

Escatología teológica y destino físico del universo

Paul O'Callaghan y Juan José Sanguinetti

Modo de citar:

O'Callaghan, Paul y Sanguinetti, Juan José. 2016. "Escatología teológica y destino físico del universo". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck.

URL=http://dia.austral.edu.ar/Escatologia_teorologica_y_destino_fisico_del_universo

Dans le paradis (...) il y aura des choses (Charles Péguy)
The universe will end in a whimper (T. S. Eliot)

En esta voz estudiamos la cuestión del final de la historia humana y del mundo físico en la perspectiva teológica cristiana y en sus relaciones con los conocimientos científicos cosmológicos acerca del último destino del cosmos.

La futura llegada de la historia a un punto final, según la fe cristiana, rompería con la concepción cíclica del tiempo propia de los antiguos. Sin embargo, en la filosofía moderna la escatología cristiana algunas veces derivó en una versión secularizada. La idea de una convulsión de conjunto del cosmos fue vista como poco creíble y planteada sólo como un futuro atemorizador y no como el objeto de una esperanza gozosa. Sin embargo, los nuevos escenarios de la cosmología contemporánea dieron una nueva credibilidad a la perspectiva cósmica de un final corruptivo.

En este artículo mencionaremos diversos modelos de universo terminal, indicando a la vez la búsqueda de sentido de las diversas perspectivas sobre el futuro cósmico. A continuación abordaremos la temática desde el punto de vista de la teología cristiana. Plantearemos la cuestión de la renovación del cosmos en sus estructuras materiales en función de la resurrección de los muertos y la gloria de los bienaventurados. El nuevo estatuto del universo humano y cosmológico mantendrá una "continuidad en la discontinuidad" entre nuestro mundo corruptible y la nueva creación. Nos detendremos especialmente en la noción de Cristo cósmico. El Verbo encarnado está en el inicio y en la culminación de la creación y renovación del universo. Consideraremos, por fin, en qué sentido los esfuerzos humanos nobles y justos quedarán sublimados en el nuevo mundo, en el que se reflejará en plenitud la gloria de Dios en su obra creadora y redentora.

1 Introducción [↑](#)

Los temas del fin del mundo en la visión teológica y su relación con la cosmología científica pueden relacionarse, pues el final de la historia en la concepción cristiana -juicio final, resurrección de los muertos, etapa definitiva de vida eterna- comporta una transformación profunda del mismo cosmos material, cosa que parece suponer también una conmoción de las estructuras materiales del universo (Mt 24, 29; Mc 13, 24; Lc 21, 25), es decir, una renovación del cosmos.

Los cristianos aguardan con esperanza cierta la futura venida de Jesucristo en la gloria. No saben cuándo va a tener lugar (Mc 13, 32), pero consideran como elemento determinante de su fe la promesa del final escatológico del mundo, cuando Cristo volverá para juzgar a vivos y muertos. Este evento postrero es llamado generalmente *parusía*, término griego derivado del verbo *pareimi*, "hacerse presente". Otro vocablo griego, *apokalypsis*, traducido generalmente como "revelación", es semejante a *parusía*, además de ser el título asignado al último libro del Nuevo Testamento. La apocalíptica, la escatología -estudio de "lo último"-, el fin de la historia y del cosmos son elementos esenciales del mensaje cristiano.

Algunos autores prefieren traducir *parusía* como *vuelta de Cristo*. Esto no es del todo exacto, porque Cristo, aunque haya resucitado y esté sentado a la derecha del Padre, en ningún momento ha dejado el mundo que creó y redimió con el fin de volver a él más adelante. Él sigue estando plenamente presente, aunque oculto, en la Iglesia y la Sagrada



Eucaristía y por eso vive entre todas las creaturas. Cuando se encarnó y vivió entre nosotros, y ahora en la vida de la Iglesia, la presencia y el actuar del Señor entre los hombres son discretos, escondidos, pacientes y silenciosos. Con la parusía o “segunda venida”, sin embargo, la presencia y la acción de Cristo entre los hombres serán decisivas, innegables, públicas y definitivas para la humanidad entera y para todo el mundo creado.

2 La escatología cristiana a la luz de la filosofía [↑](#)

Antes de considerar lo que la venida definitiva de Jesucristo en su gloria al final de los tiempos implica desde el punto de vista cósmico, veamos cómo esta tesis central de la fe cristiana, la parusía, fue interpretada y también puesta en duda durante los últimos siglos desde una serie de puntos de vista: antropológico, filosófico y científico. En este apartado nos fijaremos especialmente en los aspectos antropológicos y filosóficos.

2.1 Perspectiva antropológica: miedo a la parusía, contrapuesto a la esperanza [↑](#)

En la Iglesia primitiva la espera de la vuelta de Cristo glorioso era vista como no muy lejana y era percibida con esperanza, pues pondría fin a las tribulaciones y persecuciones que sufrían los justos. Entrada la Edad Media, durante varios siglos los cristianos asociaron muchas veces la perspectiva de la vuelta del Señor Jesús como Juez absoluto al final de los tiempos al temor y no tanto a la alegría, a la angustia y no tanto a la esperanza, sobre todo a nivel de predicación popular y de actitud espiritual. Esto es en parte comprensible. Para algunos creyentes, la noción de la resurrección escatológica del cuerpo a veces fue vista, en el mejor de los casos, como algo superfluo, como afirmó Kant (1986, n. 119), y en el peor incluso como el regreso a los límites del cuerpo y de la materialidad, según cierta visión platónica.

La destrucción y la renovación del cosmos, acompañada por muestras espectaculares de tumulto, caos y devastación de nuestro hábitat natural, no era por otra parte una imagen muy atractiva. Para el creyente cristiano, lo temible tal vez sería que en la parusía Cristo volvería no como salvador, sino como Señor de cielo y tierra para juzgar lo que los hombres hicieron y pronunciar una sentencia definitiva sobre la vida de los individuos y de la humanidad entera. Se hacía difícil para muchos imaginar que ese final fuera objeto –mucho menos objeto primordial– de la esperanza cristiana.

Tradicionalmente los cristianos designaron la vuelta de Jesús en una variedad de maneras diferentes que no inspiran entusiasmo o ternura: “segunda venida”, “final de los tiempos”, “fin del mundo”, “fin de la historia”, “día del juicio”, etc. *Dies irae, dies illa*, cantaba el himno medieval, inspirándose en el profeta Sofonías (1, 14-18), un “día de la ira, ese día”, *dies magna et amara valde*, “un día extraordinario, de maravilla y de espectáculo, pero amargo hasta la médula” (del Oficio de Difuntos, secuencia *Libera me*). Es lógico, pues, que los cristianos a lo largo de la historia hayan considerado la venida del Señor para juzgar a la humanidad al final de los tiempos con una dosis de temor.

Son bien conocidas las representaciones artísticas del juicio final, centradas en un Cristo glorioso, a menudo severo, rodeado de los ángeles y santos y que hace justicia a justos e injustos. El hecho de que en diferentes etapas de la historia humana algunos hayan perpetrado crímenes incalificables y múltiples, a menudo no vengados, tampoco sirve de consuelo para el resto de la humanidad. Jean Delumeau, en una serie de estudios sobre el miedo en Occidente (1978, 1994), abarcando un período que va desde el siglo XIV hasta el XVIII, documenta el fenómeno cultural del temor teológicamente inspirado, también entre los cristianos, a menudo con relación a la muerte y a los acontecimientos de los últimos días. El estudio hace ver que la doctrina del juicio final, junto con otros factores sociales como la peste, dio lugar a una actitud generalizada de temor en la sociedad occidental tardo-medieval y hasta en los tiempos modernos.

Es interesante notar también que a lo largo de la modernidad el aspecto colectivo y cósmico de la esperanza cristiana –centrado en la parusía– recibió poca atención en el estudio sistemático de la escatología, mientras que el aspecto

individual –la salvación personal– llegó a ocupar el puesto central. La negligencia de la escatología de los tiempos finales se presentó en términos de un énfasis especial en la interioridad espiritual del hombre, en la unión intimista del individuo con Dios por la gracia y en la lucha ascética individualizada, sin tener en cuenta el aspecto social, material y sacramental de la vida de la gracia.

En suma, el hecho de percibir el fin del mundo con miedo y no con esperanza contribuyó a disminuir el aprecio de los creyentes por el peso teológico decisivo y positivo de la parusía. Pero antropológica y teológicamente hablando el miedo no es un parámetro adecuado para el creyente cristiano, porque “el que teme”, dice san Juan, “no es perfecto en el amor” (1 Jn 4, 18)¹. Además hay otros factores de tipo filosófico que contribuyeron a disminuir la fe en la parusía.

2.2 Aspectos filosóficos de la parusía [↑](#)

La temática del fin de los tiempos puede ponerse en relación con la filosofía en la medida en que esta última reflexiona sobre el sentido del tiempo y, en especial, del futuro de la historia y del cosmos. Los clásicos precristianos, en general, tenían una concepción cíclica del tiempo (así Pitágoras, Platón, Aristóteles, los estoicos, por no hablar de la concepción filosófico-religiosa del hinduismo y el budismo) (Ricoeur 1987, Sanguinetti 2000; Ward 2002; Cullmann 2008). Esta concepción estaba tomada en cierto modo de los ciclos de la naturaleza y se proyectaba sobre la visión histórica. No cabía pensar, entonces, en un futuro definitivo del cosmos ni de la historia humana, sino más bien en una sucesión de catástrofes seguidas por una renovación de todo, en el contexto de una serie de ciclos indefinidos. En el caso de Aristóteles, la concepción cíclica se refería al eterno giro del cosmos astral en torno a la tierra.

Con el judeo-cristianismo se abrió paso una concepción lineal del tiempo. El futuro absoluto y meta-histórico, visto a la luz de la revelación divina, se mostraba como el cumplimiento definitivo de un plan de Dios sobre el universo y la historia. Si desde la perspectiva filosófica el tiempo de la naturaleza parecía cíclico, los autores cristianos, como San Agustín y Santo Tomás, introdujeron el evento final de la parusía como una interrupción de los ciclos cósmicos, producida por la potencia divina.

En la filosofía moderna posterior al racionalismo clásico se descubrió la importancia de la historia humana como un proceso de maduración de la humanidad. Esto suscitó la aparición de las filosofías de la historia, como la de Hegel, en la que la historicidad humana resulta situada en un contexto metafísico de maduración progresiva de la conciencia, que acaba por identificarse con un auto-hacerse del mismo Dios o Espíritu Absoluto. La historia de la salvación, propia de la teología cristiana, resulta así “secularizada”, es decir, traducida a una historia del espíritu que en base a sucesivas etapas –la dialéctica de la razón–, acaba por “redimirse a sí mismo” o “reconciliarse” después de sus diversas escisiones que generaban contradicciones y sufrimientos. De este modo la temática de la parusía encuentra un sitio en la filosofía de Hegel.

En su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel consideraba el sucederse de la historia del mundo como una especie de “teodicea” realizada, es decir, como un proceso histórico de confrontación entre un Dios racional –la Razón misma– y la presencia del mal, de la finitud y de la temporalidad del mundo (Hegel 2004). El Espíritu pensante superaría poco a poco y definitivamente la negatividad y la reluctancia presentes en el mundo, produciendo así, al final de todo, una reconciliación (*Versöhnung*) de la realidad entera. Esto implicaría la reconciliación del espíritu finito (el hombre) con el Espíritu Absoluto (Dios) por medio de la eliminación en aquél de su individualidad personal y de su distinción respecto de la Divinidad. Así es como él veía la incorporación de lo finito en lo eterno y la unión de la naturaleza humana con la divina. De manera eximia y paradigmática esta síntesis ya se habría logrado en la encarnación, muerte y resurrección del Verbo de Dios en Jesucristo (Pannenberg 2007, 653-4).

Sin embargo, como la muerte y, en última instancia, la eliminación de la persona es una parte necesaria del proceso del “advenimiento del Espíritu Absoluto”, no sería necesaria una futura consumación y un final absoluto más allá de este mundo. El proceso de la definitiva “reconciliación” se llevaría a cabo dentro del mundo. Wolfhart Pannenberg resume así la posición de Hegel: “la presencia del *éschaton* en la religión cristiana sólo está aún necesitando realización dentro del mundo, que él creía que se cumplía en la efectiva realización mundana de la libertad cristiana, a

consecuencia de la Reforma” (Pannenberg 2007, 653). En otras palabras, la teodicea de Hegel, es decir la confrontación e integración de la acción de Dios con la presencia de la finitud y del mal en el mundo, tendría lugar *dentro del mundo mismo* y llegaría a su consumación sin ir más allá de este marco. No era necesario añadir una parusía de origen trascendente. La llegada del reino de Dios viene a coincidir en Hegel con las máximas realizaciones del hombre, que el pensador alemán veía, en su tiempo, en el Estado prusiano, el cual recogería de un modo superior las libertades alcanzadas por la reforma protestante y la revolución francesa.

¿Qué se puede decir de la posición de Hegel? Sin duda él se oponía al enfoque algo individualista y privado de la salvación escatológica a la que nos referíamos anteriormente. Quiso recuperar la dimensión histórica, colectiva, pública, terrena y global de la acción reconciliadora de Dios en el mundo por medio de Cristo.

El precio pagado por Hegel, sin embargo, es alto, porque en cualquier escatología “de este mundo” la actualización o reconciliación de la colectividad –de la “humanidad” en su conjunto– se obtiene a expensas de la persona individual. En el fondo hay como una vuelta a la idea pagana del final ineluctable, al que según Hegel todos los hombres están destinados como instrumentos pasajeros del hacerse en el mundo del Espíritu absoluto, que es un Espíritu del mundo (*Weltgeist*).

Estos aspectos de la visión de Hegel se hacen especialmente evidentes en la filosofía de Marx, en quien el principio cristiano fundamental de la salvación trascendente y personal más allá de la muerte queda eliminado de manera rotunda y sustituido por la utopía de un futuro de emancipación de la humanidad que lograría superar las limitaciones de la vida social y laboral. Tenemos así una forma de “escatología intramundana” o intrahistórica en la que el hombre se auto-salvaría con su trabajo y conseguiría así tomar completamente el timón de la historia.

Por el contrario, como señaló Rudolf Otto, es esencial a la literatura apocalíptica, y por tanto a la escatología cristiana, que tanto “la bienaventuranza y la justificación, como el ser justificado, simplemente no son posibles en el estado terreno de las cosas, sino sólo dentro de un marco totalmente diverso de ser que Dios dará; además, no pueden estar presentes en ‘este siglo’, sino sólo en el ‘siglo venidero’; no pueden tener lugar en ‘este mundo’, sino sólo ‘en el cielo’, en ‘el reino de los cielos’” (Otto 1940, 22). La visión de Hegel, por lo tanto, que dejó una huella en algunos teólogos cristianos, hacía irrelevante el elemento apocalíptico y escatológico del final de la historia.

Otros filósofos significativos para el tema teológico de la escatología son, en el siglo XX, los adscritos a la llamada “filosofía del proceso”. Al igual que Hegel, intentaron eliminar la dimensión trascendente de la parusía en función de una visión teológica y cosmológica que hace intervenir a Dios de un modo inmanente en el proceso de formación del cosmos. Autores como Alfred N. Whitehead (1941) y John Cobb (1976) sostuvieron que Dios es el primer protagonista de la evolución interna del cosmos. El proceso cósmico debería proseguir continuamente, de modo que se podría decir que el mundo es tan eterno/temporal como Dios mismo. Así como la Divinidad nunca alcanzaría una culminación o final, sino que continuaría desarrollándose indefinidamente, no habría tampoco un fin común o colectivo para el mundo, ni una consumación definitiva del cosmos. “La acción creadora de Dios nunca llegará a su fin” (Williams 1972, 86 ss.). Según Whitehead, el futuro es indeterminado, “porque no habrá fin a los nuevos eventos que surgen, no habrá ningún significado en esos eventos” (Cobb 1988, 60)².

Estas posiciones condicionan la trascendencia del Creador respecto de la creatura y excluyen una finalidad significativa en el mundo creado. Ninguna de estas proyecciones futuras, ni la de una victoria utópica del hombre sobre el mal, dentro de la inmanencia de la historia, ni la de un futuro indefinido y por eso carente de finalidad, son acordes con la destinación del hombre a vivir para siempre con Dios por el conocimiento y el amor. La plenitud humana interior a la historia no parece posible a causa de la presencia continua del mal, y si lo fuera de un modo relativo, suponiendo unas condiciones de vida futura más favorables que las actuales, de todos modos no constituiría una verdadera plenitud, porque no corresponde a las aspiraciones del corazón humano de sabiduría y amor personal y eterno, que sólo pueden lograrse en la unión a Dios.

3 Escatología teológica y visión científica del destino del universo [↑](#)

3.1 Un mundo en devenir destinado a su disolución [↑](#)

Tradicionalmente la teología cristiana, en base a algunos textos fundamentales del Nuevo Testamento (por ejemplo, 2 Pt 3, 10-13 y Ap 21, 1), daba por sentado que la parusía llevaría consigo la destrucción definitiva del universo, seguida por su renovación posterior por obra del poder de Dios.

Con el desarrollo de la física y la astronomía en la ciencia moderna, algunos teólogos del siglo XIX limitaron esa tesis sólo a nuestro sistema solar e incluso la restringieron al planeta Tierra. No se veía necesario vincular el conjunto de la creación a la fe escatológica, ni hacer depender el destino del cosmos de eventos salvíficos que tenían lugar en un planeta aparentemente insignificante como el nuestro. Las promesas escatológicas se limitarían, en el mejor de los casos, a la resurrección de los hombres.

La convicción entre algunos creyentes de que las convulsiones cósmicas naturales generalizadas darían una indicación de que el final de los tiempos se acercaba poco a poco fue considerada como ingenua y hasta fundamentalista. Anuncios precipitados de algunos cristianos, especialmente en sectas como los adventistas (William Miller), que proclamaron a mediados del siglo XIX la inminencia del final de los tiempos (Land 1998), sirvieron para acentuar esta impresión. Algo semejante puede decirse de religiones como el mormonismo y los testigos de Jehová, que incluso en nuestros días persiguen de maneras diversas la idea de un fin del mundo catastrófico y ya muy cercano, con una visión preponderantemente apocalíptica de tono tremendo y aterrador. Por su parte, los discípulos del biblista y teólogo liberal (luterano) del siglo XIX Albrecht Ritschl (1822-1889) habían afirmado, por el contrario, que lo que señala la Biblia acerca del fin del mundo encontraría su verdadero sentido no en una serie de catástrofes cósmicas que afectarían a toda la humanidad y al resto del universo, sino simplemente en la muerte de los individuos (Ritschl 1900). En este sentido se podría decir que el "mundo" terminaría con la muerte de cada uno, pero no cuando el universo fuera destruido por el fuego y reconstituido por el poder de Dios.

Sin embargo, la introducción de la dimensión histórica en el conocimiento físico-químico del universo abrió el capítulo de las perspectivas y proyecciones de su futuro. Ya desde el siglo XIX existe la convicción generalizada entre los científicos de que el cosmos no fue siempre igual y uniforme, sino que se fue formando a partir de estados físicos elementales y que está sometido a un proceso continuo proyectado hacia un futuro.

Esta visión, opuesta a la antigua concepción estática del universo, recibió un respaldo definitivo con la astrofísica moderna –nacimiento, formación y muerte de las estrellas– y con la teoría del Big Bang, interpretada a la luz de la física de la relatividad general (el universo en el que vivimos está en expansión). A este se añade que el segundo principio de la termodinámica –aumento de entropía en los sistemas físicos que no reciben aportes energéticos de fuera, como sucede en el universo– introducía no sólo una visión histórica de la naturaleza, sino que predecía un futuro cósmico de progresiva desintegración de sus estructuras (muerte térmica del universo) (Wehr 1974; Harrison 2000; O'Callaghan 2001; Ellis 2002; Castagnino y Sanguinetti 2006; Islam 2009).

El escenario de la cosmología contemporánea corresponde a un universo evolutivo que se ha generado en un estado primordial, ha evolucionado hasta la formación de sus estructuras galácticas –que hacen posible la vida en un planeta aparentemente insignificante como la Tierra– y que en un futuro remoto definitivo estaría abocado a una desintegración de las composiciones físicas de la materia –protones, átomos, estrellas, galaxias– y de su configuración como un todo ordenado, algo que conocemos basándonos en el actual fenómeno expansivo (Adams y Laughlin 1997; Davies 1994). La expansión como proceso unitario comporta la existencia de "un cosmos" espacio-temporal dotado de una trayectoria y un destino común, del que sus partes aisladas no pueden sustraerse. Puede hablarse, así, de un tiempo global de todo el universo (Heller 2002).

Se ha discutido sobre si el futuro cósmico definitivo sería el de un colapso gravitacional después de una contracción, o el de una expansión indefinida que dejaría entre sí desconectadas a las galaxias, las cuales a su vez serían desestructuradas. Desde inicios del siglo XXI, en base a ciertas observaciones estelares que llevaron a la conclusión de que la expansión cósmica es más acelerada de lo que se pensaba, prevalece en la comunidad científica la tesis de



la expansión indefinida como último destino del cosmos. Sea ésta como sea en sus detalles, resulta claro que esta proyección hacia el futuro haría imposible la vida tal como la conocemos. La tierra no podría subsistir, cosa por otra parte ya sabida desde hace tiempo, porque la vida del Sol es limitada –tiene por delante unos 5000 millones de años de vida–, pero tampoco podría mantenerse para siempre un sistema semejante al solar, que por sus condiciones químicas y energéticas hace posible por un periodo largo de tiempo, pero siempre limitado, la vida basada en el carbono (Sanguinetti 1994, 216-22; Rees 1995; Benz 2000).

3.2 Perplejidades ante el final catastrófico [↑](#)

La previsión de un final catastrófico para el último futuro del universo es la más probable en el contexto de la actual física cuanto-relativista, que comprende en sí la termodinámica en su versión mecánica estadística cuántica. Este destino sorprende a casi todos, porque no se comprende por qué el universo, que en su maravillosa evolución da origen –en los sistemas abiertos– a situaciones cada vez más estructuradas y armoniosas, la mayor de las cuales es la vida terrestre en su increíble riqueza, a la vez contiene una dimensión del devenir caracterizada por el decaimiento creciente –aumento de entropía–, de modo que al final el entero orden cósmico acabará por desintegrarse y quedar reducido a una nube de partículas dotadas de un mínimo orden. No basta, pues, suponer que de todos modos podría existir vida inteligente en otras galaxias, porque también éstas quedan sometidas al destino global de la historia del cosmos.

La sorpresa ante este futuro puede notarse en las siguientes palabras del astrofísico Arnold Benz: “todos los pronósticos relativos al futuro, sea sobre seres vivientes, planetas, estrellas, galaxias o el universo, prevén en última instancia una desintegración. El Sol se enfriará, la tierra se perderá en el espacio, e incluso la materia del universo decaerá radioactivamente. Cierto que puede pensarse que también en el futuro nacerá algo diverso, que sea tan nuevo como lo fue la vida sobre la tierra hace 4 mil millones de años. Pero este tipo de novedad no es previsible, porque los desarrollos globales son lineales y caóticos. *No existe ninguna esperanza demostrable de modo científico natural*” (Benz 2000, 162; cursiva del autor).

Dicho de un modo más cáustico por el físico Peter Atkins: “Todo el mundo sabe por qué las cosas cambian: las cosas tienden a lo peor. Los científicos expresan este hecho de un modo diverso, menos emotivo y más preciso, apto para hacerlo cuantitativo, diciendo que ‘las cosas tienden a dispersarse’ (...) Es especialmente importante notar que esta dispersión caótica de moléculas es *sin finalidad*, es decir, nada se dirige hacia una especial dirección” (Atkins 1986, 83; cursiva del autor).

Una observación en el mismo tono es la conocida frase del premio Nobel de física Steven Weinberg al final de su obra *Los tres primeros minutos*: “Es todavía más difícil darse cuenta de que el universo actual se ha desarrollado a partir de condiciones inexplicablemente extrañas y que sobre su futuro pesa una extinción caracterizada por un hielo infinito o por un calor insoportable. Cuando más comprensible se nos aparece el universo, tanto más se nos muestra como sin finalidad (*pointless*)” (Weinberg 1977, 144).

En este mismo sentido, narra Paul Davies que “Bertrand Russell, profundamente deprimido por las consecuencias del segundo principio de la termodinámica, escribió en términos angustiosos que, ya que el sistema solar está destinado a perecer, la existencia humana es inútil e incluso absurda. Esta convicción contribuyó ciertamente a su ateísmo” (Davies 1994, 102-3). Su comentario conclusivo es el siguiente: “lo que induce a muchas personas a pensar que nuestra existencia carece de significado no es la duración efectiva del tiempo, sino la idea de que, tarde o temprano, el universo se volverá inhabitable” (Davies 1994, 103).

Ante este panorama “escatológico” físico surgen dos posibles planteamientos. Uno, filosófico-científico y sin ninguna referencia a Dios, intenta encontrar algún sentido a este destino, sobre todo respecto al hombre, o al menos buscando las posibilidades de que en el universo pudiera seguir subsistiendo alguna forma de vida inteligente, algo que se supone tendría más valor que la mera existencia de partículas inanimadas y desordenadas. En otros casos, los autores no creyentes aceptan sin más el destino de destrucción, por lo que suelen adoptar una actitud de desesperanza y

nihilismo. Efectivamente, un universo en el que al final todo muere parece un sin sentido, como vimos en las citas consignadas arriba. El segundo planteamiento es el de los que relacionan el escenario cosmológico final con Dios, concretamente con la escatología cristiana.

3.3 Posibilidades del universo terminal [↑](#)

Veamos a continuación, en esta línea, los posibles cuadros cosmológicos terminales junto con sus interpretaciones filosóficas sumarias (aunque a veces se trata simplemente de actitudes existenciales o de reacciones personales que orientan la preferencia de un modelo “escatológico” físico):

A. *Universo cíclico*. Como hemos visto, era ésta la visión corriente de las cosmologías precristianas (Eliade 1999). Modernamente fue repropuesta a nivel ideal por la conocida tesis de Nietzsche del eterno retorno. En el campo cosmológico, en la segunda mitad del siglo pasado algunos autores formularon la hipótesis de una posible serie de ciclos sucesivos de expansiones y contracciones del universo. Actualmente existen algunos nuevos modelos de universos cíclicos, si bien son especulativos, es decir, no cuentan con una base empírica (Steinhardt y Turok 2007). Los ciclos pueden tener una duración enorme, pero no implican necesariamente que su número sea infinito.

B. *Universo atemporal*. La física teórica, al situarse en un nivel abstracto cuando se consideran las leyes de la naturaleza, puede prescindir de la evolución natural de los sucesos concretos, sobre todo de la dirección del tiempo que procede desde el pasado hacia el futuro (“flecha del tiempo”). Las ecuaciones fundamentales de la física por lo general son temporalmente simétricas, es decir, no privilegian una dirección temporal respecto a su inversión y por eso no permiten definir un pasado y un futuro. No es así cuando se pasa a aplicar las leyes teóricas a la realidad del mundo físico experimentado. Basándose en esta característica epistemológica, algunos autores ofrecieron una interpretación ontológica según la cual la realidad física sería atemporal. El tiempo no sería más que una perspectiva local o como el punto de vista de un observador situado en cierto punto espacio-temporal (Sanguinetti 2015).

El orden temporal estático, sin un verdadero pasado y presente, es tal que cualquier momento del mismo podría considerarse como eterno, o como “eternamente situado” en una serie temporal. Los filósofos, siguiendo una denominación propuesta por John Ellis McTaggart, suelen llamar a este tiempo una *serie temporal B*, mientras que la *serie temporal A* es la que contiene un pasado realmente distinto del futuro. El universo considerado de este modo (*block universe*) es completamente atemporal. Algunos autores “superan” el problema del destino último del cosmos, así como el del inicio, negando la realidad del tiempo como dirección pasado-futuro o tiempo A (McTaggart 1908, Barbour 1999). Esta posición “parmenídea” puede valer, como sugerimos arriba, para el nivel abstracto en que se coloca la física teórica. Si se tomara como algo real y absoluto, haría irrelevantes todas las experiencias humanas, es decir, eliminaría la historia. Consideramos que esta postura confunde las abstracciones ideales del pensamiento con la realidad ontológica, una tentación frecuente en el idealismo.

C. *Desorganización final del cosmos*. Nos hemos referido ya a este cuadro, correspondiente a las previsiones cosmológicas más probables según la física actual aceptada, con una base empírica corroborada. Esta perspectiva es distinta, por tanto, de las propuestas físicas teóricas puramente matemáticas e idealizadas. Ya hemos dicho que los autores que se atienen sin más a este cuadro, sin una referencia teológica, suelen adoptar una actitud nihilista y desesperada.

D. *Proliferación infinita de universos*. Como posibilidad puramente teórica, es decir, sin base experimental, es posible pensar que nuestro universo espacio-temporal, generado por un Big Bang a partir de una situación cuántica previa (no temporalmente), no sería más que uno en medio de muchos otros, quizá infinitos, en algunos de los cuales podría haber vida tal como la conocemos, o de otro modo. Esta teoría “epicúrea”, llamada de los *multiversos* (“muchos universos”: Barrow 2002; Carr 2007), no mejora mucho la cuestión del sentido de la vida inteligente en la Tierra, la cual estaría igualmente destinada a su extinción.

En esta línea, cabe pensar que se podría intentar transmitir algo de nuestros hallazgos a esos otros hipotéticos seres



inteligentes, como especula el físico Andrei Linde: “La única posible estrategia de supervivencia que vemos en este momento es viajar desde los viejos dominios a otros nuevos, desplazándonos hacia las regiones inflacionarias que se autoregeneran [se refiere a viajes hipotéticos a otros universos; sin embargo, si esto no fuera posible...] podemos intentar enviar alguna información sobre nosotros, sobre nuestra vida y nuestros conocimientos (...) En este caso tendríamos el pensamiento consolador, aunque nuestra vida tenga que desaparecer en esta parte del universo, de tener algunos herederos, y en este sentido nuestra existencia no será completamente sin sentido” (Linde 1989, 353). Está presente en esta frase el deseo de eternizarnos de alguna manera, pensando en futuribles utópicos que, de todos modos, aunque fueran reales, no servirían para dar sentido a nuestras vidas. La hipotética vida en otros universos sería siempre física y temporal, sometida a la caducidad y a las limitaciones propias de la realidad material.

E. *Un futuro cósmico de plenitud material*. Para superar el argumento de la caducidad, introducido en el párrafo anterior, otros autores, como el físico Frank Tipler, imaginaron la posibilidad de que la evolución cósmica, en vez de acabar en un desastre final, quizá podría llegar a una forma de plenitud e inmortalidad, cosa que cabría pensar si se especula sobre las posibilidades matemáticas que ofrece la tecnología informática, aplicada a la biología, de conseguir que la vida inteligente se perpetúe en el cosmos y consiga dominar sus estructuras y detener los procesos de decaimiento propios del segundo principio de la termodinámica (Tipler 2005)³. Esta idea podría combinarse con las propuestas del *transhumanismo* de llegar a una condición post-humana que trascienda nuestras limitaciones, como el envejecimiento y la muerte, gracias a la evolución de las bioneurotecnologías. El transhumanismo suele referirse a las condiciones de la vida terrestre, pero puede también alcanzar una proyección cósmica, porque los eventuales seres transhumanos, inteligentes, podrían salir de la tierra y transportarse a otras galaxias e hipotéticamente a otros universos.

Poca gente cree y espera realmente en la especulación del futuro cósmico de plenitud. Se trata de una propuesta de “paraíso cósmico” que se coloca en la misma línea de la proyección de un futuro definitivo de perfección inmanente al cosmos tal como fue pensado por Hegel y Marx, aunque esta vez el dominio completo sobre la materia está pensado en términos tecnológicos e informáticos. El perfeccionamiento último no es, pues, moral ni religioso, sino que se coloca en el plano del control tecnológico, cosa que en una perspectiva antropológica lo empobrece. La escatología cristiana prevé ciertamente un cosmos material plenamente sometido al espíritu, pero no como fruto de avances tecnológicos, ni como simple resultado de procesos evolutivos biológicos, sino como obra del poder de Dios.

3.4 Reflexiones filosóficas acerca del fin del cosmos [↑](#)

Desde el punto de vista de la reflexión filosófica-científica, los comentarios ante estos escenarios del destino físico del cosmos deben orientarse primero a una estimación del valor científico de este tipo de predicciones cosmológicas, y en segundo término a la consideración de su incidencia sobre la antropología filosófica. Presuponiendo ante todo que nada sabemos con certeza acerca de lo que va a sucederle realmente al universo dentro de miles de millones de años, y que lo que hoy podemos decir al respecto no es más que una proyección de lo que sabemos actualmente en el ámbito físico, que seguramente es muy parcial (Rees 2002), la impresión que se obtiene del actual estado de la cosmología es que las previsiones de una desorganización futura de las armonías cósmicas (escenario C) son las más probables. El resto es especulación sin base empírica, una especulación que a veces se acerca al terreno de la ciencia-ficción, especialmente en las ideas sobre el futuro cósmico de plenitud (escenario E), mientras el planteamiento atemporalista B nos parece simplemente ideal. Las posibilidades de los escenarios A (universo cíclico) y D (multiversos) tienen algún sentido físico, pero no excluyen el escenario C (destrucción de nuestro universo), si bien lo superan desde una perspectiva física incierta (y que probablemente será siempre incierta).

Sin embargo, estas dos últimas posibilidades no alteran el problema antropológico que se plantea si la especie humana está llamada a desaparecer a causa del proceso cósmico del devenir. Por otra parte, se ha de notar que es lógico que las previsiones científicas se refieran a eventos futuros repetitivos –cíclicos– o bien destructivos, porque ninguna ley física permite prever la emergencia de novedades cualitativas, así como desde la base de un puro conocimiento del mundo inanimado nunca habría podido predecirse el surgimiento de la vida y mucho menos el de la vida animal y la especie humana.

El cuadro de destrucción del orden del cosmos parece un sin-sentido o un evento anti-finalístico. Sin embargo, este cuadro demuestra las características propias del devenir de las cosas mudables y temporales, que nacen y perecen. Una lección que de aquí podría sacarse, semejante a la que podemos obtener de la muerte humana, es que en el mundo físico, sin más y tal como lo conocemos, no es posible lograr una plenitud o la culminación de un orden. Cualquier cosa que se logra en el mundo físico, como tal, puede perecer, y de hecho perezca. Y es éste precisamente el problema antropológico y también, de alguna manera, ontológico o metafísico. Si nada es eterno, o si lo único eterno son las partículas elementales, es decir, la pura materialidad, nada parece tener sentido. Si todo acaba así, la vida del hombre, individual y colectivamente, está abocada a la desesperación y al absurdo. Pero todo cambia si se abre la perspectiva teológica.

3.5 Relación entre el destino físico del cosmos y la escatología cristiana [↑](#)

Si Dios ha creado el universo y éste manifiesta un orden admirable, en el que está situado el hombre, pero también un destino ignoto en el que se perfila una probable destrucción, puede pensarse que este futuro de corrupción no va a ser definitivo y que Dios tiene otros planes para el cosmos y para el hombre como especie y como persona. Desde el pensamiento filosófico nada más puede decirse en concreto, aparte la tesis de la inmortalidad del alma humana (Bertola 1973; Pegis 1974; O'Callaghan 2012, 44-47), cuya modalidad existencial resulta ignota a la razón humana. La escatología cristiana, en cambio, ofrece un cuadro de esperanza constituido por una renovación profunda del cosmos y del hombre, en la que la acción creadora de Dios encuentra una continuidad con la obra redentora y salvífica de Cristo, algo que culminará en un nuevo estatuto ontológico del universo. Y no se trata de un 'mundo nuevo' que nada tenga que ver con el actual, pues será el mismo mundo, la misma naturaleza, pero elevado, potenciado y glorificado.

Muchos autores intentan buscar aspectos del cosmos evolutivo, tal como lo conocemos, que puedan relacionarse con la escatología cristiana (Russell 2002; Russell 2008; Stoeger 2009). De todos modos, ningún modelo cosmológico terminal es incompatible con la parusía, siempre que tal modelo no se tome de modo cerrado, es decir, como excluyendo una intervención futura de Dios sobre el estado del mundo. El universo del mañana podrá evolucionar de muchas maneras, pero esto no impide que Dios pueda intervenir sobre él para otorgarle un nuevo estatuto físico que sea congruente con la resurrección de los muertos y con la glorificación corpórea de los bienaventurados. Es más, la realidad de una nueva creación glorificada, aunque no podamos imaginarla en sus detalles, aparece coherente con el universo en que vivimos, que tan sólo sería rescatado de su condición de corrupción y sería, en cambio, elevado a un orden nuevo correspondiente a la condición gloriosa del cuerpo de los que fueron fieles a los planes divinos de amor y de misericordia (Conway Morris 2002; Ward 2002; O'Callaghan 2012, 105-151).

Lo que sabemos sobre la evolución física del cosmos, aunque no garantice la supervivencia de nuestra especie, no es incongruente con la escatología cristiana. "¿Qué tienen que decir, entonces, los cristianos acerca del futuro remoto del universo? Primero, que nuestra esperanza no es 'sólo de este mundo', de modo que el último destino humano no se va a encontrar aquí. Segundo, que el universo está destinado progresivamente a realizar comunidades de personas, en cualquier forma material en la que vayan a existir, sin sufrimiento y sin mal. Tercero, es una vocación humana configurar el universo, lo más posible, de acuerdo a esta finalidad. En el contexto de la cosmología científica contemporánea, esto significa que la fe cristiana es completamente coherente con la idea de que este espacio-tiempo tendrá un final temporal. Los cristianos no esperan en una continuación para siempre de este espacio-tiempo, tal como es ahora" (Ward 2002, 246).

La mayor parte de los estudios sobre la relación entre el futuro físico del cosmos y la escatología cristiana se centra en el tema del tiempo y su vínculo con la eternidad. Vivimos en un mundo temporal, en una estructura cósmica espacio-temporal que, como señala la cita anterior, un día terminará. El futuro escatológico, por tanto, no debe imaginarse en términos simplemente temporales (Gingerich 2002). El evento escatológico supone el ingreso del cosmos renovado en una dimensión de eternidad que no podemos imaginar. No se trata exactamente de la eternidad de Dios mismo (Galván 2001). Hablando de la eternidad escatológica que espera al hombre, Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi* señala (Benedicto XVI 2007): "Podemos (...) tratar de salir con nuestro pensamiento de la temporalidad a la que estamos sujetos y augurar de algún modo que la eternidad no sea un continuo sucederse de días del calendario, sino



como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo –el antes y el después– ya no existe” (n. 12).

Siendo material la nueva creación, puede decirse que en ella existirá la dimensión temporal, pero transformada y asimilada a la eternidad (Polkinghorne 2005; Sanguinetti 2006, 188). Ya varios Padres de la Iglesia –Ireneo y Gregorio de Nisa– hablaron de una especial temporalidad en la que vive y crece el justo (O'Callaghan 2012, 226). En la misma naturaleza viviente y en el hombre observamos formas más altas de temporalidad que superan la corrupción y que no significan sin más una mera prolongación del tiempo cronométrico. La temporalidad integrada y unificada por su participación en la eternidad de Dios supone una victoria sobre la temporalidad dispersiva del puro devenir (Maldamé 1993, 255-59).

Sean como sean los aspectos concretos del cosmos físico glorificado, lo esencial es que será un cosmos en plena armonía con la vida personal de la comunidad de los bienaventurados. “La enseñanza cristiana acerca de la vuelta de Cristo en la gloria para traer el reino de Dios en su plenitud debe verse, por tanto, en un contexto plenamente cósmico. No es cuestión de que Jesús vaya a venir a este planeta desde las nubes. Es cuestión de que la entera creación encontrará un cumplimiento en una forma transfigurada de vida personal” (Ward 2002, 247).

4 La perspectiva teológica del fin del mundo [↑](#)

Jürgen Moltmann (2002), teólogo reformado, señala que en la teología cristiana se dieron tres modos diversos de concebir el cosmos en su fase final. Uno, preferido por la primitiva teología luterana, apunta a la aniquilación de este mundo (*annihilatio mundi*); otro, más corriente, preferente en la teología católica, sigue el modelo de una transformación del mundo (*transformatio mundi*), como reza un prefacio de la Misa de difuntos: *vita mutatur, non tollitur*; otro, más propio de la escatología de la iglesia ortodoxa, se orienta hacia la deificación del mundo (*deificatio mundi*), que sigue la misma línea de la transfiguración del cuerpo glorificado de Cristo (Moltmann 1996; 2002, 254-259). Los dos últimos modelos son complementarios, y ciertamente esto supone una eliminación del orden corruptible en que ahora vivimos en el mundo.

Podríamos decir que, en continuidad directa con la resurrección de los muertos y el juicio final, en la visión escatológica cristiana el retorno de Jesucristo resucitado en gloria lleva consigo la destrucción, purificación y renovación del cosmos material, lo que la Escritura llama “nueva creación” (Mt 19, 28; Rom 8, 25; Gal 6, 15). Los hombres están destinados a gobernar el mundo porque están hechos a imagen de Dios (Gn 1, 26-28) y son enviados por El con esta finalidad (O'Callaghan 2013, 121-52). Además pertenecen al mundo en un sentido muy real a causa de su condición corporal. Por eso puede decirse que el proceso humano de muerte y resurrección, en todo su realismo, se corresponde congruentemente con un proceso paralelo de “muerte y resurrección” de todo el cosmos, es decir de ruina y renovación del mundo material. Entre otros autores, Julián de Toledo (642-690) en su escrito *Prognosticum futuri saeculi*, libro III, n. 46 resumió el pensamiento patrístico occidental al respecto en los siguientes términos: “El mundo transformado en algo mejor se acomoda a los hombres que también en su carne serán transformados en algo mejor” (Julián de Toledo 2013, 156). También Hugo de San Víctor habló de una conexión entre la resurrección final y la renovación del mundo (*De sacramentis* II, 18, 1). En la vida venidera, escribe Tomás de Aquino, “el conjunto de la creación corporal será cambiado apropiadamente para subsistir en armonía con el estado de los futuros vivientes” (*Contra Gentiles*, IV, 97).

En la Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II prestó especial atención a la dimensión cosmológica del fin del mundo. La Iglesia, se lee en la constitución *Lumen Gentium*, n. 48, “no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cfr. Hech 3, 21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo”. Esto no se llevará a cabo, continúa el documento, “mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cfr. 2 Pt 3, 13)”.

En la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, n. 39, se repite este mismo mensaje: “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo (...). Permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre”.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* considera el tema en modo sucinto: “el universo visible también está destinado a ser transformado, ‘a fin de que el mundo mismo restaurado a su primitivo estado, ya sin ningún obstáculo, esté al servicio de los justos’ (San Ireneo, *Adversus haereses*), participando en su glorificación en Jesucristo resucitado” (n. 1047).

4.1 Renovación del cosmos y de la materia [↑](#)

Lo que acabamos de ver se aplica a la doctrina de la resurrección final en todo su realismo (O'Callaghan 2012, 74-114). La visión cristiana de la renovación del cosmos y la resurrección supone una afirmación del valor de la materia, también de su permanencia, y de lo que podríamos llamar su “vocación de eternidad”. Con esta tesis la visión cristiana se distancia de los diversos tipos de platonismo y espiritualismo –el de Orígenes por ejemplo–, según los cuales el mundo material sería destruido y sólo las realidades espirituales se mantendrían, de las que el mundo material no sería más que un símbolo.

La noción de la re-creación material del mundo era común en la época sub-apostólica, aunque disminuyó algo entre los Padres apostólicos (O'Hagan 1968). En los Padres apologistas se enseñaba comúnmente, a menudo en asociación con la doctrina del milenarismo. Citando el texto central de Rom 8, 21 (“la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios”), Tomás de Aquino afirma que esta tesis se aplica también a la creación material (*In Rom. 8*, l. 4). La plena realización del hombre no puede excluir la materialidad. En su poema *El preludio*, el poeta inglés William Wordsworth insistió en que nuestra felicidad debe hacer referencia a este mundo (Wordsworth 2007, 310).

*No en Utopía – campos subterráneos, –
O en alguna isla secreta, ¡Dios sabe dónde!
Pero en el mismo mundo, que es el mundo
De todos nosotros, – el lugar donde, al final,
Encontramos nuestra felicidad, o no la encontraremos nunca!* (XI, 140-4).

Walter Kasper lo explica así: “La fidelidad de Dios no sólo se refiere a la historia de la salvación, sino también a la existencia permanente de los órdenes de la naturaleza, que una y otra vez producen asombro en el observador y alabanza del Creador para el piadoso. Ambos aspectos, la contingencia histórica y el orden duradero, se conectaban entre sí en los últimos libros del Antiguo Testamento y en los primeros de la apocalíptica judía. El Apocalipsis incluye la naturaleza y sus órdenes dentro del plan salvífico-histórico de Dios” (Kasper 1988, 282). Escribe por su parte Leo Scheffczyk: “En la transformación del cosmos los hombres reconocerán el secreto de la conformidad con Cristo presente en el mundo material, y en todo lo que lo constituye” (Scheffczyk 1966, 180).

4.2 Destrucción del universo actual [↑](#)

La Escritura menciona una amplia variedad de signos portentosos y destructivos que serán como un preludio del fin del mundo. “Habrá entonces una gran tribulación, como no la hubo desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá” (Mt 24, 21). Muchos de ellos se describen en el Nuevo Testamento: el colapso de la sociedad humana, el triunfo de la idolatría y la irreligión, la difusión de las guerras, diversas calamidades cósmicas. Leemos en el Evangelio de Mateo: “Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor, y las estrellas caerán del cielo y las potestades de los cielos se conmovrán” (24, 29). Asimismo: “se alzarán pueblo contra pueblo y reino contra reino, y habrá hambres y terremotos en diversos lugares” (24, 7). Nada de esto nos permite avanzar detalles concretos como para prever el momento exacto y ni aún probable del fin del mundo, ni tampoco su modalidad concreta. Las calamidades sociales y naturales pertenecen al orden inestable de la naturaleza y de la historia y son sencillamente señales de la contingencia de este mundo, hoy acentuadas porque conocemos que el hombre mismo tiene el terrible poder de destruir la biosfera terrestre. Las convulsiones del cielo no tienen por qué tomarse literalmente, por más que contradigan las tesis clásicas –falsas– de la inalterabilidad del mundo de los astros.

Es cierto, de todos modos, que la Escritura plantea una *discontinuidad* entre el cosmos presente y el mundo futuro glorificado (Rom 8, 19-21; 2 Pt 3, 10-13; Ap 21, 1-2). Pero no se trata de una eliminación total, pues se daría una continuidad entre ambos órdenes. Al destacar la continuidad entre la creación y la salvación, frente al gnosticismo de Marción, Tertuliano observaba con agudeza que “Dios es juez porque es Señor, y es Señor porque es Creador, y es Creador porque es Dios” (*De resurrectione*, 14, 6; Tertuliano 2004). Parece menos adecuado considerar el juicio y la consumación final sin más en términos de una intrusión violenta por parte de Dios, extrínseca y del todo inesperada. El Dios que juzga es al mismo tiempo el único Creador y Señor del universo y de todo lo que contiene. Es Quien es fiel a la Alianza. La intervención final de Dios acontecerá cuando lo disponga su Sabiduría y corresponde plenamente al dominio del Creador sobre la naturaleza y sus leyes.

4.3 El “nuevo mundo” en la Sagrada Escritura [↑](#)

El hecho de que el mundo tal como lo conocemos esté bajo la amenaza de la destrucción no significa que será completamente destruido o aniquilado porque Dios, señala la Escritura, ha prometido que constituirá una tierra y cielos nuevos: una creación nueva.

La noción de un cosmos renovado está ya presente en el Antiguo Testamento. Leemos en Isaías: “Porque, he aquí que yo creo unos cielos nuevos y una tierra nueva. Las cosas pasadas no serán recordadas, ni vendrán a la memoria. Al contrario, alegraos y regocijaos eternamente de lo que yo voy a crear, pues voy a crear a Jerusalén para el gozo y a su pueblo para la alegría” (Is 65, 17 ss.). Esta renovación se presenta a menudo con los colores de una vuelta al paraíso terreno (Is 11, 6-9). Sin embargo, el ciclo de la destrucción, de la novedad y de la re-creación pasa a primer plano principalmente en los textos apocalípticos (O'Callaghan 2004, 79-81).

En el Nuevo Testamento la misma idea se encuentra en repetidas ocasiones. Mateo se refiere a un colapso del orden cósmico actual como una señal de la venida del Hijo del hombre (24, 29), pero también de la “nueva creación” (19, 28), que coincidirá con su venida. La carta a los Romanos se refiere al nuevo mundo que Dios ha prometido en términos de un nuevo nacimiento, en contraste con la situación actual de la creación. “La espera ansiosa de la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación se ve sujeta a la vanidad, no por su voluntad, sino por quien la sometió, con la esperanza de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rom 8, 19-21).

Asimismo, el Apocalipsis delinea una renovación del cosmos por obra del poder misericordioso de Dios, incluyendo una paráfrasis de Isaías 65, 17 ss., ya citado. Dice el vidente: “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar ya no existe. Vi también la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, ataviada como una novia que se engalana para su esposo. Y oí una fuerte voz procedente del

trono que decía: 'Ésta es la morada de Dios con los hombres: Habitará con ellos y ellos serán su pueblo, y Dios, habitando realmente en medio de ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos; y no habrá ya muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo anterior ya pasó'" (Ap 21, 1-4).

Uno de los textos más claros de la Biblia al respecto se encuentra en la segunda carta de Pedro (3, 10-14), donde se describe la destrucción del mundo y su reemplazo por una nueva creación. "Como un ladrón llegará el día del Señor. Entonces los cielos se desharán con estrépito, los elementos se disolverán abrasados, y lo mismo la tierra con lo que hay en ella (...) Los cielos se disolverán ardiendo y los elementos se derretirán abrasados" (vv. 10, 12). Se exhorta a los creyentes a la vigilancia: "Si todas estas cosas se van a destruir de ese modo, ¡cuánto más debéis llevar vosotros una conducta santa y piadosa, mientras aguardáis y apresuráis la venida del día de Dios!" (vv. 11-12). A pesar de ello, "nosotros, según su promesa, *esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva*, en los que habita la justicia" (v. 13). De nuevo se exhorta a los fieles: "Por lo tanto, queridísimos, a la espera de estos acontecimientos, esmeraos para que él os encuentre en paz, inmaculados e intachables" (v. 14).

El texto señala que el mundo tal como lo conocemos será destruido y recreado de nuevo por el poder de Dios. Por esta razón se anima a los creyentes a vivir virtuosamente y en vigilancia, con el fin de entrar en el reino de Dios cuando éste llegue en plenitud. El mensaje es espiritual y ético, pero la base es la promesa de una renovación cósmica de todo el universo.

5 La renovación del cosmos como evento teológico [↑](#)

Consideremos ahora dos aspectos de la promesa de los nuevos cielos y tierra en lo que implican de novedad y continuidad entre este mundo y el otro. En este apartado veremos el sentido cosmológico de la escatología cristiana. En el siguiente nos referiremos al valor de las tareas temporales a la luz de la fe escatológica.

5.1 Papel de Dios en la renovación cósmica [↑](#)

Las cosmologías filosóficas clásicas eran naturalistas (aristotelismo, platonismo, estoicismo, etc.). El orden y los desórdenes del universo tenían causas propias e inherentes a los procesos físicos. En las religiones politeístas, en cambio, los dioses intervenían extrínsecamente –según narraciones mitológicas– en los fenómenos del mundo, es decir, lo hacían de un modo más o menos arbitrario, copiado del modo en que los humanos intervienen en las cosas que están directamente bajo su control.

En las concepciones filosóficas que afirmaban la existencia de un principio trascendente, por ejemplo en Aristóteles, el orden del universo se debía en último término a Dios como ordenador supremo de la naturaleza. Con el Cristianismo, el Creador será visto como trascendente al cosmos, pero también como su principio inmanente, dador del ser a las cosas. El modo en que se entiende la acción de Dios en el mundo, en el respeto de sus causas segundas, afecta a la comprensión tanto de la creación inicial como de su providencia y, en último término, de su destino escatológico. Sobre este punto difieren algunas interpretaciones teológicas, por ejemplo el ocasionalismo, el deísmo, el hegelianismo, las teologías del proceso y otras corrientes filosófico/teológicas.

En el Cristianismo las intervenciones divinas en el mundo tienen un sentido último personal, porque Dios es personal y crea un universo no puramente físico, sino poblado de seres personales, como son los hombres. Aparte de los eventos milagrosos, que son extraordinarios (raros), las intervenciones de Dios sobre el mundo no se entienden como procesos naturales necesarios (por ejemplo, como emanaciones necesarias de lo Divino), sino como actos personales, presididos por la sabiduría y el amor de Dios en una dimensión de soberana libertad divina. Así sucede no sólo en la Creación, sino en otros dos eventos de alcance universal que forman parte de la fe cristiana: la Encarnación del Verbo de Dios, que eleva la humanidad redimida a la vida trinitaria, y la Glorificación final, en la que la Encarnación/Redención alcanzan su consumación final.

5.2 Naturalismo y sobrenaturalismo [↑](#)

Se podrían considerar dos alternativas. En primer lugar, la resurrección y renovación cósmica podrían considerarse como fenómenos inherentes a las potencialidades de la naturaleza, inscritos en sus procesos evolutivos.

En segundo lugar, alternativamente, cabría pensar la resurrección como el resultado de una intervención divina extrínseca que simplemente ignoraría las leyes de la naturaleza. Sería como una especie de segunda creación que haría caso omiso del mundo existente y que refleja una visión dualista de la realidad, basada en cierto platonismo popular.

Una visión ética o religiosa que no conceda importancia a la materia se pone fuera de la realidad y resulta poco creíble. El desarrollo de la antropología filosófica contemporánea se basa, en gran medida, en los estudios relativos a la fenomenología del cuerpo humano (Bruaire 1968; Merleau-Ponty 1978; Henry 2000). Esta concepción se opone al predominio de antropologías y psicologías espiritualistas, con frecuencia deudoras del cartesianismo, que no tienen en cuenta la naturaleza psicosomática del hombre (O'Callaghan 2002). La misma visión de Tipler, mencionada arriba, resulta dualista, porque el control del cosmos se consigue sólo a través de la tecnología informática y por tanto no se distingue cualitativamente de la producción de un robot inteligente. La resurrección es concebida aquí en términos bioinformáticos.

Entre el naturalismo y el "sobrenaturalismo" extrínseco, podemos situar los intentos de entender la salvación cristiana, concretamente la tesis de la resurrección y de la renovación cósmica, de un modo cosmológico y antropológico, donde las intervenciones de Dios sobre la naturaleza no se ven de modo extrínseco y casi mecánico, sino como dones que desde un nivel más alto confieren una nueva perfección a la base natural creada por Dios, respetando y sublimando sus perfecciones, como la realidad y el dinamismo del universo, la materia y la corporalidad humana.

Santo Tomás de Aquino se preguntaba cómo acontecería la resurrección de los muertos al final de los tiempos. Su posición se puede resumir así: "la causa final de la resurrección es la naturaleza humana, pero la causa eficiente es Dios" (Brown 1992, 186). Es decir, la naturaleza humana en su complejidad dinámica se mantiene, pero la transformación o divinización acontece en virtud del poder de Dios.

La obra de salvación realizada por Cristo, en esta línea, lleva consigo no sólo el lado negativo de la superación del pecado y la muerte, derivados de la desobediencia primordial del hombre, sino también un aspecto positivo central, en el que el cosmos creado por Dios progresa y se desarrolla bajo el poder divino hacia su definitiva plenitud de gloria. Así, la resurrección de Cristo de entre los muertos –y nuestra resurrección prometida en virtud de Cristo resucitado– no es sólo signo tangible y gozoso del amor del Padre hacia su Hijo, por haber sido "obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil 2, 7), y signo también de la promesa del perdón divino para los hombres. Además constituye la afirmación divina del valor supremo y perpetuo del universo creado, del deseo de Dios de expresar su soberanía sobre la creación no destruyendo o humillando la materia, sino mediante la adopción y confirmación de su realidad, elevando así todo lo creado en Cristo hacia una plenitud de gloria y esplendor (O'Callaghan, 2013, 316-52).

5.3 El Cristo cósmico [↑](#)

Uno de los autores que consideraron con más fuerza la continuidad entre la evolución humana tal como es explicada por la ciencia y el progreso del Reino de Dios fue el paleontólogo y pensador Pierre Teilhard de Chardin en su doctrina del "Cristo cósmico" (Lyons 1982, Galleni 2002). Teilhard considera la evolución del universo como un proceso de convergencia hacia un "punto Omega" que correspondería a la perfección final de todas las cosas. Teológicamente este punto coincide con lo que llama la "cristificación" escatológica del universo. Cuando el proceso de la encarnación del Verbo llega a su culminación, Cristo se convertirá, según las palabras del Apóstol, en el *pleroma* o plenitud de la creación (Gal 4, 4; Ef 1, 10).

La reflexión de Teilhard sobre el Cristo cósmico proporcionó una valiosa lectura teológica que permitía relacionar de un modo más esencial la visión del cosmos evolutivo propia de las ciencias, filosóficamente interpretada, con el puesto de Cristo como Verbo encarnado en el cosmos creado por Dios en el Verbo (Jn 1, 3; Col 1, 13-20). Este vínculo de Cristo con el cosmos es un aspecto que se había descuidado en ciertas cristologías empobrecidas. Varios autores asumieron algunas de las intuiciones de Teilhard, dando de ellas diversos matices e interpretaciones (ver, por ejemplo, Mersch 1962, Martelet 1972, Clément 1976, Maldamé 1993).

De todas formas, cabe preguntarse si el Cristo cósmico de Teilhard –considerado como un tercer aspecto de la realidad de Cristo, aparte de la noción del Verbo Encarnado y la del Hijo de Dios como persona trinitaria– se refiere a la humanidad de Cristo hipostáticamente unida al Padre o a su divinidad consubstancial con el Padre (Maldamé 1993, 183 ss.). En el primer caso, el resultado podría ser la ampliación de la unión hipostática a todo el cosmos, y no sólo a la humanidad de Jesús de Nazaret. La extensión de la humanidad de Jesús al cosmos, que esta tesis llevaría consigo, resulta problemática. En el segundo caso, la tesis de Teilhard podría oscurecer, según algunos, la distinción real entre Dios y el universo, con lo que se podría abrazar una forma de monofisismo, es decir, una asimilación de la humanidad de Cristo a su divinidad.

Es bien conocido, sin embargo, que el evangelista Juan presenta la creación del mundo como operada por medio del Lógos o Palabra de Dios (Jn 1, 3). El Lógos juanino contiene reminiscencias platónicas y estoicas, presentes concretamente en el Lógos de Filón de Alejandría. Con esto se acentúa su función de principio de la racionalidad intrínseca del universo y de la misma razón humana, salvando la infinita distancia entre lo increado de Dios y el carácter creado del mundo (el carácter inspirado de la Escritura no es obstáculo, por otra parte, para que ciertas nociones bíblicas hayan sido tomadas del lenguaje, de la cultura y de la sabiduría helénica del momento en que fueron escritas). En cualquier caso, la visión panocrística del universo de Teilhard debe ser matizada para que quede en firme la distinción entre las creaturas cósmicas, las personas humanas finitas y la Persona del Verbo Encarnado, satisfaciendo así una exigencia ya señalada por el Papa Pío XII (1943) en su encíclica *Mystici corporis* (DH 3816).

Se puede señalar además que los textos bíblicos citados por Teilhard para justificar el aspecto cósmico de la cristología (por ejemplo Col 1, 17; 2, 10; 3, 11) prestan atención sólo al lado escatológico del papel cósmico de Cristo –es decir, Cristo como el punto Omega de la creación–, sin tener tanto en cuenta el papel protológico del Verbo eterno de Dios en la creación del mundo (en su terminología, Cristo como el “punto Alfa” de la creación). La comprensión escatológica de la cristificación cósmica sugerida por Teilhard podría prestarse a una visión incierta de la intervención de Dios sobre la naturaleza, o a una indistinción entre el plano biológico, en el que el mal es un defecto natural, y el plano de la persona, en el que el mal es moral.

Los dos planos son distintos, aunque están relacionados. Los males físicos que sufre el hombre, aun teniendo causas estrictamente biológicas, se remiten al final a una raíz misteriosa en el pecado de origen, por el que la muerte humana entró en el mundo (Rom 5, 12). La resurrección de Cristo supone una victoria sobre el pecado y, por consiguiente, sobre la misma muerte como fenómeno biológico (ver sobre este tema Murphy et al., 2007).

Este punto supone que el mal moral, al afectar al complejo de la vida humana, tiene también una dimensión cósmica y puede ponerse en relación con la misma biología, dado que al hombre se le exige un dominio racional de las pasiones y tendencias que no está presente en los animales, sin que esto signifique que la conducta instintiva animal sea un desorden como tal. La redención operada por Cristo permite que el hombre supere el desorden introducido por el pecado en su vida cognitiva y emotiva y por eso mismo permite, en definitiva, que sea superada la muerte, como sucederá en la resurrección gloriosa de los que han sido receptivos del mensaje salvífico de Cristo.

La capitalidad de Cristo sobre todas las creaturas, incluyendo a los ángeles, no supone, por otra parte, una forma de antropocentrismo o de geocentrismo. Dudas al respecto pueden surgir cuando se considera la posibilidad de la existencia de otras creaturas inteligentes y libres en el cosmos. ¿Cuál sería la relación de Cristo con esas hipotéticas creaturas? El problema se pondría sólo si se diera alguna vez una comunicación con esos seres, porque de lo contrario parece una cuestión superflua. Al margen de otras posibles consideraciones, pensamos que es mejor no pretender resolver *a priori* cuestiones que quizá nunca van a plantearse realmente. La supremacía de Cristo en todo el universo no excluye de por sí la existencia de otros seres racionales en el cosmos. Cuál debiera ser su relación con Cristo, si



existiera en ellos o no la realidad del pecado, no es algo que podemos decidir en una visión teológica puramente posibilista. El problema podrá plantearse sólo si esos seres un día aparecen y entran en contacto con nosotros. Pueden verse al respecto las consideraciones de Giuseppe Tanzella-Nitti en su voz sobre la vida extraterrestre (Tanzella-Nitti, 2008).

5.4 Cristo situado entre la creación y la consumación [↑](#)

El teólogo luterano Wolfhart Pannenberg intenta encontrar el necesario equilibrio entre lo escatológico y lo protológico a partir de una reflexión acerca de la resurrección de Cristo. En sus primeras obras insiste principalmente en el aspecto escatológico de la obra de Cristo. Pero más adelante explica que hay que tener en cuenta también al Hijo de Dios como creador. “En *Fundamentos de Cristología [del año 1964]* he puesto estas afirmaciones [los textos bíblicos que se refieren a la acción de Cristo sobre el cosmos] en conexión con otro grupo de afirmaciones del Nuevo Testamento, concretamente, con las referentes a la elección eterna o predestinación de Jesucristo como cabeza de una nueva humanidad, de acuerdo con Heb 1, 2 (...) La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí, de entrada, en sentido final. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista de las mencionadas afirmaciones neotestamentarias, la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone más bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo, la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1, 10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la consumación definitiva del auténtico ser de las realidades creadas” (Pannenberg 1996, 25).

Notemos, en este sentido, que Platón había afirmado en el *Timeo* 27d-30c cómo Dios –el Hacedor o Demiurgo– formaba el universo siguiendo un modelo eterno contemplado en las Ideas. Dios se subordinaba así a las Ideas. En los platónicos influenciados por el estoicismo, como Filón, judío que así interpreta el libro del Génesis, el puesto del Hacedor correspondía al Lógos, que en subordinación a Dios ejercía su obra ordenadora como un intermediario entre la eternidad y la trascendencia de lo divino, por una parte, y la corruptibilidad insuperable de la materia en el otro. El Lógos tenía la función instrumental de poner orden en el universo, de hacer de éste un *kosmos*. Expresiones semejantes pueden encontrarse, sin duda, en el Nuevo Testamento: Dios crea el mundo por medio del Verbo (Jn 1, 3), o por medio de Cristo, que en cuanto Verbo Encarnado sigue siendo principio creador de todas las cosas (1 Cor 8, 6; Col 1, 16). Pero el Nuevo Testamento va más allá de la doctrina estoico-platónica al emplear otras dos maneras de considerar la relación entre el Verbo y el mundo: *el mundo se hace por Cristo y en Cristo*. La creación tiene así una dimensión cristológica profunda. Cristo se sitúa no sólo en el final escatológico, sino que, como Verbo de Dios, está presente y actúa en el origen mismo del universo, función que sigue manteniendo después de su Encarnación, por lo que podemos decir que todas las cosas subsisten en Cristo.

5.5 El universo creado para Cristo [↑](#)

La carta a los Colosenses (1, 16) deja en claro que el universo fue creado no sólo por medio del Verbo, sino también *para Cristo como Verbo Encarnado*. De ahí que el Verbo de Dios no es simplemente un medio o instrumento para la creación y perfección del mundo, un medio que bien podría estar subordinado a un fin último distinto, como por ejemplo la bondad o la belleza del universo, y que por tanto en última instancia no sería necesario. Es decir, si el Verbo creador se considerase como definitivamente subordinado a la perfección final de lo creado, sería al fin de cuentas contingente y no totalmente divino, como Arrio pensaba en su lectura neoplatónica del Nuevo Testamento.

Según la fe cristiana, además, Cristo –el Verbo de Dios que se encarna– constituye Él mismo *el fin último y la finalidad suprema del universo*. En palabras –algo oscuras– de Tertuliano, “todo lo que estaba plasmado en la tierra era el pensamiento de Cristo, el hombre por venir, el Verbo hecho carne, aunque era entonces mero barro y la tierra” (*De resurrectione carnis*, 6; Tertuliano 2004). Dicho de otro modo, el universo desde sus inicios está ordenado hacia su perfección última, que es Jesucristo, el Verbo eterno de Dios hecho carne, el Señor resucitado de toda la creación. Dios

“unirá todas las cosas en Él” (Ef 1, 10), para que Él sea “todo en todos” (1 Cor 15, 28).

En otras palabras, el papel finalizador de Cristo especifica e intensifica su función de mediador. La expresión “para él”, matiza la fórmula “por medio de él”. Mientras que en el pensamiento filoniano el Lógos actuaba *a causa del mundo*, para otorgarle forma, según la fe cristiana es al revés, pues el mundo es creado teleológicamente en función del Verbo encarnado, enteramente para Él. Para la visión estoico-platónica el Verbo era instrumental, y existía en función del obrar de Dios y de la existencia del mundo. Para la visión cristiana, al contrario, el Verbo es Dios mismo (Dios Padre), y así depende total y exclusivamente del Padre en su generación trinitaria y no depende en nada del mundo.

5.6 El universo hecho en el Verbo [↑](#)

San Pablo señala a menudo que no sólo somos salvados por Cristo, y que así vivimos en Él, sino que también hemos sido creados en el Hijo de Dios antes de su encarnación: “en Él todas las cosas subsisten” (Col 1, 16); “... Él [el Hijo] sustenta todas las cosas con su palabra poderosa” (Heb 1, 3). La Palabra de Dios, dicho de otra manera, no es la mera *causa instrumental* de la creación, en el sentido de servir como modelo para dar forma al mundo cuando se creó al inicio, y tampoco es sólo su *causa final*, en el sentido de que la creación entera apunta hacia Él como hacia su fin último. No es el Verbo de Dios una causa extrínseca de una creación que aspiraría hacia una perfección más allá de sus propias potencialidades. Más bien, como Divinidad creadora que es en pleno derecho, el Verbo de Dios, ahora como Verbo Encarnado, está siempre presente en el universo creado, manteniéndolo en su existencia –conservación–, moviendo a todos los seres para que actúen según su naturaleza –curso–, y llevándolo a su fin último –providencia–, porque “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17, 28).

Así como en el Antiguo Testamento Yahvé es considerado como fuente de la vida, también en el Nuevo Testamento Cristo es quien da la vida (Jn 4, 10). Esto lo puede hacer porque “como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo” (Jn 5, 26). Se puede decir, pues, que todas las cosas creadas reciben existencia, subsistencia, consistencia, vitalidad e inteligibilidad de la fuente inagotable de vida que es el Verbo divino encarnado. Por este motivo el universo en su conjunto puede considerarse como penetrado por Cristo, pues es creado, conservado, y finalmente llevado a su perfección escatológica por el Verbo-Hijo de Dios hecho hombre. La culminación de este proceso, en la esfera cósmica y humana, consiste en la resurrección final y en la recreación del cosmos, y es algo llevado a cabo por el poder de Aquel que, en su misma persona, es “la resurrección y la vida” (Jn 11, 27).

5.7 Recapitulación [↑](#)

La fe en la resurrección final de los muertos obrada por el poder de Dios, basada en el testimonio de los apóstoles que habían visto al Señor Jesucristo resucitado, actuó como un poderoso catalizador en la historia que favoreció el desarrollo y consolidación de la antropología cristiana, de la cosmología teológica y de la misma ética (O'Callaghan 2013, 483-703). Además, ella hizo presente en la vida humana algo que el mundo antiguo no se atrevió a proponerse: que la misma materia corruptible había sido creada por Dios con una “vocación” a la eternidad.

Sin embargo, la cosmología clásica, tanto científica como filosófica, al no tener en cuenta estas dimensiones, hizo más difícil la aceptación de la doctrina de la resurrección universal, como no fuese en términos totalmente discontinuos e “intervencionistas” de un modo apocalíptico pero extrínseco, o incluso con un valor puramente simbólico o espiritual (O'Callaghan 2012, 130-5). Por esto la creencia en la resurrección y la parusía se convirtió en la época moderna en algo superfluo, poco atractivo, no solo para los científicos y filósofos, sino a veces también para los mismos creyentes. Por el contrario, una teología renovada de la creación por medio de Cristo, para Cristo, y en Cristo, que en nada se opone a una comprensión dinámica y abierta de las leyes del universo, hace posible recuperar el valor cosmológico y antropológico de la fe cristiana escatológica. También es verdad que esta visión nunca estuvo del todo ausente en la vida de la Iglesia, en su espiritualidad, en su liturgia, en el arte e incluso en la devoción eucarística.



6 Tareas temporales y dimensión escatológica [↑](#)

Hemos visto que el universo y el mundo humano tal como lo conocemos, dañado por el pecado, llegará a su fin temporal y será renovado por el poder de Dios. Como el estado resucitado de los hombres lleva consigo la novedad de una gloria eterna que incide sobre el universo, obviamente existe una discontinuidad entre el cosmos corruptible actual y el universo renovado como ámbito “ecológico” de los bienaventurados en su gloria. Pero también es pensable que se dará una continuidad y en algunos aspectos una identidad entre ambos estados (Polkinghorne 2005, 111-119, 132-14; O'Callaghan 2012, 135-45), el temporal y el eterno. Los textos bíblicos considerados anteriormente sitúan esta continuidad principalmente a nivel de la vida ética y espiritual: las virtudes ejercidas durante la peregrinación terrena de los hombres permanecerán para siempre, sublimadas, sobre todo la caridad (1 Cor 13, 8). Por obra del poder de Dios, la nueva creación supondrá una relación intensa de amor entre todas las personas y una interiorización de los vínculos comunitarios, porque el paraíso será como un cuerpo social profundamente unido en Cristo como Cabeza de la humanidad y de la creación. Se dará también una armonía con toda la creación material, mucho mayor de la que existe hoy entre el hombre y la naturaleza que Dios nos ha dado como don para custodiar y enriquecer (Francisco, Papa, 2015).

Cabe preguntarse, más allá de las relaciones sociales y familiares llenas de amor y contemplación a la luz de la visión beatífica que se darán en la nueva creación, ¿qué quedará de los frutos del trabajo y de las actividades humanas temporales? Si los hombres están hechos “a imagen de Dios”, con el fin de dominar la tierra y trabajarla (Gn 1, 26s.), ¿no se puede pensar que en el nuevo mundo se encontrarán de algún modo los resultados del trabajo, los progresos científicos y tecnológicos, las realizaciones artísticas, por lo menos las obras humanas en las que Dios fue glorificado y obedecido, y en las que los demás hombres fueron amados y servidos?

Sobre esta cuestión en el ámbito católico surgieron dos posiciones opuestas durante los años 1950 y 60, una llamada “escatologismo”, la otra “encarnacionismo” (Malevez 1949; Illanes 1973; Pozo 1992, 128-37). El debate se desarrolló especialmente en el período posterior al Concilio Vaticano II, a veces en el contexto del diálogo que algunos teólogos intentaron establecer con el pensamiento marxista con relación a las realizaciones sociales tendientes a una mayor justicia entre los hombres.

El escatologismo tiende a enfatizar la discontinuidad entre este mundo y el otro, sosteniendo que la continuidad se daría sólo en la santidad y justicia que los hombres adquieren en esta vida terrena. A esto se refiere el Señor cuando anima a los hombres a “acumular tesoros en el cielo” (Mt 6, 20; 19, 21), en especial con el ejercicio de la caridad. Esta postura no da importancia a las tareas temporales humanas, tanto individuales como colectivas, como si éstas fueran irrelevantes de cara a la vida eterna. Los encarnacionistas, por el contrario, consideran que el realismo de la Encarnación del Verbo nos obliga a sostener una continuidad entre este mundo temporal y la vida eterna, del mismo modo que puede hablarse de una relación de continuidad entre la vida de Jesús en la tierra y su identidad gloriosa.

Uno de los intentos de explicar estos puntos en clave encarnacionista fue el de Teilhard de Chardin, a quien consideramos anteriormente, ya que para él el progreso evolutivo biológico y humano alcanza una culminación en su convergencia y sublimación en el Punto Omega. Otros autores sugirieron que se podría hablar de encarnacionismo fijándonos en los ideales proyectados hacia el futuro de algunas formas del humanismo marxista. Así Ernst Bloch (O'Callaghan 1989), quien consideró que la esperanza, enraizada en el dinamismo de la misma materia y no en la acción divina, sería el motor de la historia. A través del trabajo, movido por la esperanza, sería posible establecer en la tierra esa humanidad que soñaban los cristianos, pero con una “utopía” sin Dios, sin revelación y sin religión, en una dimensión sólo inmanente al hombre y a la historia.

Para el marxismo, la humanización progresiva del mundo sería un producto del esfuerzo humano. La utopía de los humanismos marxistas, de un modo semejante a lo que hoy se propone en el pensamiento del posthumanismo, supone una forma de secularización de la esperanza escatológica cristiana. Desde el punto de vista de la fe cristiana, el advenimiento del Reino de Dios en la nueva creación es el resultado de la acción divina por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Hasta que Cristo regrese en la gloria, su obra salvadora siempre se hará presente en el mundo bajo el signo de la Cruz, es decir, bajo el signo de la debilidad, la ambivalencia y el fracaso aparente.

Para el futurismo marxista, posthumano o de otro tipo, el futuro se construye desde abajo, con fuerzas humanas, tecnológicas, biológicas, sociales, etc. Para la visión cristiana, Dios futuriza al hombre en una dimensión de vida eterna, contando sin duda con la colaboración inteligente y sabia de los hombres.

En cierto sentido, incluso no se puede decir que los hombres “cooperen” propiamente en este proceso, porque el obrar de la creatura es inconmensurable con el del Creador. Tal vez sería más correcto decir que los hombres deberían emplear los talentos dados por Dios para recibir con alegría y aprovechar los dones –dones de naturaleza y de gracia– que Dios les ha ofrecido abundantemente. “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todas estas cosas se os añadirán” (Mt 6, 33).

7 Reflexión final [↑](#)

Es comprensible que la destrucción y la renovación del cosmos hayan sido percibidas con una dosis de miedo y temor, en vez de esperanza y alegría. Siguiendo la lógica de la Cruz y de la Resurrección de Cristo, sin embargo, es claro que más allá de la destrucción y final del mundo temporal, está la promesa de renovación del universo en el que resplandecerá la belleza de la obra consumada de Dios. Se puede pensar que gran parte de lo que los hombres hayan logrado aquí en la tierra, trabajando junto con los demás y empleando lo mejor de sus energías e inteligencia dadas por Dios –en obras de arte y pensamiento, en la música, poesía y literatura, en obras de formación y educación– seguirá viviendo para siempre sublimado y cumplido en sus ideales más altos, e incorporado a la contemplación y amor de Dios en una vida eterna de plenitud.

Lo que no quedará del universo temporal es todo lo que tenga que ver con la corrupción y la muerte, con el mal y el pecado, ni tampoco con lo que implica ahora una lucha contra estas limitaciones. Por eso sería ingenuo pensar que el universo glorificado sería simplemente como la etapa final del perfeccionamiento tecnológico, económico, jurídico o biológico. Los esfuerzos temporales en estos campos no por eso son inútiles, del mismo modo que muchas cosas que se hacen en la preparación de una obra consumada al final deben dejarse de lado. Pero esos esfuerzos, si fueron santificados, incorporados a la dimensión de eternidad que viene con la unión a Cristo, resultan recuperados por sublimación. Lo que quedará del mundo temporal en que vivimos son nuestras propias individualidades. Las personas en la gloria vivirán en plenitud los grandes ideales de la humanidad de contemplación, amor y obrar lúdico y artístico, situados en un universo físico congruente con el nuevo estatuto de inmortalidad de los vivientes inteligentes en el nuevo mundo. Ellos vivirán una relación mucho más profunda que la actual con las demás creaturas –la naturaleza y las personas– y con Dios, dentro de un dinamismo y variedad supratemporal que no nos es dado imaginar, lo mismo que un niño pequeño no puede imaginarse la riqueza que contendrá su futura vida adulta.

8 Notas [↑](#)

- 1.- Citamos los textos de la Escritura según las ediciones de la Universidad de Navarra (Pamplona, Eunsa 2008). [Volver al texto](#)
- 2.- Salvo que citemos versiones publicadas en castellano, las traducciones de los diversos autores son nuestras. [Volver al texto](#)
- 3.- La tesis tiene su precedente en las ideas sobre el principio antrópico final expuesta por este autor junto con John Barrow (Barrow y Tipler 1986). [Volver al texto](#)



9 Bibliografía [↑](#)

- Adams, F. y G. Laughlin. 1997. "A Dying Universe: The Long-term Fate and Evolution of Astrophysical Objects". *Review of Modern Physics* 69: 337-372.
- Atkins, P. 1986. *Time and Dispersal: The Second Law*, en R. Flood y M. Lockwood (eds.), *The Nature of Time*, Oxford: Blackwell.
- Barbour J. 1999. *The End of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrow, J. 2002. *The Far, Far Future*. en Ellis (2002), 23-40.
- Barrow, J., y F. Tipler. 1986. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon.
- Benedicto XVI. 2007. Encíclica *Spe Salvi*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Benz, A. 2000. *The Future of the Universe. Chance, Chaos, God?* Londres y New York: Continuum.
- Bertola, E. 1973. "Il problema dell'immortalità dell'anima nelle opere di Tommaso d'Aquino". *Rivista di filosofia neoscolastica*. 65: 248-302.
- Biblia de Navarra. 2008. Pamplona: Eunsa.
- Brown, M. 1992. "Aquinas on the Resurrection of the Body". *Thomist* 56: 165-207.
- Bruaire, C. 1968. *Philosophie du corps*. París: Seuil.
- Carr, B. (ed.) 2007. *Universe or Multiverse?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Castagnino, M. y J. J. Sanguinetti. 2006. *Tiempo y universo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Catecismo de la Iglesia Católica. 1992. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.
- Clément, O. 1976. *Le Christ, terre des vivants: le "Corps spirituel", le "Sens de la terre"*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine.
- Cobb, J. B. y D. R. Griffin. 1976. *Process Theology. An Introductory Exposition*. Philadelphia y Westminster: The Westminster Press.
- Cobb, J. B. 1988. "Pannenberg and Process Theology". En *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, editado por C. E. Braaten y Ph. Clayton, 54-74. Minneapolis: Augsburg Pub. House.
- Conway Morris, S. 2002. "Does Biology have an Eschatology, and if so does it have Cosmological Implications?". En Ellis (2002), 158-174.
- Cullmann, O. 2008. *Cristo y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Davies, P. 1994. *The Last Three Minutes*. New York: Basic Books.
- Delumeau, J. 1978. *La peur en Occident, XIVè -XVIIIè siècles. Une cité assiégée*. París: Fayard.
- Delumeau, J. 1994. *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIè-XVIIIè siècles*. París: Fayard.
- Eliade, M. 1999. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.



Ellis, G. F. R., ed. 2002. *The Far-Future Universe. Eschatology from a Cosmic Perspective*. Filadelfia y Londres: Templeton Foundation Press.

Filón de Alejandría. 2009. *Obras completas*, vol. 1 (contiene *De Opificio Mundi. La creación del mundo según Moisés*). Madrid: Trotta.

Francisco (Papa). 2015. Encíclica *Laudato si'*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Galleni, L. 2002. "Evolution". En *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion & Science*, editado por G. Tanzella-Nitti y A. Strumia. URL: <http://inters.org/evolution>.

Gaudium et spes. 1965. Concilio Vaticano II, Roma.

Galván, J. M. 2001. "Apocalissi e mesianismo: la fine del mondo in chiave cristiana". En *La fine del mondo*, editado por G. Pulina, 13-50. Sassari: Distretto Scolastico.

Gingerich, O. 2002. "Cosmic Eschatology Versus Human Eschatology". En Ellis (2002), 225-232.

Harrison, E. 2000. *Cosmology: The Science of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. 2004. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

Heller, M. .2002. "Time of the Universe". En Ellis (2002), 53-64.

Henry, M. 2000. *Incarnation: une philosophie de la chair*. París: Éditions du Seuil.

Illanes, J. L. 1973. *Cristianismo, historia, mundo*. Pamplona: Eunsa.

Islam, J. 2009. *The Ultimate Fate of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Julián de Toledo. 2013. *Pronóstico del mundo futuro*. Traducido por J. E. Oyarzun. Madrid: Ciudad Nueva.

Kant, E. 1986. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

Kasper, W. 1988. "The Logos Character of Reality". *Communio* (English ed.) 15/3: 274-84.

Land, G. 1998. *Adventism in America: A History*. Berrien Springs (Michigan): Andrews University Press.

Linde, A. 1989. "Life after Inflation and the Cosmological Constant Problem". *Physics Letters B*: 227.

Lumen gentium. 1988. Concilio Vaticano II, Roma.

Lyons, J. A. 1982. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*. Oxford: Oxford University Press.

Maldamé, J.-M. 1993. *Le Christ et le cosmos*. París: Desclée.

Malevez, L. 1949. "Deux théologies catholiques de l'histoire". *Bijdragen* 10: 224-40.

Martelet, G. 1972. *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien*. París: Desclée de Brouwer.

McTaggart, J. 1908. "The Unreality of Time". *Mind* 17: 457-473.

Merleau-Ponty, M. 1978. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. París: Vrin.

Mersch, É. 1962. *Le Christ, l'homme et l'univers*. París: Desclée de Brouwer.

- Moltmann, J. 1996. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Londres: SCM Press.
- Moltmann, J. 2002. "Cosmos and Theosis". En Ellis (2002), 249-265.
- Murphy, N., R. Russell, W. Stoeger, eds. 2007. *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*. Vatican City: Vatican Observatory Publications.
- O'Callaghan, P. 1989. "Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch". *Irish Theological Quarterly* 55: 215-39.
- O'Callaghan, P. 2001. "Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth". *Irish Theological Quarterly* 66: 19-49.
- O'Callaghan, P. 2004. *The Christological Assimilation of the Apocalypse: an Essay on Fundamental Eschatology*. Dublin: Four Courts.
- O'Callaghan, P. 2008. "Resurrection". En *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion & Science*, editado por G. Tanzella-Nitti y A. Strumia. URL: <http://inters.org/resurrection>.
- O'Callaghan, P. 2012. *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*. Roma: Edusc.
- O'Callaghan, P. 2013. *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia teologica*. Roma: Edusc.
- O'Hagan, A. 1968. *Material Re-Creation in the Apostolic Fathers*. Berlín: Academie.
- Otto, R. 1940. *Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch*, 2ª ed. Munich: C. H. Beck.
- Pannenberg, W. 1992, vol. 1; 1996, vol. 2; 2007, vol 3. *Teología sistemática*. Madrid: UPCO.
- Pegis, A. C. 1974. "Between Immortality and Death in the Summa Contra Gentiles". *The Monist* 58: 1-15.
- Polkinghorne, J. 2005. *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*. Buenos Aires: Ed. Epifanía.
- Pozo, C. 1992. *La teología del más allá*, 3ª ed. Madrid: BAC.
- Rees, M. 1995. *Perspectives in Astrophysical Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rees, M. 2002. "Living in a Multiverse". En Ellis (2002), 65-85.
- Ricoeur, P. 1987. *Tiempo y narración*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ritschl, A. 1900. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Edinburg: T. and T. Clark.
- Russell, R. 2002. "Eschatology and Physical Cosmology". En Ellis (2002), 266-315.
- Russell, R. 2008. *Cosmology. From Alpha to Omega*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanguinetti, J. J. 1994. *El origen del universo*. Buenos Aires: Educa.
- Sanguinetti, J. J. 2000. *Tempo e universo*. Roma: Armando.
- Sanguinetti, J. J. 2004. "El destino final del universo. Física, filosofía y teología". En *Ciencias, filosofía y teología, en búsqueda de una cosmovisión*, editado por L. Florio, 207-224. La Plata: Fundación Santa Ana.
- Sanguinetti, J. J. 2015. "Tiempo". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Tiempo>.



Scheffczyk, L. 1966. "Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos". En *Weltverständnis im Glauben*, editado por J. B. Metz, 2ª ed., 161-83. Mainz: Matthias-Grünwald.

Steinhardt, P. y N. Turok. 2007. *Endless Universe: Beyond the Big Bang*. New York: Doubleday.

Stoeger, W. R. 2009. "Cosmology". En *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion & Science*, editado por Tanzella-Nitti y Strumia. URL: <http://inters.org/cosmology>.

Tanzella-Nitti, G. y A. Strumia, eds. 2002-. *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science* (on-line), <http://www.inters.org>; <http://www.ctns.org/encyclopaedia.html>.

Tanzella-Nitti, G. 2008. "Extraterrestrial Life". En *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion & Science*, editado por Tanzella-Nitti y Strumia. URL: <http://inters.org/extraterrestrial-life>.

Tertuliano, Q. S. 2004. *La risurrezione della carne*. Brescia: Morcelliana.

Tipler, F. 2005. *La física de la inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Tomás de Aquino. 1961. *Summa contra Gentiles*, vol. III. Turín: Marietti.

Ward, K. 2002. "Cosmology and Religious Ideas about the End of the World". En Ellis (2002), 235-248.

Wehrt, H. 1974. "Über Irreversibilität, Naturprozesse und Zeitstruktur". En *Offene Systeme*, vol. 1, editado por C. F. von Weizsaecker, 114-99. Stuttgart: Klett-Cotta.

Weinberg S. 1977. *The First Three Minutes*. New York: Bantam Books.

Whitehead, A. N. 1941. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. New York: Social Science Book Store.

Williams, D. D. 1972. "Response to Pannenberg". En *Hope and the Future of Man*, editado por E. W. Cousins. Philadelphia: Fortress.

Wordsworth, W. 2007. *The Poems of William Wordsworth*, editado por J. Curtis, vol. 3. Ithaca NY: Cornell University Press.

10 Cómo Citar [↑](#)

O'Callaghan, Paul y Sanguinetti, Juan José. 2016. "Escatología teológica y destino físico del universo". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Escatología_teológica_y_destino_físico_del_universo

11 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2016.

ISSN: 2524-941X