendo su frase precedente: «proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum..., euis indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato *coexistit*» (b). Pero, aun así, juzga que esa «directe oppositio» o coequidistancia «ad quodlibet punctum in circumferentia signatum» posee suficiente significatividad para declarar lo que pretende.

El ejemplo, por tanto, esclarece de algún modo la realidad de

<sup>19</sup> El último vocablo, *simul*, parece un toque de atención para recordarnos que la comparación espacial visa a un problema *cronológico*.

<sup>20</sup> La simultaneidad sólo se da —dicho sea con permiso de la Teoría de la Relatividad— entre momentos de dos tiempos parciales, no entre momentos sucesivos de un solo continuo temporal cósmico o entre momentos sucesivos de un mismo tiempo parcial.

la relación óptica eternidad-tiempo. De un modo similar al intuitivo imaginativa y geoméricamente, cualquier momento temporal, aun cuando para nosotros sea realmente pasado o futuro, coexiste con la eternidad, con el Ser Eterno: «quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno..., etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum» (*d*). Y coexiste con la totalidad de lo eterno, no sucesiva, «cum esse aeterni nunquam deficiat» (*b*) y sea «totum simul» (*a*): «aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet» (*d*). Tal coexistencia de eternidad y tiempo implica presencia del ser creado ante el Ser divino, y viceversa: «cui-libet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas» (*b*); o más bien una presencia *análoga* a la presencia existente entre seres creados: «quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem» (*d*). Santo Tomás afina su formulación con ese *quasi*. Pero no para empobrecer la presencia divino-humana, sino para subrayar la analogía. Conviene advertirlo para no caer en la tentación de juzgar que ese *quasi* mengua la sustantividad presencial de lo creado ante Dios y ante sus ojos.

La quasi-presencia óptica es la condición de posibilidad y el fundamento real de la quasi-presencia noética de los seres creados ante Dios, Ser Eterno Inteligente. Repetido con palabras de I q. 14, a. 9: «praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter». Santo Tomás no sentirá, en consecuencia, dificultad alguna en demostrar a renglón seguido (CG I 67) «quod Deus cognoscit singularia contingentia futura», «quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt»<sup>21</sup>, en perfecta consonancia con la doctrina vaticana: «*Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius* (Hebr 4,13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt» (DS 3003).

## 5. DESARROLLO DE LA INTUICION TOMISTA

Como queda ya indicado anteriormente, el pasaje de Santo Tomás merece no sólo comentario, sino también desarrollo. Es

<sup>21</sup> Aunque haya que confesar que ese *habuit*, en pasado, disuena un tanto en el conjunto de su formulación.

susceptible de profundización y de prolongación, incluso en variadas líneas de ramificación.

Una de estas líneas de prolongación se refiere a una mayor concreción o determinación de la relación eternidad-tiempo. Santo Tomás enfoca su teoría, en el pasaje, a lo que pudiéramos denominar la estructura formal de esa relación. Pero su comparación espacial y la especulación que la acompaña dan pie a una reflexión posterior sobre la determinación más concreta de la relación, cuando se enfrenta, por ejemplo, con planteamientos como éste: ¿qué fue *antes*, la eternidad o el tiempo?; o con afirmaciones como ésta: la eternidad precede al tiempo.

Una afirmación de este estilo vela y revela, a la vez, una verdad. No puede negarse una *prioridad* de la eternidad respecto al tiempo, o más bien del Ser Eterno, Dios, con respecto al ser temporal, la creación. Pero sería erróneo concebir esa prioridad en un sentido cronológico. El *antes* y el *después* son, gramaticalmente, adverbios de tiempo y lugar, connotan respectivamente prioridad y posterioridad de tiempo o lugar, son determinaciones, medidas temporales o locales. Ateniéndonos a la representación gráfica, diríamos que sólo pueden hallarse en la «horizontalidad», en el arco de circunferencia. En la relación «vertical» eternidad-tiempo se da ciertamente una prioridad de la eternidad respecto al tiempo y una consecuente posterioridad del tiempo respecto a la eternidad. Pero no se trata, ni puede tratarse, de prioridad-posterioridad cronológica. Repito: tales categorías cronológicas sólo caben «dentro» de la «horizontalidad» temporal. Concebir la relación eternidad-tiempo mediante tales categorías no es sino un cronomorfismo, que hay que superar. La prioridad eternidad-tiempo no es temporal, sino de otro orden, llamémosla *creal*. Decir que Dios existe «antes» de la creación del mundo significa únicamente que Dios es creador e independiente del mundo. Y decir que el mundo existe «después» de Dios significa únicamente que el mundo es creado, que depende o proviene de Dios. La «anterioridad» de Dios con respecto al mundo no es otra cosa que su aseidad y «creatoridad»; la «posterioridad» del mundo con respecto a Dios no es otra cosa que su abaliedad y «creatidad»; y la coexistencia de ambas duraciones —la eterna divina y la temporal mundana— o quasi-presencia de Dios y el Cosmos no es otra cosa que su interrelación «creal». Esta determinación de la relación eternidad-tiempo avala y confirma de nuevo el toque de atención a la analogía: hay que tener mucho cuidado para no confundir nuestra presencia es-

pacio-temporal con la quasi-presencia de Dios y el Cosmos; lo mismo que para no confundir el «siempre» sempiterno de un tiempo ilimitado con el «siempre» eterno de Dios; lo mismo que para no confundir el «nunc fluens» temporal con el «nunc stans» eterno. Aunque el uso de una terminología común nos inclinen inconscientemente a la univocidad y, a través de ella, a una serie de ilusiones cronomórficas.

Esto supuesto, no parece inconveniente imaginar metafóricamente la relación eternidad-tiempo como un concreto «flujo» creador, mediante el que Dios pone en existencia la serie finita de la realidad creada a lo largo del tiempo. Pero como un «flujo» único, «simultáneo», si no se olvida la analogía con que hay que matizar este término. Aunque una concepción imaginativa de este estilo pueda provocar el peligro de concebir el *futuro* como *ya* existente *desde siempre*; sería otra falsa ilusión cronomórfica más. Tal «flujo» es, al mismo tiempo, potencia divina independiente y libre, y causa de todo lo creado y de su consiguiente abaliedad<sup>22</sup>; y no hay por qué concebirlo como proveniente precisivamente de la «voluntad» divina en cuanto contradistinta de la «inteligencia» divina, sino como una «realización» de la simplicísima omniperefección de Dios, «quien, juntamente con su mismo entender, realiza lo que quiere y, juntamente con su mismo querer, idea lo que quiere; ideando lo que quiere y queriendo entonces lo que idea; siendo como es todo El idea, todo voluntad, todo entendimiento, todo luz, todo olfato, todo oído, todo fuente de todos los bienes» (San Ireneo, Adv.haer I 12,2; cf. II 13,3 y 28,5).

De esta primera línea de desarrollo de la intuición tomista se deduce un corolario relativo a la interpretación de la expresión *ab aeterno*. Propiamente, la expresión connota, o debe connotar, que lo creado-temporal proviene del Ser Eterno, «situado en» la eternidad, «fuera» del tiempo, «extra motum» y «extra tempus». Mejor sería concebirlo gramaticalmente como un ablativo agente y no como un ablativo adverbial de lugar o tiempo. En este enfoque no habría inconveniente alguno en afirmar que el mundo es creado *ab aeterno*, por el Ser Eterno y «desde» la eternidad, es decir que es puesto en un término temporal, «fuera» de la eternidad. Esta concepción, aun con sus rasgos metafóricos, ilumina

<sup>22</sup> Abaliedad no necesariamente incompatible con la libertad de una parte de los seres creados, los seres humanos. No hay razón para declarar una incompatibilidad tal. En realidad, la antinomia *infalibilidad-libertad* y la más honda antinomia *abaliedad-libertad* se desvanecen con sólo descubrir la fundamental ilusión cronomórfica en que se basan.

el verdadero concepto de *creación* y *conservación*; conservación, que no es continuación o prolongación de una creación inicial (oportunidad para la ilusión deísta), sino creación «simultánea» de una realidad «extendida» en el continuo temporal.

Una segunda línea de prolongación se refiere a la conjugación de la omnipresencia divina respecto a todo *lugar* con la cuasi-presencia divina respecto a todo *tiempo*. Ambas se fundamentan respectivamente en los atributos divinos de la *inmensidad*<sup>23</sup> y de la *eternidad*. Y ambas conllevan la penetración noética de Dios en toda la realidad creada espacio-temporal. Lo mismo que Santo Tomás en el pasaje comentado expone su teoría sobre la relación óptica eternidad-tiempo en orden a ilustrar la omnisciencia divina respecto a todo tiempo, la inmensidad aparece íntimamente ligada a la omnisciencia divina respecto a todo lugar en Jer 23,23 s y, sobre todo, en Ps 139. Más aún, Ps 139 conjuga ya germinalmente la omnipresencia divina en el ámbito conjunto de lo espacio-temporal (5.7-10) con la omnisciencia divina respecto a los lugares más oscuros (1-3.11 s) y a los tiempos más lejanos por futuros (4.16).

La representación espacial del tiempo, plasmada por Santo Tomás en el pasaje comentado, posibilita una conjugación más estrecha de los dos atributos divinos y la adquisición de un concepto unitario de omnipresencia referido al conjunto espacio-tiempo<sup>24</sup>. Y la ciencia moderna ofrece un esquema conceptual muy aprove-

---

<sup>23</sup> «Nomen *immensitatis*, licet in fontibus theologicis aliquando aequivaleat fere infinitati in universum, tamen technice atque in communi acceptione populi christiani et in definitionibus Ecclesiae intelligitur *infinitas* in ordine ad praesentiam localem... Triplex adsignari solet *modus* quo *Deus est in omnibus rebus, per essentiam, per praesentiam, per potentiam*. Relictis duobus postremis modis, qui non efferunt nisi scientiam et potentiam Dei, nostra interest primus, qui dici potest *indistantia rei cuiuscumque a Deo, seu coexistentia omnium rerum cum Deo quoad locum*»: J. M. DALMÁU, *Sacrae Theologiae Summa* (II 1, núms. 126 s.) [BAC 90], Madrid 1964.

<sup>24</sup> Puede ser oportuno citar aquí unas reflexiones de W. HEISENBERG (o.c., pp. 133-152: «La abstracción en la ciencia moderna de la naturaleza») sobre el impulso que el hombre siente hacia un proceso continuado de abstracción, «por la necesidad de plantearnos incesantemente la búsqueda y encuentro de una comprensión unitaria... Los hombres, que meditan sobre la naturaleza, siguen preguntando sin cesar, porque conciben el mundo como una unidad y quieren comprender a fondo su estructura unitaria. Con este fin van construyendo conceptos cada vez más universales, cuya relación con la experiencia inmediata de los sentidos es difícil de advertir, y, sin embargo, la existencia de tal relación es premisa indispensable del valor que la abstracción posee para darnos, por encima de todo, la comprensión del mundo» (p. 149).

chable —por supuesto, analógicamente— en orden a esa tarea: el Universo de Minkowski<sup>25</sup>.

Para lograr la concepción conjugada y unitaria de la omnipresencia divina respecto a la realidad total espacio-temporal basta sustituir conceptualmente, en la representación gráfica de Santo Tomás, la línea unidimensional significativa del tiempo por un hiperespacio tetradimensional a lo Minkowski, significativo del conjunto espacio-tiempo; en sus puntos quedarían representados no ya meramente todos los *momentos*, sino todos los *sucesos*, determinados por las tres coordenadas espaciales y la coordenada temporal.

En fidelidad a Santo Tomás habremos de dar todavía un paso más: curvar ese hiperespacio tetradimensional en un hiperplano-esférico —o «arco» limitado de hiperesfera—, cobijando el conjunto resultante en un hiperespacio de orden inmediatamente superior, pentadimensional. De este modo obtendremos un hiperespacio pentadimensional correlativo al plano bidimensional en que Santo Tomás representa gráficamente la relación eternidad-tiempo mediante un punto-centro inextenso y un arco lineal de circunferencia; un «arco» de hiperesfera tetradimensional correlativo al arco de circunferencia unidimensional con que Santo Tomás representa el tiempo; y un centro de esa hiperesfera correlativo al centro de la circunferencia, con que Santo Tomás representa la eternidad.

Por supuesto, no se trata de «localizar» al Dios Eterno e Inmenso en ese nuevo punto-centro, por mucha «dignidad» que pueda conferirse a un hiperespacio pluridimensional; se trata, simplemente, de desarrollar la intuición tomista con ayuda de nuevos esquemas conceptuales hipergeométricos para concebir una nueva representación, no ya meramente referida a la relación eternidad-tiempo, sino referida a la relación de la simplicidad divina eterno-inmensa con la totalidad creada de lo espacio-temporal. Sin olvidar, obviamente, ni sus ventajas ni sus limitaciones. Ningún desarrollo conceptual humano llegará a ser jamás adecuado para comprender a Dios; a lo más podremos considerarlo un poco menos inadecuado.

Sobre este nuevo esquema, no ya imaginativo e intuitivo, pero sí coherentemente conceptual, pueden repetirse sin dificultad las reflexiones de Santo Tomás, aunque elevadas a un orden hipergeo-

---

<sup>25</sup> Cf. J. M. RIAZA, *Ciencia moderna y Filosofía* [BAC 105], Madrid 1969 (n. 4: «El universo de Minkowski).

métrico superior. El centro de la hiperesfera coequidista, está en oposición directa por igual, respecto a todos y cada uno de los sucesos ocurridos o por ocurrir a lo largo de todo espacio y todo tiempo. Esa coequidistancia simboliza la equicoexistencia del Dios Eterno e Inmenso respecto a todo suceso; es decir, la óptica omnipresencia divina respecto a todo suceso creado. Y esa óptica omnipresencia o quasi-omnipresencia es la condición de posibilidad y el fundamento real de la cuasi-presencia noética de todo suceso creado ante los ojos de Dios, Ser Eterno e Inmenso Inteligente.

Al considerar el simbolismo tomista de la coequidistancia del punto-centro a todos y cada uno de los puntos de la circunferencia, he señalado su menor perfección en orden a mostrar intuitivamente la inmediatez de la eternidad respecto a cada momento temporal, dada la distancia gráfica existente entre el centro y la línea circular dentro del plano. En el nuevo esquema conceptual hipergeométrico ocurre otro tanto. Tal vez podría intentarse una superación de esta imperfección mediante el empleo de otros conceptos científicos modernos: el concepto de campo, el dualismo entre el concepto de ondas y el concepto de corpúsculos, el principio de complementariedad. No me atrevo a afirmar que estos conceptos hayan de ser utilizados en un sentido estricto. Más bien diría que pueden servir de germen para una reformulación filosófica que ayude a esta nueva tarea. Quizá fuera conveniente, en la intuición tomista desarrollada según el esquema conceptual moderno, concebir el punto-centro, representativo de la eternidad-inmensidad divina, por algo concebido dualmente como corpúsculo y onda, punto y campo. La complementariedad de esta concepción, un tanto paradójica y difícil, podría reducir la imperfección indicada. Con todo, si el científico moderno ha cobrado conciencia de las dificultades que conlleva nuestro lenguaje habitual para hablar inteligiblemente de la realidad microfísica, el teólogo de todos los tiempos experimenta una impresión semejante con mucha mayor intensidad cuando pretende hablar de la Realidad increada o de las relaciones de la realidad creada con la Realidad increada. No le viene más al teólogo reflexionar sobre la humilde confesión de un científico moderno: «No puede, pues, esperarse que nuestro lenguaje habitual sirva para estos nuevos terrenos, y por ello el físico está obligado, en nuestros días, a meditar no sólo en las relaciones de la naturaleza, que él investiga, sino también en el lenguaje con que va a expresarlas...»<sup>26</sup>. A causa de esta situación

<sup>26</sup> Estas primeras palabras pueden parangonarse con estas otras de PA-

de complementariedad, los físicos, al hablar de los átomos, suelen conformarse con un lenguaje impreciso lleno de comparaciones, y pretenden, como los poetas, despertar en el alma de los oyentes, mediante imágenes y símiles, determinadas impresiones, que orientan en la dirección deseada, sin que pretendan llegar los físicos, por medio de formulaciones claras, a conclusiones precisas, dentro de determinado razonamiento»<sup>27</sup>.

Para concluir, un corolario más, apoyado conjuntamente en las dos líneas de prolongación de la intuición tomista, en orden a obtener una concepción unitaria y vital del «triplex modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, per praesentiam, per potentiam»<sup>28</sup>. Dios «está en» toda la realidad creada y en cada suceso de ella coexistiendo, conociendo, creando..., y amando, puesto que nunca debemos dejar de subrayar prioritariamente que Dios, Ser Eterno-Inmenso-Inteligente, es Amor (I Jn 4,8.16). El simplicísimo «flujo» creador, concretización metafórica de la interrelación «creal», es, repitámoslo, es conocimiento, volición, acción..., y amor<sup>29</sup>.

---

BLO VI, *Ecclesiam suam* (n. 120): «En el íntimo espíritu del ateo moderno tratamos de descubrir los motivos de su turbación y negación. Descubrimos que son complejos y múltiples, tanto que nos vemos obligados a ser cautos al juzgarlos y buscar más eficacia al refutarlos; vemos que nacen a veces de la exigencia de una presentación más alta y más pura del mundo divino, superior a la que tal vez ha prevalecido en ciertas formas imperfectas de lenguaje y de culto, formas que deberíamos esforzarnos por hacer lo más puras y transparentes posibles, para que expresen mejor lo sagrado cuyo signo son.»

<sup>27</sup> W. HEISENBERG, *o.c.* (pp. 105-125: «Lenguaje y realidad en la Física moderna).

<sup>28</sup> Cf. nota 23.

<sup>29</sup> No me resisto a dejar de aludir aquí al enfoque místico de San Ignacio de Loyola en su «Contemplación para alcanzar amor» (*Ejercicios Espirituales*, 230-237), que nos incita a «mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad»; y a «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, *id est se habet ad modum laborantis*. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc....; y a «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la summa y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.». Realmente, de poco valen todas las especulaciones teológicas teóricas y abstractas, si no se integran en una postura vital y hondamente vivida, a lo Cristo Jesús.

## 6. A MODO DE APENDICE

He indicado al principio que el tema de la relación eternidad-tiempo reviste importancia fundamental por cuanto se interfiere en una serie amplia de problemas teológicos. Lo mantengo, ampliando ahora el enfoque al tema de la relación de la omnipresencia divina respecto a la realidad creada, al tema de la interrelación «creal». Pero no es éste el momento oportuno para emprender la tarea de la aplicación. Dios mediante, esa tarea podrá ser abordada más adelante.

ISIDRO M.<sup>o</sup> SANS, S.I.

Universidad de Deusto  
Facultad de Teología  
Apartado 432  
BILBAO