

La escatología media en Suárez

Por

RAMÓN AREITIO, S. J.

La segunda venida del Señor constituyó para el cristianismo un tema de máxima actualidad y de cálculos humanos, que, por fortuna para los creyentes de siglos posteriores, no resultaron ciertos.

Suárez vivió también con intensidad notable la esperanza, aún no verificada, de la segunda venida: dedicó a este tema estudios de excepcional profundidad, y, si bien dentro de la seriedad de sus comentarios, a los datos bíblicos y a las especulaciones teológicas relativas al mismo, mezcló no pocas consideraciones desacertadas. Los cálculos fallidos giraron casi siempre en torno a la figura del Anticristo.

El cristianismo primitivo, influenciado por el género apocalíptico de difícil interpretación, fomentó una especulación nada segura contra la que Pablo y Pedro hubieron de tomar medidas no del todo eficaces.

En el decurso de la Historia del cristianismo ambos temas preocuparon a los fieles. especialmente en las grandes crisis y penalidades de la Iglesia, acrecentando progresivamente la literatura sobre la escatología media.

Hacia 1.600, las preocupaciones escatológicas y del Anticristo estaban de plena actualidad. En 1592 Suárez se ocupa de este asunto en las seis últimas disputas del *De mysteriis Vitae Christi*, y en 1612 dedica, de nuevo, un libro entero al Anticristo en la *Defensio fidei*. Lo exigían las circunstancias y grandes preocupaciones por la herejía y el cisma.

En nuestros días —tal vez por el fracaso de la literatura precedente, tal vez por la atonía progresiva de la religiosidad— parece anacrónico hablar del Anticristo y de la segunda venida de Cristo, que sólo tímidamente se tiene en cuenta en el canon romano de la misa. En los estudios críticos sobre Suárez se ha marginado su pensamiento sobre la segunda venida, como algo científicamente malogrado.

Suárez, con todo, creyó hacer un servicio especial a la teología y a la piedad dentro de este campo. En el *argumentum ad lectorem* menciona la segunda venida como una de las partes esenciales de la obra *De mysteriis vitae Christi* (DMVC).

Opina el Eximio que tiene obligación de incluir entre los misterios de la vida de Cristo la segunda venida de éste en carne impasible, y no sólo los hechos de su vida en carne pasible y mortal. Incluso considera del todo necesario tratar de la resurrección universal de todos los hombres, por razón de la conexión que le vincula a la resurrección de Cristo y por preceder necesariamente al juicio último y universal¹.

En la enumeración de las partes de DMVC menciona, entre ellas, «la segunda venida y segunda subida a los cielos»². Las últimas seis disputas ocupan en la ed. de París, vol. 19, las páginas 997-1120. Todo el esmero de Suárez en la redacción de estas disputas que nos ocupan y la misma intensidad con que permanentemente vivió —según numerosas anécdotas recogidas por sus biógrafos— el encuentro con Cristo escatológico y su segunda venida no ha bastado, con todo, para que se aprecie la riqueza doctrinal y actualidad permanente de estos misterios. El juicio con que aluden los críticos a estas disputas 52-58 de la obra DMVC es, en general, un tanto severo o compasivo. Oigamos, por ejemplo, a su traductor, P. Romualdo Galdós, en la *Introducción del Traductor*:

«El hecho mismo de la segunda venida de Cristo a la Tierra es verdad de fe, profesada en la Iglesia por todos sus símbolos. En cambio, las particularidades de esa segunda venida, sus circunstancias de tiempo y de lugar, sus señales precursoras, el modo o manera de su

1. DMVC, Arg. ad lect. XIX; p. 1 no numerada, BAC, II, XXIV.

2. Prefacio n. 2.

realización concreta y precisa, lejos de ser verdades de fe, son más de una vez opiniones muy discutibles y muy discutidas; Suárez las discute casi siempre detalladísimamente; y discutidas, da sus propias opiniones: no creo que todas ellas se puedan ni deban aprobar; por lo mismo, en todas y cada una de ellas el lector prudente ha de fijarse no sólo en las enseñanzas o afirmaciones de Suárez, sino también en sus pruebas o razones de congruencia, y se ha de fijar sobre todo en el grado de certeza o probabilidad que atribuye a cada una de sus afirmaciones y opiniones.

»Si Suárez hizo bien, como lo hizo, en examinar y discutir, y juzgar las opiniones y afirmaciones de los teólogos y aun las de los Padres y escritores eclesiásticos que le precedieron, bien hará el lector moderno suficientemente formado en conocimientos religiosos, y sobre todo bien harán el sabio, el teólogo y el estudioso modernos en discutir, examinar, juzgar y discernir las afirmaciones y opiniones del mismo Suárez. Desde que él escribió esas seis disputas de la segunda venida de Cristo, no en vano han pasado trescientos cuarenta y ocho años.»³

Tan desacertada sería una defensa de las interpretaciones arbitrarias y aun falsas aludidas en este juicio, como la insistencia crítica de tales desaciertos, comunes a toda la tradición del cristianismo. Pero tampoco ha sido acertada la crítica de Suárez o de su doctrina sobre la segunda venida al no recoger los puntos esenciales de la misma, totalmente centrados en la esperanza cristiana y expuestos en el DMVC con auténtica profundidad. El estudio esquemático de las disputas 52-58 esperamos que ha de servir para la orientación histórico-doctrinal de los estudios sagrados, tal como los desea el Vaticano II. La disputa fundamental es la disp. 53, dividida en cuatro secciones: *De secundo Christi adventu ad universale iudicium*. El punto más importante es desarrolla en la sección 1.^a:

«Habrá un juicio universal en el que Cristo sea el juez.»⁴

3. DMVC, vol. II, p. 175; BAC, Madrid, 1950.

4. DMVC, d. 53, s. 1, XIX; p. 1099.

ero por compasión lo que se le debe por justicia. Pero el Señor nos va a tratar durante toda la eternidad como unos cuya vista inspira compasión? El reino de Dios formado por Cristo e incorporado a su persona, ¿será una comunión de estar en la presencia de Dios o será más bien un leprosería llena de miseria, como un centro de malhechores, admitidos en el cielo por pura compasión? ¿no hacía falta que Jesús hubiera venido al mundo y hubiera en la cruz. En este supuesto razona Suárez, haciendo los efectos manifiestan la bondad o maldad de las cosas de donde provienen. Así, para que aparezca ante todos, como mayor evidencia, la equidad del juicio de Dios, parece que tenga lugar un juicio en el que se tengan en cuenta los efectos de las acciones humanas una vez consumadas todos todos los actos posibles en este mundo⁸. Este criterio aquí expuesto no se debe entender en modo alguno como un signo de superficialidad y de rigidez en el concepto suyo de Dios; y mucho menos de crueldad. Es la exigencia de una justicia personal de Cristo y de los agentes en sus relaciones personales. Suárez amplía la misma doctrina diciendo en el capítulo 10:

«En segundo lugar, entiéndase por lo dicho que aquel día Cristo ha de proferir la sentencia conservando en todo la razón de justicia exacta, de tal manera que no haya lugar alguno a intercesión ni refugio alguno a la misericordia. Porque (Prov. 6, 34s) el celo y el furor del Señor no perdonará en el día de la venganza, ni se doblará a súplicas de ninguno, ni recibirá dones para dejarse sobornar. Porque entonces se cumplirá aquello que dice Jeremías (Ier. 17, 10) 'Yo, el Señor, escudriñador de corazones y examinador de riñones; que doy a cada uno según su camino y según los frutos de sus invenciones, y el tiempo que el tiempo de esta vida ha sido concedido para obtener perdón y misericordia; pero después que se llega al juicio no se procederá sino por las leyes de la justicia distributiva y vindicativa'; de esta materia se puede leer a San Agustín (Serm. 67 de tempore;

o no
pero 1.
en los

ivos y
e pro-
lemás,
nuevo
Escri-
, etcé-
versal.
22; 12,
lizada
tiempo,
día o
vísimo

e dice
luego
el par-

al par-
divina,
quedar
cutiva.
igual-
dos la

das de
ujo en
es más
ste as-
a refu-

to. To-
o final,
o para
ciones

et lib. *De decem chordis*, cap. I et 2; et aliis locis supra citatis), San Gregorio (Hom. I et 2 in *Evangelia*), San Próspero (Lib. 3. *De vita contemplativa*) y San Bernardo.»⁹.

Estas ideas expuestas en 1592 las desarrollará más tarde, en 1599, en su opúsculo *De iustitia Dei* y en otros pasajes relativos a la justicia divina; pero hay un aspecto jurídico-social, sin el cual la historia carecería de sentido.

La manifestación perfecta de la justicia divina parece exigir necesariamente no sólo la consideración de los actos de cada hombre en sí, considerado como individuo por separado, sino también como relacionado con otros, e incluido en el gobierno del universo.

Por ello, Dios ha querido juzgar a todo el universo y en público, como un cuerpo político integral cuyos bienes y males se someten a severo examen, sin prescindir de ninguno de sus aspectos y relaciones¹⁰.

Pero Suárez sigue añadiendo razones. Aun en el supuesto de que nunca fuera necesaria de parte de Dios esta reunión universal de toda la sociedad humana para juzgar y promulgar la sentencia a los individuos, lo sería por parte de los hombres en orden a la recompensa especial que importaría el público honor o la pena incluida en la confesión pública. Este argumento viene avalado en el Eximio por varios pasajes de San Pablo (I Cor 4, 5; 9, 24-27; 2 Cor 5, 10; Rom 14, 10; 2 Tim 4, 8)¹¹.

La administración de la justicia así examinada tiene un carácter absoluto y trascendente propio de Dios y de la humanidad de Cristo divinizada, que puede parecer suprahistórica y sobrehumana. Pero la justicia tiene una función social que no puede menos de tenerse en cuenta en una comunidad idealmente ordenada y santa como es el reino de Dios. La sexta razón aducida por Suárez para el segundo advenimiento de Cristo responde a esta función social de la justicia esencial al Cuerpo de Cristo. Sin el advenimiento de Cristo, pues, profetizado por Jesús ante el Sanhedrín judío, la historia humana pasaría a la eternidad como un caos moral absurdo, que Cristo no ha sabido o no ha querido ordenar debidamente.

9. DMVC, d. 57, s. 10, n. 3; XIX, 1101; BAC, II, 1111.

10. DMVC, d. 53, s. 1, n. 4; XIX, 1011; BAC, II, 871.

11. *Ibid.*, n. 4; XIX, 1011s; BAC II, 871s.

Los juicios que los hombres hacemos de los demás no son siempre acertados. Ni siquiera los juicios que hace la Historia lo son. Infinidad de veces el juicio humano se engaña por malicia o por error, ya que muchas veces sólo cuenta con datos externos. Esto trae como consecuencia en unos casos la lesión de la fama de los buenos y en otros la exaltación de los malos, que son tenidos por honestos. Con la segunda venida podrá restituirse la fama a los justos, podrán contradistinguirse los buenos de los malos y quedará separado, por fin, el trigo de la cizaña¹².

Aún más urgente que la reparación de los desafueros cometidos por los malos contra los buenos es la reparación de los desmanes cometidos por los malvados con capa de honradez, especialmente por los poderosos favorecidos por la Providencia divina. En este caso la iniquidad envuelve una ofensa directa contra la soberanía de Dios. En los planes divinos entra la reparación de esa injusticia. Suárez aduce en confirmación de su doctrina un pasaje impresionante de Mat 6, 2s. Lo que tal vez pueda sorprender es que nunca alegue con este fin otro pasaje todavía más impresionante, por tratarse de palabras pronunciadas por Cristo contra los administradores de la justicia en su reino, que abusan de los subordinados. Jesús dice de ellos que los dividirá en dos (Mat 24, 51). Se trata de un juicio donde el Señor no deja de tener en cuenta las injusticias cometidas contra el pueblo suyo por la jerarquía que representa al mismo Cristo. De todas maneras, el sentido justiciero del Señor ha de manifestarse en su reino antes de la consumación de la historia, aquí, en parte, y, lo que falta, al otro lado de la muerte.

Si ya Suárez había hecho alusión a la reparación del juicio erróneo de los hombres, ahora, en la séptima razón por él aducida, se refiere a la aparente injusticia de Dios en este mundo al permitir el triunfo de los impíos sobre los justos.

En este mundo no pocas veces los malos son los que viven más felices, aparentando no sólo honradez ante los demás hombres, sino incluso que Dios les bendice en orden a la prosperidad de sus asuntos, mientras que los justos parecen un poco olvidados de Dios. Así, se hace conveniente que se manifiesten en juicio público y universal las razones ocultas de la providencia divina. De esa forma quedará constancia de que los malos ya reci-

12. *Ibid.*, n. 4; XIX, 1011; BAC, II, 872.

bieron su premio en este mundo, si alguna acción buena realizaron. Asimismo quedará patente que si los buenos sufrieron males temporales, se debió a que por dichos males pudieron sacar mayores bienes o a que con semejantes penas pagaron ya por no pocas de sus culpas leves. Con esta manifestación pública y universal, el día en que actúe el Señor los justos saltarán como novillos y pisotearán a los impíos, convertidos en cenizas bajo las plantas de sus pies¹³.

En la perspectiva humana de Suárez no puede faltar la consideración debida al cuerpo; en atención al cuerpo, el momento del juicio final ha de ser posterior a la resurrección:

«La última razón se puede tomar de las cosas que arriba dijimos acerca de la resurrección general de los cuerpos; resurrección que fue conveniente reservarla para el fin, para después de haberse terminado las generaciones de todas las cosas. Porque la materia de que constan los cuerpos humanos es el sujeto de estas generaciones, y a ellas convenía servir antes. Mas, una vez realizada la resurrección universal, se sigue en óptimo orden el juicio asimismo universal. Porque como no es el alma sola, sino el hombre todo entero, quien peca u obra bien, el hombre todo entero debe ser juzgado y recibir el castigo o premio conveniente en alma y cuerpo, con la debida proporción.»¹⁴

Este argumento suareciano en orden a probar la conveniencia del juicio universal, nos trae a la memoria otro que tiene con él cierta semejanza y que lo aduce para probar la resurrección natural de los cuerpos.

La providencia divina no sólo es física, sino también moral. Esta distinción parece tan obvia, que debiera ser patrimonio común de toda la humanidad. Sin embargo, en los tratados de la providencia, los escritores sólo se fijan expresamente en la providencia física. Suárez lo hubo de explicitar, reconociendo que los paganos apenas hablaron de la providencia moral, por desconocer la revelación. Suárez resume esta doctrina en el siguiente pasaje:

13. *Ibid.*, n. 4; XIX, 1011; BAC, II, 873.

14. *Ibid.*, n. 4; XIX, 1012; BAC, II, 873.

«Circa alteram partem hujus providentiae, quam moralem appellamus, dicendum est, ultra physicam efficientiam et operationem Dei, quae omnibus operibus creaturarum etiam liberis et moralibus interveniunt, esse necessarium addere moralem gubernationem, quae consistit in praeceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, praemiis, et suppliciis. Et de hoc toto genere providentiae pauca (ut opinor) philosophi subodorati sunt. Nam imprimis de praeceptis, aut legibus Dei positivis nihil scire potuerunt, ut constat, quia libere feruntur a Deo, et ideo nisi per revelationem, sciri non possunt.

»Leges autem quas naturalis ratio dictat, licet cognoscantur ut dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis divinae et quod Deus in eis suam voluntatem et auctoritatem peculiariter interponat, vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillime; unde mihi non constat, aliquem philosophorum, hoc peculiariter cognovisse. De promissionibus vero et comminationibus in particulari certius hoc est. De praemio autem et poena in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfecte, ac diminute, ut patet ex Aristotele, libro decimo Ethic., cap. 8. ubi eos, qui veritatem sectantur, dicit esse amicissimos Deorum immortalium.»¹⁵

Para el estado del hombre en la escatología media, son contadas las palabras relativas a los premios y suplicios. Ahora bien, sólo las personas son capaces de premio y castigos. De ahí que los premios y castigos del purgatorio recaigan sobre la *persona* tal como se halla después de la muerte, en una fase de transición en la cual la misma personalidad se halla como bloqueada e impedida en sus funciones de actividad, quedando en ella sólo su potencia de *padecer* las penas en el alma, que sigue existiendo separada del cuerpo, con la esperanza —eso sí— de la felicidad futura, que ha de disfrutar en cuanto satisfaga las penas, primero en las potencias del alma, y después de la resurrección en cuerpo y alma, no en el alma sólo. El cuerpo, por tanto, se halla

15. Suárez, De Deo, III, 10, 7; 1, 232f.

durante la escatología media en una especie de eclipse. En la escatología definitiva se hallará de nuevo unida al cuerpo y será participe de la felicidad común. Así lo exponen muchos Santos Padres, como Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nisa, Dámaso y, antes, Tertuliano.

De estos hechos se deben deducir las normas para aplicar a los Padres y Teólogos clásicos el modo correcto de hablar de la unión del alma y el cuerpo. En la providencia divina está clara la dirección que se da al hombre y al cosmos hacia una unidad jerárquica, cuyo sostén y principio es Dios unificador. Al dogma de Dios unificador le ha dado especialmente el Areopagita un relieve extraordinario en páginas que cierran definitivamente el gran problema de la unidad y del pluralismo planteado por los eleatas y desarrollado en forma confusa por los grandes filósofos griegos, desconocedores de la acción unificadora de Dios, y vacilantes entre el monismo panteísta y el dualismo maniqueo. El pensamiento católico no es ni monista ni dualista. Monismo y dualismo son términos relativos al ser considerado como algo cósmico, sin tener en cuenta la multiplicidad de lo real, y mucho menos su coordinabilidad jerárquica efectuada por la acción divina de la Causa Primera unificadora y de las causas secundarias que intervienen en la unificación y disgregación. Desde el primer momento, especialmente desde Ammonio, tuvieron que luchar los Padres para hacer patente la posibilidad y racionalidad.

Si no es el alma sola la que en esta vida merece o desmerece ante Dios, por la naturaleza misma de las cosas, el hacer que no sea sólo el alma sola la que reciba el premio o castigo será lo justo.

Como es manifiesto que el hombre entero no recibe este premio o castigo en esta vida, parece que toca a la providencia de Dios el hacer que resucite el hombre entero para que todo él pueda ser castigado o premiado.

Si estos argumentos tienen auténtico valor, habría que concluir, por una parte, que si hay premio o castigo propios de la escatología media, purgatorio..., el cuerpo también deberá participar. Ahora bien, si la resurrección hay que reservarla para el final, después de haberse terminado las generaciones de todas las cosas, no se ve cómo el cuerpo podría participar, por ejemplo, en las penas del purgatorio. ¿No será que estamos proyectando con

verdadera univocidad nuestra concepción de la temporalidad al más allá de la muerte? ¹⁶

Estudiados los diversos aspectos jurídicos, morales, sociales, teológicos e históricos de la segunda venida de Cristo, es preciso dejar bien destacado el carácter cristológico de la providencia en esta época intermedia de la escatología. Suárez tiene un empeño decidido en dejar bien claro su pensamiento en este tema.

El juez ha de ser Cristo; y no sólo por razón de su divinidad, sino también inmediatamente por razón de su humanidad. Esta tesis la considera Suárez como verdad de fe que queda avalada sobre todo por muchos testimonios incluidos en el Evangelio (Mt 13, 41; 16, 27; caps. 24 y 25; I Thes 4, 13-18; 2 Cor 5, 10; Dan 7, 9 y 13). Podrían también aducirse como argumentos de razón el que es conveniente que los juzgados tengan la posibilidad de ver y oír a su juez, así como también el considerar que es a Cristo con su humanidad al que corresponde mejor el juzgar a los humanos. Por otra parte, si su humanidad padeció incluso la muerte, conviene que su victoria y justicia se manifiesten públicamente en aquel momento supremo, «en aquella solemne reunión y espectáculo» ¹⁷.

La «solemne reunión y espectáculo» de Cristo-Juez con los creyentes es una visión que para el CRISTIANO debe ser todo menos un acto de terror y espanto. La idea de reunirse con Cristo-Hombre en la antesala de la eternidad, después de las aflicciones, preocupaciones e innumerables sinsabores de este mundo, debe servir de miedo a los enemigos de Cristo, pero a sus servidores les debe animar como el espectáculo consolador y grandioso que coronará la Historia.

Suárez afirma que el juicio ha de ser sensible, por lo menos en lo que toca a la presencia del juez ante los reos. Así no sólo los buenos verán a Cristo, y viceversa, sino también los malos. Este carácter parece quedar indicado en la imagen del rayo que sale de oriente y brilla hasta occidente con que se describe en Mt 24, 27 la venida del Hijo del Hombre. Por lo menos los Santos Padres deducen de ese texto el que Cristo vendrá a juzgar de manera que todo le verán; verdad que queda explícitamente afirmada en otros pasajes de San Mateo (Mt 24, 30; 25, 32; 26, 64).

16. *Ibid.*, n. 4; XIX, 1012; BAC, II, 873s

17. *Ibid.*, n. 5; XIX, 1012; BAC, II, 874s.

En dichos textos queda claro que no sólo verán todos la humanidad de Cristo, sino también su gloria, su majestad externa y sensible, pues la gloria de la divinidad no se manifestará a los réprobos¹⁸.

Aun con riesgo de ser prolijos, es menester que insistamos en la finalidad redentora de la segunda venida de Cristo. El desconocimiento de este punto ha sido ocasión de que nuestro concepto de Historia y de Iglesia se hayan reducido al puro aspecto individual de la salvación de cada uno, y de que hayamos olvidado que nuestra fe y nuestra salvación no sólo son de los individuos, sino de la comunidad encabezada por Cristo. Las dos venidas de Cristo y su crucifixión forman un todo indivisible, de lo temporal y de la escatología media, que Suárez no cesa de recalcar.

Considera necesarias las dos venidas de Cristo, la primera y la segunda, en orden a la preparación de su reino. La primera quedó descrita por el profeta Daniel en el c. 2, vv. 34-36; 44 «una pequeña piedra, desprendida del monte sin manos pegó e hirió a la estatua y la quebrantó, y despedazó los reinos de este mundo y creció hasta hacerse un gran monte y llenó todo el mundo y fundó un reino, que no será destruido nunca y no será entregado a otro reino, sino que quebrantará y aniquilará los demás reinos y permanecerá para siempre». Para Suárez es claro que con la palabra piedra se designa a Cristo, como se hace en muchos otros pasajes de la Escritura. Además, también es patente que el texto de Daniel hace referencia a la primera venida, pues se alude claramente al nacimiento virginal, cuando se habla de la piedra desprendida del monte sin manos. Se dice también piedra pequeña, pensando tal vez en la infancia de Cristo o en su vida humilde y pobre. Ahora bien, de esa piedra se dice que creció hasta convertirse en una montaña gigante que llenó todo el mundo, porque con su venida adquirió para sí un reino eterno. Reino del que trata repetidas veces el Evangelio (Lc 1, 32; Mt 28, 18; Io 18, 36; Lc 23, 42), dejando bien patente que no ha de entenderse como un reino temporal, sino espiritual. Ese reino es la Iglesia, tanto la militante como la triunfante en el cielo. Así pues, como en la primera venida no quedó plenamente instaurado el reino, ni triunfó de manera manifiesta contra sus enemigos, se hace

18. DMVC, d. 57, s. 9, n. 2; Vives, XIX, 1097; BAC, II, 1101.

conveniente que en la segunda venida llegue a obtener la completa posesión de este reino de manera incluso visible, es decir, corporal y externa¹⁹.

Suárez insiste y precisa todavía más las características de esa segunda venida, sobre todo en lo que toca a las relaciones del reino de Cristo, la Iglesia, con las demás potestades y reinos terrenales. Esto último quiere dejarlo como inequívocamente asentado, con la victoria absoluta y total de Cristo. Se vale del texto de Pablo en I Corintios 15, 24, donde, tras afirmar la resurrección de todos en la segunda venida, se habla de que a esa resurrección sucederá el fin cuando Cristo haya entregado el reino al Padre, cuando deje sin valor todo principado, potestad y fuerza. Y es necesario que él reine hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. De aquí concluye Suárez que primeramente Cristo ha de reinar rigiendo y gobernando la Iglesia, rodeándose de sus amigos y derrotando a sus enemigos, hasta que los someta totalmente, teniéndolos por escabel de sus pies (Ps 109, 1; Hebr 10, 13). A este final se llegará a través del desarrollo y progreso de la Iglesia militante, quedando consumado el día del juicio, cuando se doble ante Cristo toda rodilla, y queden abatidas todas las potestades y fuerzas. Estas palabras no se refieren sólo a las potestades angélicas, como han querido algunos. San Pablo (Eph 6, 12) explica que nosotros luchamos contra los príncipes y potestades, contra los rectores de este mundo de tinieblas, a los que ahora, en el camino, se les tolera algún poder hasta el día del juicio, en el que quedarán totalmente sometidos al poder de Cristo. Después volverá Cristo con los suyos al cielo, y entregará al Padre el reino, ofreciéndolo y presentándolo, sin despojarse a sí mismo del reino. Llevará su reino a la situación en que pueda gozar de la transparente visión del Padre y tienda a El con la rectitud plena de las voluntades y así le sirva. Después de esto, el fin, es decir, la consumación y omnimoda perfección de todas las cosas del universo, como pueden ser la cesación del tiempo y la supresión de todas las generaciones y corrupciones. Entonces y sólo entonces tendrá lugar la consumación del siglo, como la califica San Mateo (Mt 24, 14; 28, 20).

19. DMVC, d. 53, s. 2, n. 8; Vives, XIX, 1015; BAC, II, 881s.

Suárez añade todavía dos argumentos más para probar que esa consumación final del universo con la victoria total de Cristo tendrá lugar tras el juicio final. El primero se reduce a citar el testimonio de San Agustín (Lib. 20 *De civitate*, cap. 4), interpretando sobre todo un texto del Apocalipsis (Apoc. 20, 11). El segundo expone brevemente la razón teológica de que hasta que los réprobos no hayan sido arrojados de este mundo, no parece que sea oportuna la renovación y purificación, pues su presencia lo contaminaría todo. Además, tampoco convendría que los condenados gozaran del soberbio espectáculo del universo en cierta manera glorificado²⁰.

De esta manera termina la Historia. En la escatología media quedan otros puntos oscuros e inciertos, que Suárez va descartando como inasequibles a nuestro conocimiento. Uno de ellos es la misma forma del veredicto final anunciado por Cristo en Mateo 25: ¿será sensible?, ¿será particular para cada uno?, ¿cómo será el juicio de discusión de los hechos y cómo el juicio de condenación? (Disp. 52, 2, 3 y disp. 57, 5, 3). ¿Cómo será la renovación de la tierra que habitamos? ¿Qué tiempo durarán estos procesos? ¿Cómo serán antes de ellos la aparición y las persecuciones del Anticristo contra la Iglesia? ¿Cómo será aniquilado por Cristo? ¿Cómo será la apostasía final? Planteando problemas e insinuando hipótesis, Suárez especula con más o menos acierto sobre estos temas impresionantes, pero no esenciales. Lo esencial es que, terminado el juicio final con una actividad superior a cuanto nos podemos imaginar, la Historia quedará terminada, y Cristo presentará al Padre la obra de la redención del género humano, y comenzará el reinado eterno de Cristo, que señala ya la terminación de la escatología media²¹.

De este modo queda consumado el plan de Dios. La doctrina suareciana sobre el plan divino ha sido desarrollada en la obra del P. E. Elorduy, cuyas conclusiones relativas a San Agustín y Suárez corresponden plenamente a la doctrina que acabamos de exponer sobre la escatología media. El rasgo más interesante del sistema suareciano es tal vez la preponderancia dada siguiendo a San Pablo y San Agustín, a la participación generosa y leal en la formación del cuerpo de Cristo. Esto crea una espiritualidad

20. DMVC, d. 58, s. 1, n. 4; XIX, 1104; BAC, II, 1119s.

21. DMVC, d. 58, s. 4, n. 5; XIX, 1120; BAC, II, 1159s.

dinámica y responsable, pero llena de serenidad y de verdad, que los críticos del «plan de Dios» han puesto de relieve²².

La distinción entre un juicio universal y otro particular aparece por vez primera dentro del Magisterio oficial de la Iglesia en la profesión de fe que Clemente IV propuso en 1267 a Miguel Paleólogo²³. Hasta ese momento el juicio final ocupaba destacadamente la atención de la predicación de la Iglesia primitiva. A partir de Clemente IV es el juicio particular el que pasa a primer plano, tanto dentro de la predicación como de la teología. Si la relación entre ambos juicios no es fácil de dilucidar teológicamente, parece insostenible la tesis según la cual el juicio universal sería una mera confirmación y promulgación de la sentencia del juicio particular²⁴.

A pesar de formular esta afirmación, Winklhofer concluye que el juicio particular queda integrado dentro del universal, ya que en ambos queda derrotado el ángel malo. Por otra parte, la muerte no representa para el justo la caída en el poder de Satán, sino, transformada por la muerte de Cristo, hace que el justo sea arrebatado para siempre de las manos del que tenía el imperio de la muerte. El juicio universal y particular constituyen, por tanto, una unidad, y son fundamentalmente dos fases del juicio sobre el mundo²⁵. H. U. von Balthasar afirma categóricamente que bíblicamente no hay dos juicios, sino uno sólo. Hay que entender el juicio particular en relación dinámica con el final²⁶. Inmediatamente después de la muerte, el alma conoce su propia situación. No sería pues necesario concebir el juicio particular como un diálogo con el juez que termina con una sentencia. Citando a Juan 3, 18; Rom 8, 1 y 2 Cor 5, 10, J. Hild sostiene que el juicio particular no es más que la trasposición,

22. E. ELORDUY, *El plan de Dios en San Agustín y Suárez*, Madrid, 1969. Puede verse, por ejemplo, el juicio del P. Merino en *Crisis*, n. 61 (1969) pp. 123-124, o del P. Proz Rector en *Augustinus*.

23. Msi. XXIV, 70 As.

24. WINKLHOFER, A., *Juicio: Conceptos fundamentales de la teología*, t. II (Madrid, 1966) p. 459.

25. WINKLHOFER, A., ..., p. 462.

26. Mas, por otra parte, no podemos negar que bíblicamente no hay dos días del juicio, sino sólo uno. Por eso tenemos que ver el juicio particular que tiene lugar después de la muerte en relación dinámica con el juicio final. (BALTHASAR, H. U., *Escatología*, en *Panorama de la teología actual*, p. 508.)

«Al más allá de la muerte, del juicio que el alma ha merecido en este mundo por su vida de fe y de amor. El «juicio particular», como nosotros le llamamos, está ya realizado en esta vida, pero no se dará a conocer hasta que se traspase el umbral de la muerte.»²⁷

Es sin duda con esta concepción con la que no estaba conforme Winkhofer, de la misma manera que L. Scheffczyk, que hace notar la imposibilidad de percibir el misterio del pecado tomándose el alma a sí misma como medida²⁸.

No hay que olvidar que el C. Vaticano II refiere el 2 Cor 5, 10 al juicio particular, como lo hace P. Gutiérrez²⁹, muy al contrario de J. Sickenberger³⁰, que lo refiere al juicio final.

Suárez expone largamente la verdad de la potestad judicial, propia de Jesucristo, incluso en cuanto a hombre. Si bien es verdad que en cuanto hombre esta potestad le correspondería sólo secundariamente. Pasa después a exponer los actos en los que esta potestad quedaría ejercida. Tras hacer alusión al juicio divino que de alguna manera supondría toda donación de gracia correspondiente a los méritos del hombre, etc., pasa a hablar del juicio particular.

Afirma categóricamente que la verdad católica enseña, en primer lugar, que cada uno de los hombres será juzgado inmediatamente después de su muerte.

Lo deduce de otra verdad de fe: que los justos que nada tengan que purgar recibirán inmediatamente el premio de la eterna felicidad, conforme a aquellas palabras de 2 Cor 5, 1:

«porque sabemos que si esta tienda que es nuestra habitación terrestre se desmorona, tenemos una casa que es Dios: una habitación eterna no hecha por mano humana, que está en los cielos».

27. HILD, D., *La muerte, misterio cristiano*, en *El misterio de la muerte, su celebración*, p. 173.

28. SCHEFFCZYK, L., *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, Schol 32 (1957) 583s.

29. GUTIÉRREZ, P., *Segunda carta a los Corintios*, en *la Sagrada Escritura, textos y comentarios*, Nuevo Testamento, t. 2, p. 536.

30. SICKENBERGER, J., *Die Briefe der heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, p. 112s.

Aduce también con respecto al castigo inmediato de los condenados los versículos 19 a 31 del capítulo 16 de San Lucas, donde se habla del rico malo y Lázaro pobre. También cita el Eclesiástico, capítulo 11, versículo 26s:

«que es fácil al Señor, el día de la muerte, pagar a cada uno según su proceder. El mal de una hora, el placer hace olvidar, al final del hombre se descubren sus obras».

Cita, por último, la Epístola a los Hebreos, capítulo 9, versículo 27:

«y del mismo modo está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio...».

Suárez entiende que, aunque todos estos textos puedan referirse al juicio universal que ha de tener lugar después de la muerte de todos, sin embargo, también pueden entenderse obviamente, del juicio de cada hombre, que ha de seguirse tras su muerte.

En favor de esta interpretación cita a Ambrosio, Anselmo y Cipriano, así como también a San Juan Crisóstomo, a San Juan Damasceno, etc...

Lo mismo podría deducirse obviamente de todos los textos de los Santos Padres donde se afirma el premio o castigo inmediato de los que morían, puesto que el premio y el castigo supondrían un juicio previo.

Este juicio podría afirmarse incluso de todos los que murieron antes de Cristo, pues aunque no recibían inmediatamente la visión beatífica de una manera real, la recibían en una esperanza cierta, y quedaban segregados de los condenados, lo cual quiere decir que habían sido también juzgados inmediatamente después de la muerte.

Como razón teológica que afirmara esta existencia del juicio particular, aduce Suárez el hecho de que la muerte es el fin del estado de vía, del estado de merecer o desmerecer. Luego parece que ese es el momento más acomodado para juzgar a cada uno de sus propios actos, puesto que ya no hay razón alguna para que se difiera. De todo esto se infiere, en primer lugar, que el juicio

particular tendrá lugar de tal manera en la muerte de cada uno que se le pronuncie a cada uno y cada uno conozca la sentencia que le afecta ³¹.

También puede presentar algún problema el tiempo en que ha de realizarse este juicio particular.

Podría pensarse tal vez que ha de tener lugar en el instante que antecede a la muerte, en el cual el alma todavía vivifica al cuerpo. Ese momento quedaría apuntado teniendo en cuenta algunas revelaciones de santos. Sin embargo, es cierto que en ese juicio anterior a la muerte no se ha pronunciado sentencia alguna, puesto que todavía no ha quedado cerrado el ciclo del hombre en cuanto a su mérito o demérito. Por tanto, las visiones que pudieran aducirse habría que interpretarlas como que Dios habría permitido el que tales almas fueran afligidas por el demonio, aunque en realidad, por parte de Dios, no se hubiera pronunciado sentencia alguna.

Podría pensarse también que el juicio tiene lugar en el instante posterior a la muerte. Parecerían favorecer esta concepción algunas visiones narradas por San Agustín, San Gregorio, etcétera. Pero esto tampoco es verosímil, puesto que en cuanto el alma se separa del cuerpo recibe la retribución justa, como ya se ha probado por la Escritura. Por tanto, no se da intervalo alguno de tiempo. Habría, pues, que interpretar las visiones aducidas no entendiéndolas como falsas, sino como exponiendo las cosas de un modo acomodado a nosotros, aunque en realidad no sucedan en ese orden en el que se presentan.

Así, pues, sólo queda como tiempo apropiado para el juicio particular el del instante mismo de la muerte. En el instante mismo en que el alma se separa del cuerpo, oye su sentencia y conoce su estado.

A esta concepción podría presentársele una objeción tal vez más aparente que real. En ese momento, si el alma es totalmente justa y está del todo purificada, se hace perfectamente feliz y así de los demás estados. Luego es necesario que antes de ese momento haya sido juzgada. Algunos responden que no es verdad que si el alma es justa y está purificada en ese momento se haga feliz, etc. En ese momento el alma estaría todavía unida al cuerpo

31. DMVC, d. 52, s. 2, nn. 6s; XIX, 1004s.

32. DMVC, d. 52, s. 2, nn. 10-12; XIX, 1006s.

y oiría entonces su sentencia. Sólo después sería situada en el cielo, el purgatorio o el infierno para recibir el premio o el castigo.

Suárez, contra Soto y Buenaventura, afirma que una cosa es hablar del lugar y otra del estado. De este último, no puede dudarse que en el mismo momento el alma ve a Dios, si está purificada. La razón es que, si no hay impedimento alguno, no hay por qué diferir el premio. Y esto es lo que interesa en el estado presente de la cuestión, puesto que el juicio y la sentencia es conveniente que antecedan al estado de retribución o pena.

Parece pues que en esta concepción suareciana se admite una concepción temporal un tanto peculiar. Se admite que en el mismo instante de la muerte tiene lugar tanto la sentencia como la retribución del premio y el castigo.

Hay que tener en cuenta que parece darse una prioridad de naturaleza del juicio o sentencia con respecto a la retribución: premio o castigo. Por tanto, a pesar de darse esta prioridad de naturaleza, puesto que la razón del premio sería la sentencia favorable y la del castigo la sentencia adversa, Suárez admite una simultaneidad temporal.

Tal vez esta simultaneidad temporal no habría que entenderla de forma totalmente unívoca a la simultaneidad temporal que es propia de la medida de duración actual del hombre. El instante de la muerte se halla en el límite que separa o une el tiempo con el evo o eternidad. Es tal vez el lazo de unión entre la medida de duración propia del estado actual y la medida de duración propia del estado futuro.

Por otra parte, este juicio particular queda propuesto como uno de los actos en que Cristo realiza efectivamente su potestad judicial. Suárez opina que no es del todo cierto el que este juicio particular sea realizado por la humanidad de Cristo, como ocurrirá con el universal, puesto que no se dan sobre este tema testimonios tan explícitos en la Escritura.

Sin embargo, piensa que es una opinión más probable y piadosa el pensar que también este juicio pertenece a la potestad judicial de Cristo, y que es realizado por su humanidad. Esto puede deducirse «a fortiori» de que la potestad judicial de Cristo se ejerce también en el hombre, retribuyendo o castigando sus buenas o malas acciones incluso durante el estado de vía:

«Et potest hoc suaderi ex illo Ioannis: omne iudicium dedit Filio. Nam, licet illa universalis distributio possit explicari ex parte iudicandorum, quia de omnibus Christus iudicavit, tamen optime etiam exponitur ex parte ipsius iudicii. Non enim solum iudicium externum, sed etiam internum, nec solum quod in futura vita, sed etiam quod in praesenti peragitur, datum Christo est. Quod etiam confirmari potest ex ratione quam Christus subiungit: ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Pertinet enim ad magnum honorem Christi, ut homines, etiam hic viventes, intelligant, ex Christi voluntate ac misericordia, vel severa iustitia, suam salutem damnationemque pendere»³³.

Por tanto, parece que con más razón el juicio particular será un acto de la potestad judicial de Cristo, incluso en cuanto hombre.

Con respecto al modo en que Cristo ejercerá en ese momento su potestad judicial pueden plantearse infinidad de dudas³⁴. Suárez opina que, para ser juzgada, no necesita el alma ser trasladada al cielo, ni Cristo descender hasta el lugar de la muerte, sino que en el instante de la muerte el alma puede ser elevada intelectualmente para oír la sentencia del juez. Esto parece que querría decirse con la palabra: ser conducido al tribunal de Cristo. Es muy verosímil que en ese mismo instante el alma conozca que es juzgada, salvada o condenada, por el imperio y eficacia no solamente de Dios, sino también de Cristo hombre³⁵.

El que todas las almas, incluidas las de los condenados o las de aquéllos que han de purgar algunas penas, vean o intuyan claramente la humanidad de Cristo, es incierto, puesto que no hay fundamento suficiente para afirmarlo.

En cuanto al momento en que Cristo comenzó a ejercer su potestad judicial, habría que pensar que no fue el momento de la encarnación. Hablando estrictamente, habría que decir que no la ejerció mientras duró su vida mortal. Durante ese tiempo quiso más bien ser juzgado que juzgar. Parece que comenzó a

33. DMVC, d. 52, s. 2, n. 4; XIX, 1004.

34. DMVC, d. 52, s. 2, n. 13; XIX, 1007.

35. DMVC, d. 52, s. 2, n. 15; XIX, 1008.

ejergerla en el momento en que pasó al estado glorioso. Así como en aquel momento pasó del estado de pasibilidad y humildad al estado de dominio y reino, así también entonces mismo comenzó a ejercer la potestad de juzgar. Más aún, podemos decir que desde el instante de su muerte, en el que quedó consumada nuestra redención, comenzó incluso en el alma separada del cuerpo a ejercer la gloriosa potestad judicial. A esta potestad parece pertenecer el hecho de la liberación de las almas santas, etc., debido a su descenso a los infiernos³⁶.

Según esto, parece que para las almas de los hombres que existieron antes que Jesucristo también el juicio particular fue distinto al nuestro. No sólo los estados subsiguientes, sino también parece que el instante mismo de la muerte fue diverso para aquellos hombres. Si según Suárez el juicio particular tiene lugar en el instante mismo de la muerte y no antes ni después, y ese juicio en un caso queda realizado también por la humanidad de Cristo y en el otro no, tenemos que incluso la muerte resultó diversa para aquellos hombres que antecedieron a Cristo.

Si desde un punto de vista estrictamente filosófico la muerte seguiría teniendo la misma estructura con anterioridad y posterioridad a Cristo, desde un punto de vista teológico habría que afirmar que su estructura cambió con el estado glorioso de Cristo, o, mejor aún, con la consumación de la redención del hombre.

Pero la potestad judicial de Jesucristo se ejercerá, sobre todo, en su segunda venida en el juicio universal, en el que actuará como juez supremo.

La realidad de este juicio universal, distinto del particular, fue negada ya desde antiguo por algunos herejes. Entendían que este juicio universal estaba ya realizado. Quizás entendían que, si el juicio había tenido ya lugar con respecto a cada una de las almas, en virtud del juicio particular, ya estaba realizado el juicio de todos; por tanto, el juicio universal.

Estando ya realizado el juicio de las almas, parece que no es necesario hacer otro juicio para los cuerpos, puesto que éstos no son capaces por sí de merecer o desmerecer, sino por razón de las almas a las que estuvieron unidos.

36. DMVC, d. 52, s. 2, n. 17; XIX, 1008s.

Sin embargo, Suárez atribuye a este juicio, como es natural, una mayor realidad y calificación teológica que al particular.

Aduce el que es un artículo de fe contenido en los símbolos apostólicos, niceno y atanasiano. Por otra parte, aparece clarísimamente afirmado en la Escritura y confirmado por el parecer de muchos Santos Padres³⁷.

Es en la razón teológica aducida en orden a la conveniencia de este juicio universal donde, de alguna manera, pueden encontrarse aclaraciones que afectarían a la antropología teológica.

Aunque la justicia de Dios de por sí no necesite nuestro testimonio ni nuestro conocimiento, sin embargo, puesto que pertenece al honor de Dios el manifestarse en todos perfectamente, quiso manifestar su justicia sobre todo el día del juicio.

El que reservara esta manifestación para el último día lo aclara magníficamente Santo Tomás, de quien lo toma Suárez.

Las obras realizadas por los hombres permanecen de alguna manera después de su muerte, o en la estimación y fama que les queda de otros, o en sus efectos, que pueden ser varios. Luego, aunque Dios juzgue las acciones de cada hombre en su muerte, considerándolas en sí mismas, es decir, en lo que en realidad han sido, parece que, a pesar de todo, es oportuno que se haga de ellas un juicio público y universal, en el cual se deje constancia tanto de las mismas acciones como de todos los efectos de ellas y de los perjuicios o beneficios que de ellas redundaron en otros.

A esto podría objetarse que el juicio de Dios se refiere exclusivamente a los méritos o deméritos de cada uno. Ahora bien, éstos quedan consumados con la vida de cada hombre. Lo que de esas acciones se ha seguido después, por razón de sí mismas o por razón de la estimación de los hombres, son cosas accidentales. Nada aportan al juicio divino.

Suárez responde que habría que considerar como efectos meramente accidentales solamente a aquellos que ni están previstos ni tienen conexión alguna con la acción del hombre y que, por tanto, no aumentan ni el mérito ni el demérito y, consecuentemente, no aumentan el premio ni la pena de Dios.

Sin embargo, aquellos efectos que de alguna manera han sido previstos o que de algún modo quedan unidos con las acciones del hombre, de tal manera que quedan contenidos en ella como

37. DMVC, d. 53, s. 1, nn. 2 y 3; XIX, 1010.

en semilla, aumentan, en lo esencial o por lo menos accidentalmente, el mérito y el premio, el demérito y la pena.

Además, aunque todo el mérito o el demérito esté en el acto libre, se siga o no después el efecto y, por tanto, el premio esencial o la pena se atribuya al final de la vida, cuando termina el estado de vía o el tiempo de merecer o desmerecer; con todo, los efectos que de esa acción libre se siguen parece que han de llevarse también al juicio por dos razones. Primera, para que aumenten el premio o la pena de aquéllos viendo el fruto de sus acciones. Segunda, porque los efectos manifiestan la malicia o la bondad de las obras de donde proceden. Con la presentación de los efectos se verá más claramente la equidad del juicio divino.

Más aún, en orden a la manifestación de esta justicia divina, no sólo es necesario considerar los pecados de cada uno de los hombres en sí, sino en relación a los demás, y dentro del orden total de gobierno de todo el universo, y de la universal y especial providencia que Dios tiene tanto respecto al conjunto del universo como respecto a cada uno de los hombres.

Parece, pues, congruente que Dios quiera no sólo juzgar a cada uno de los hombres privadamente, sino también públicamente, ante todo el universo, al modo de un solo cuerpo político íntegro, todos cuyos bienes y males, conforme a todas las relaciones e implicaciones, se traigan a un severo examen y juicio.

Aunque por parte de Dios parece que no sería necesaria esta reunión de todos para juzgar a cada uno, sin embargo, es en alguna manera necesaria por parte de los mismos hombres, tanto en orden a la manifestación pública de la justicia divina como también para que tenga lugar cierta retribución especial, proveniente de la alabanza y honor público o de la condenación pública.

Además, esta forma de juicio público parece muy conforme a la justicia distributiva. Mientras vivimos en esta vida actuamos en público, como lo recuerda San Pablo en la 1 Corintios, capítulo 9, versículos 24 y siguientes, cuando compara nuestra vida con la carrera del estadio, donde todos corren pero sólo uno recibe el premio. Corremos, pues, todos en el estadio, para conseguir la corona del premio. Por tanto, parece que la justicia distributiva pediría que también se dé el consentimiento público de todos en la atribución del pueblo, para que a cada uno se le tribute el debido honor.

A esto habría que añadir que el juicio humano, durante esta vida, fácilmente yerra, puesto que juzga sólo externamente, por las apariencias. Suele ocurrir, pues, que no se juzga debidamente a los buenos, y muchas veces se alaba a los malos. Consecuentemente, parece que es necesario un juicio público, donde se restituya la fama de los buenos y se ponga en su lugar la fama de los que actuaron mal en esta vida. Para ello sería oportuno que todas las acciones ocultas aparezcan ante todos³⁸.

Suárez trata extensamente la cuestión del segundo advenimiento de Cristo, Dios-Hombre, como juez supremo de ese juicio universal y público.

La conveniencia de que Cristo, en cuanto hombre, extendiera también su poder para estar presente en ese juicio universal, la desarrolla a base de paralelos y contraposiciones con la primera venida de Cristo en la Encarnación.

Inmediatamente pasa a tratar el problema del lugar donde se ha de realizar ese juicio.

Afirma que este juicio futuro ha de realizarse en la tierra y en un determinado lugar de ella en el cual se congregarán corporalmente todos los hombres que han de ser juzgados. La opinión de Orígenes, que lo niega, es para Suárez contraria a la fe.

Pero para nosotros tiene un interés especial el estudio de la determinación del tiempo en que ha de tener lugar tal juicio. Para Suárez, en primer lugar, consta que el advenimiento de Cristo Juez no será anterior al día del juicio, puesto que éste es la única causa de la venida y presencia corporal de Cristo en este mundo. A esta razón añade Suárez que también parece más conveniente que sean los reos los que esperen al juez y no al contrario. Por tanto, el intervalo de tiempo que transcurra entre la llegada del juez y el comienzo del juicio será nulo o pequeñísimo³⁹.

De esta primera consideración suareciana apenas pueden deducirse consecuencias antropológicas importantes. El problema queda situado dentro de la medida de duración de las cosas mudables, es decir, del tiempo en sentido propio. Se trataría, pues, de saber si realmente se da una coincidencia temporal propiamente dicha entre la llegada de Cristo al tiempo por segunda vez y el comienzo del juicio final. El problema más importante, desde

38. DMVC, d. 53, s. 1, n. 4; XIX, 1010s.

39. DMVC, d. 53, s. 4, n. 1; XIX, 1020.

nuestro punto de vista, sería el conocer de alguna manera el paso de Cristo desde la eternidad al tiempo, o el de las almas de los muertos desde el evo al tiempo propiamente dicho.

Para el doctor Eximio es también cierto, por la Sagrada Escritura y la interpretación del consentimiento de toda la Iglesia, que la segunda venida de Cristo y el juicio final tendrán lugar en el extremo del tiempo o al final de la duración del mundo.

Por ello considera herética la opinión de que el segundo advenimiento de Cristo tendrá lugar mil años antes del fin del mundo. La determinación exacta, pues, del tiempo del juicio, dependerá de la duración del mundo. Algunos autores antiguos trataron de determinar, basándose en la Escritura, la duración del mundo señalando seis mil años, tras los cuales hay quienes juzgan que correrán otros mil de felicidad de los santos en la tierra, llegando entonces el fin del mundo y el juicio final.

Suárez afirma que todas estas opiniones no tienen fundamento alguno de autoridad ni de razón, y que, por tanto, la cuestión es del todo incierta. El oráculo de Elías que dichos autores suelen aducir en su favor y que se encuentra en el Talmud, en el libro del Sanedrín, no es propiamente un oráculo de Elías, sino de algún rabino. Es apócrifo.

También la conjetura que suelen aducir tomada de la creación del mundo en seis días carece de fuerza. Se habla de seis días metafóricamente. Si se dice en la Escritura que mil años son ante Dios como un día, es totalmente para significar la inmutabilidad y eternidad de la divinidad, no con el fin de que los días de la creación indiquen la duración de este mundo⁴⁰.

De lo expuesto puede concluirse que es vano el intento de conocer el tiempo, año o día en que habrá de tener lugar el juicio.

Algunos podrían pensar que si no se puede llegar a una determinación exacta de ese tiempo se podría llegar, por lo menos, a cierta aproximación, teniendo en cuenta los indicios que la Sagrada Escritura señala que han de preceder a ese día. Suárez, sin embargo, opina que los indicios que da la Sagrada Escritura no son suficientes para poder llegar a una estimación aproximativa del tiempo en que habrá de tener lugar la segunda venida de Cristo.

40. DMVC, d. 53, s. 4, n. 6; XIX, 1022.

«Ipso rerum longo experimento constat, haec signa insufficientia esse ad iudicandum de diei iudicii propinquitate. Nam eadem quae nunc sunt, fuere ante mille annos, et tamen nondum iudicium advenit, nec certiora signa data sunt adventus Domini apropinquantis. Sancti vero ita locuti sunt, vel quia mala praesentia semper videntur maiora, vel quia vehementius aut ipsi timebant, aut timorem inmittere peccatoribus cupiebant, et semper vere dicere poterant iudicium Domini magis ac magis apropinquare; vel certe more Scripturae loquebantur, considerando totum huius vitae tempus ut brevissimam moram, aeternitati comparatum. Vel si aliqui fortasse ita simpliciter existimarunt, non satis experti fuerant, vel non animadverterunt eadem signa quae ipsos movebant, multis antes saeculis eodem modo contigisse.»⁴¹

También esta segunda consideración suareciana se mueve a nivel del tiempo estrictamente considerado, sin hacer referencia alguna a las relaciones posibles entre ese tiempo y la eternidad o evo como medidas de duración del más allá. Pero precisamente por situar Suárez este problema del juicio final sólo desde el punto de vista de nuestra historia, de nuestra medida de duración, del tiempo, no pueden sacarse conclusiones con respecto al más allá. La anterioridad y posterioridad desde el más allá de la Encarnación, muerte, resurrección, segundo advenimiento de Cristo, etc., es algo que se sale del campo de la problemática suareciana aquí expuesta.

Tras el juicio, Cristo volverá al cielo y se habrá de renovar el mundo. En favor de esta renovación total del mundo, que será como una nueva creación, aduce Suárez varios textos de la Sagrada Escritura:

«Pues he aquí que yo creo nuevos cielos y tierra nueva, y no serán comentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear.»⁴²

41. DMVC, d. 53, s. 4, n. 10; XIX, 1024s.

42. Isaías, 65, 17s.

«Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago permanecen en mi presencia —oráculo de Yahvé—, así permanecerá vuestra raza y vuestro nombre.»⁴³

«Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya»⁴⁴.

En los dos primeros pasajes de Isaías habrá que afirmar que la expresión era únicamente signo de la renovación de la era mesiánica. El Cristo del Apocalipsis habría que interpretarlo desde una perspectiva puramente celeste. Esto aparece claramente en los versículos siguientes del Apocalipsis, cuando se habla de la nueva Jerusalén que bajará del cielo de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo.

Suárez, sin embargo, juzga que los textos aportados por él han de interpretarse de los cuerpos del cielo y de la tierra, y de la transformación y renovación material y sensible que ha de tener lugar al fin del mundo. Esta interpretación viene avalada, según él, por todos los Santos Padres cuando comentan estos pasajes de la Escritura. La misma interpretación parece también sostenida en la doctrina expuesta por San Pedro:

«puesto que todas estas cosas han de disolverse así, ¿cómo conviene que seáis en vuestra sana conducta y en la piedad, esperando y acelerando la venida del día de Dios, en el que los cielos, en llamas, se disolverán, y los elementos, abrasados, se fundirán? Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia»⁴⁵.

El motivo de esta renovación del mundo hay que encontrarlo en el hecho de que el mundo existe por razón del hombre, y, sobre todo, por razón de los elegidos. Así, pues, si el estado de los elegidos ha de ser de tal manera elevado que suponga una notable renovación y transformación respecto al estado actual, parece

43. Isaías, 66, 22.

44. Apocalipsis, 21, 1.

45. II Pedro, 3, 11-13.

que conviene que todo este mundo se renueve y perfecciones de una manera adecuada al estado de esos elegidos.

Asimismo no hay que olvidar que ahora el mundo se encuentra en un estado acomodado a las generaciones y corrupciones. Pero tras el juicio cesará esa perpetua sucesión de generaciones y corrupciones. Luego parece oportuno que se renueve también el estado del mundo, llegando a un estado proporcionado a la vida inmortal⁴⁶.

En esta concepción suareciana sí que encontramos algunas consideraciones importantes. Incluso en la materia no informada por el espíritu cesará la sucesión perpetua de corrupciones y generaciones. Cesará pues la sucesión. Por tanto, cesará también el tiempo estrictamente dicho.

Si, incluyendo aun la materia en el más allá, no admite Suárez la sucesión temporal, parece que no la habrá admitido cuando la materia no quedaba todavía incorporada al más allá. Ahora bien, si en el más allá ni la materia misma implica sucesión y tiempo, quiere decirse que nunca habrá habido tiempo como tal en el más allá. Por tanto, si no ha habido tiempo, nunca en el más allá se habría podido hablar de prioridad o posterioridad estrictamente temporal.

Suárez, como advierte él mismo, no quiso componer una obra sistemática de los novísimos, pero ha dejado —por lo menos en esbozo— los elementos básicos, que se pueden reducir a tres: la resurrección o victoria sobre la muerte, purgación o desaparición del mal y la renovación o reformation del nuevo cosmos. Todo ello puede quedar incluido en el concepto de la *consumación histórica del mundo*, a condición de ampliar el concepto profano de Historia haciéndola sacral con la aportación de la Teología.

Esta ampliación creemos queda justificada por Suárez a lo largo de su doctrina escatológica. Del primer elemento —la resurrección—, que *formalmente* incluye la victoria sobre la muerte, Suárez hace ver el papel de la humanidad de Cristo resucitado como instrumento unido de la divinidad en la consumación del mundo. Es, por tanto, consumación realizada por el hombre, unido a Dios; y, por consiguiente, *realización histórica*, coronación del quehacer del hombre en la existencia cósmica.

46. DMVC, d. 58, s. 1, n. 3; XIX, 1103.

De la renovación cósmica o material, Suárez sólo insiste en que debe desaparecer del mundo el elemento de la corruptibilidad, que ordinariamente se considera como condición necesaria de la generación o aparición de nuevos seres. Ahora bien, eliminada la generación, nuestra inteligencia no puede formarse una teoría coherente y satisfactoria de la sucesión temporal, sin la cual tampoco comprendemos la Historia. En consecuencia, cuando en el mundo desaparezca la corrupción no tenemos posibilidad de seguir hablando de *Historia* en la nueva actividad de los seres racionales creados inmersos en la eternidad.

La purificación que ha de realizarse en el mundo está confiada a la rectoría suprema y responsable de Cristo, Jefe supremo como Dios, pero en cierto sentido real también responsable como hombre. En el plan providencial decretado por Dios desde la eternidad en función de la libertad que determinó conceder a las criaturas racionales, ángeles y hombres, entró la permisión del pecado, pero un pecado que debía ser borrado con una reparación adecuada. La aparición del pecado cometido por el primer jefe de la humanidad, Adán, ha condicionado la Historia humana a lo largo de su existencia, ya antes de que apareciera el hombre responsable; entre los ángeles, que por su excelencia intervinieron en las vicisitudes humanas, como directores natos de Adán y su descendencia. Al seducir a Adán y dar a la Historia un sesgo de rebeldía contra Dios, quedaba la humanidad desviada de su fin y esencialmente privada del orden divino, que habría de hacer a los hombres semejantes a Dios.

—Suárez ha recogido este aspecto de la desemejanza divina introducida por el pecado original en una frase de Dionisio Areopagita, donde el pecado se le llama «habitus dissimilitudinis»⁴⁷. Este «hábito ingénito de desemejanza» infiltrado en el mundo por el demonio tiene que ser eliminado para que el cosmos —y, en particular, la familia humana redimida por Cristo— corone su historia, y la obra de la creación sea digna del Creador. Cristo está comprometido con esta obra de reparación, y con Cristo nosotros, los hombres. Por eso la consumación definitiva, que en esta vertiente puramente temporal y sensible aparece enseño-
reada por el pecado, tiene que realizarse históricamente antes de iniciarse el reino eterno de la gloria, en cuyo misterio profundo

47. DMVC, d. III, s. 5, n. 27; XIX, 43.

nuestra inteligencia no puede penetrar, como tampoco puede comprender los arcanos misterios de esta vida nuestra, que comienza en Dios y desemboca en Dios.

Hemos aludido al pasaje de Dionisio Areopagita. Suárez lo identifica con el filósofo convertido por Pablo en el discurso del Areópago⁴⁸, y trata de impíos a los que desde los tiempos de Erasmo niegan que sea el autor del llamado *Corpus areopagiticum*⁴⁹. No vamos a entrar en esta controversia. Lo importante para nosotros y como fondo de la perspectiva suareciana, es la significación ritual y mística descrita en las ceremonias del bautismo como una renovación del mundo contaminado por el pecado original y el pecado del mundo, renovación que en la Iglesia queda como en una fase simbólica, que debe realizarse en la escatología media. El Areopagita expone así su interpretación de los ritos bautismales. El neófito, persona adulta y consciente, abjura de todas las desemejanzas pecaminosas introducidas por el demonio para unificarse totalmente en Dios, de quien procede y a quien se dirige.

«No se puede participar a un mismo tiempo de cosas radicalmente opuestas, ni puede el que posee la comunicación con el Uno tener la vida repartida, si antepone la intensa participación del Uno, sino que estará desvinculado y alejado de cualesquier divisiones de la uniformidad. Esto lo insinúa en ritos sagrados la tradición simbólicamente en el (neófito) que avanza, desvistiéndole de la vida precedente y rompiéndole las últimas ataduras de la misma, poniéndole desnudo y descalzo de cara al Occidente y en actitud de rechazar con las manos a empujones la comunicación con el mal, y de exhalar el hábito ingénito de la desemejanza, y pronunciando las renunciaciones totales de lo contrario a lo deiforme. Una vez desvinculado totalmente y desligado, cara al Oriente, le traslada en la luz divina, de pie, atento a ser puro con la huida absoluta de la maldad, dictándole las sagradas fórmulas de la total aceptación, acogiéndole sinceramente transformado en la unidad.»⁵⁰

El Areopagita —siempre denso en el pensamiento— ofrece en este pasaje del rito bautismal una recapitulación cósmica, social, ética y religiosa concisa y profunda de la tradición cristiana. A la

48. Ac. 17, 34.

49. De angelis prelude., II, 13, 5.

50. De Ecclesiastica Hierarchia II par. 5, MG 3, 401 AB.

tradicción atribuye todo cuanto está haciéndose con el neófito en la iniciación bautismal practicada en la Iglesia alejandrina. Los egipcios, en su filosofía religiosa multimilenaria, habían cultivado en sus misterios una perspectiva cósmica universal, que pasó al Evangelio depurada, sublimada y unificada en Dios. La espiritualidad alejandrina de los cristianos, designada con el epíteto ambiguo e inexacto de neoplatónica, exigía del creyente, lo mismo que Jesús en el Evangelio, una vida unificada en Dios y deshecha en mil divisiones por el pecado de Adán: es el *hábito ingénito de la desemejanza*, que el Areopagita distingue cuidadosamente de las *vinculaciones* externas que al hombre relacionan con Dios para transfigurarle en la semejanza divina o con las cosas del mundo que le degeneran con su conducta. En el proceso de deificación le ayudan los ángeles buenos ascendentes, y en el proceso degenerativo le hunden los demonios descendentes que le sumergen en el abismo. Esta doble acción sublimadora y corruptiva de los ángeles y de los demonios es el rasgo diferenciador atribuido en las actas primitivas del neoplatonismo naciente al maestro de Orígenes, rasgo que delata a Ammonio el cristiano, que comienza a ser identificado con el autor del *Corpus Dionisiacum*⁵¹.

Elorduy analiza varios pasajes relativos a la acción preparatoria de Cristo en este mundo y en la escatología media⁵². Las discusiones de aquella primera fase de la teología cristiana, en términos y conceptos de una cultura profundamente diversa, reflejan en el fondo una problemática igual con soluciones idénticas a las que Suárez descubre en la fórmula central del *hábito ingénito de la desemejanza* introducido por el pecado y corregido por Cristo en toda la historia de la valoración en su doble vertiente terrena y póstuma.

Una lectura atenta de Suárez llevada a cabo con cuidado de ir comparando sus posiciones con la tradición bíblica, patristica y escolástica y aun con doctrinas filosóficas y populares precristianas, permite iluminar la doctrina de la escatología media y descubrir en ella la prolongación de nuestra historia terrena con la historia del más allá, previa a la entrada definitiva de la familia humana redimida en la eternidad.

51. Pueden verse a este propósito los estudios de E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas*, especialmente en las pp. 88, 89, 338, 339. *El neoplatonismo, Historia de la espiritualidad*, I-IV, c. 8, pp. 313-373; sobre el concepto de Schesis, pp. 327-338.

52. *Ammonio en las Catenas*, Estudios Eclesiásticos 44 (1969) pp. 383-432.

La investigación progresiva nos ha conducido —sin habérselo propuesto en el punto de partida— a la convicción de que la teología cristiana promovida por Suárez está inspirada en un concepto de la Historia iluminada por la revelación, con una luz inmensa que irradia no sólo de la divinidad, sino también de la humanidad de Cristo, centro objetivo de la Historia, cuya importancia va creciendo al correr de los siglos aun para aquellos que no admiten su divinidad. Esta ampliación del concepto de historia responde al mismo tiempo al enriquecimiento del concepto antropológico y teológico de la persona, aportación característica del cristianismo.