

CUANDO DECIMOS "INFIERNO", ¿QUÉ QUEREMOS DECIR?

Como fe que busca entender, la teología no ha de arredrarse ante ningún tema, por espinoso que parezca, sobre todo si ha producido o produce angustia o preocupación en los creyentes. El Vaticano II supuso un cambio de perspectiva en muchos de estos temas. El autor del presente artículo ha revisado algunos de ellos, como el de la revelación (véase ST n.º 134 (1995) 102-108). Aquí plantea el problema del infierno con una honestidad y un equilibrio ejemplares. El tema fue tratado ya en nuestra revista por J.R. Sachs ("Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno", ST n.º 124 (1992) 339-353). En ellos encontrará el creyente motivos para profundizar en su fe en el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien dice el libro de la Sabiduría (11,24): "Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado".

¿Qué queremos decir cando dicimos inferno? Encrucillada, 19 (1995) 213-240

Cuestiones de método

Un problema inquietante

El infierno es un misterio oscuro. Su tratamiento se presta a todas las deformaciones posibles y tiende a evocar los peores monstruos del inconsciente: por un lado, fuente de escrúpulos y de angustias, y, por otro, socialmente, ha servido para esclavizar las conciencias y para fortalecer el poder y legitimar la opresión.

En sí, visto desde el núcleo de la religión, es un tema secundario y colateral, un resto de lo no logrado, la sombra de la salvación fracasada. Pero, de hecho, acaba movilizando los resortes más hondos de la vivencia religiosa y pone en cuestión los fundamentos mismos de la teología. A la simple evocación del infierno, la bondad divina y la libertad humana, el sentido de la creación y el valor de la redención parecen quedar cuestionados. Y, desde luego, ciertas afirmaciones tradicionales resultan ser tan monstruosas, que, de ser ciertas, deslegitimarían la fe de manera radical. Para muchos, un Dios capaz de crear y mantener ese infierno es como el paradigma de una crueldad sádica e implacable. Otros se sintieron obligados a abandonar la fe, al no encontrar una comprensión diferente, que fuera más honesta con Dios y más justa con la frágil dignidad humana. Finalmente, otros vivieron largamente la dolorosa experiencia de una concepción tenebrosa del infierno que creían obligada en su literalidad. Ningún creyente puede escapar a estos interrogantes.

En las presentes reflexiones intentaremos mantener dos características importantes. La primera, *ir a lo fundamental* sin esquivar las dificultades, tratando de afrontar las preguntas que verdaderamente interesan e intentando mantener en todo momento la coherencia global de la fe. La segunda, el esfuerzo por proceder *mayéuticamente*, desarrollando el problema desde dentro de sí mismo, huyendo de todo lo que pueda aproximarse a un *adoctrinamiento* impuesto desde fuera, de manera que el lector pueda ir controlando la validez de las razones y *realizando* por sí mismo las posibilidades de una nueva comprensión.

Atención a los presupuestos

Algunos de estos presupuestos se refieren más directamente a los contenidos fundamentales de la fe. Nos referimos ante todo a la nueva percepción de Dios como el *Abbá* revelado por Jesús, que crea por amor y sólo piensa en *nuestra* salvación, que perdona a todos de manera incondicional y busca únicamente la vida del pecador, que no quiere ni siquiera *permite* el mal, sino que, situándose a nuestro lado, lucha incansablemente contra él; el que, como el padre de la parábola, no piensa en el castigo, sino que sale cada día al camino con el corazón triste y esperanzado.

Otros son de carácter más formal, los que se refieren sobre todo a la comprensión de la *revelación*. Ya no como un *dictado* de verdades a tomar a la letra, sino como una larga experiencia promovida por Dios, pero que tiene que ser siempre leída de nuevo en cada momento histórico. Más en concreto, remiten a lo que técnicamente se llama *hermenéutica de los enunciados escatológicos*, es decir, al modo de interpretar las afirmaciones de la Biblia y de la tradición acerca del destino final del ser humano.

Por fortuna, la aceptación del carácter *simbólico* y *no literal* de todo el lenguaje sobre las postrimerías constituye hoy una adquisición común de toda la teología responsable. Ya Kant nos había precavido contra el "uso especulativo" de este tipo de afirmaciones, insistiendo en que su sentido funciona sólo "dentro de una intención práctica", en cuanto ayudan a orientar la vida y la conducta. De modo que sólo tienen sentido verdadero, controlable y asimilable para nosotros, en cuanto ya ahora iluminan *nuestra existencia* desde el significado de nuestro destino último.

Ello comporta riesgos: si una simple traducción resulta siempre problemática, cuánto más cuando se trata de la trasposición de toda una trama simbólica, que afecta a las raíces más hondas y más oscuras de nuestro ser. Pero es también nuestra oportunidad, que nos permite no quedar anclados en la repetición de un pasado muerto, sino abrirnos a la recreación auténtica de una experiencia que ha de ser tan actual como la reflejada en los textos fundacionales, que hable a nuestra comprensión y siga alimentando las posibilidades de la vida y de la historia. Se nos pide, pues, con *idéntica fuerza*, un *tratamiento responsable* y una *reflexión libre*.

Lo intolerable en el tratamiento del infierno

Sin intentar juzgar el pasado al hablar de *intolerable*, nos referimos ante todo a lo que *hoy* no debe ser afirmado por una teología *honestá con Dios* ni anunciado por una predicación respetuosa con la dignidad de los fieles.

No castigo, sino tragedia para Dios

Empezamos afirmando que de ningún modo resulta ya lícito hablar del infierno como *castigo por parte de Dios* y, mucho menos aún, como *venganza*. Convertiríamos así a Dios en un ser interesado que castiga a quien no le rinde el debido *servicio*, o en un juez implacable que persigue al culpable por toda una eternidad; y, en definitiva, en un tirano injusto, que crea sin permiso y no da más alternativa que servirlo o exponerse a su ira y que castiga con penas *infinitas* fallos de creaturas radicalmente débiles y limitadas.

Si recuperamos el sentido genuino de la experiencia cristiana desde la intuición de un Dios que crea por amor, de un Dios a quien Jesús nos lo descubre como *Padre* y como amor (Un 4,8.16), en la condenación -*sea lo que sea*- de cualquier hombre o mujer sólo cabe ver algo que Dios no desea, que no quiere, que no impone, sino algo que él padece, algo que él sufre, algo que él no puede evitar. ¿Cómo podría ser de otro modo, si crea únicamente por nosotros y para nosotros, para comunicarnos su amor y su salvación, buscando nuestra realización y nuestra felicidad?

Entristece ver que algo tan obvio pueda quedar recubierto por lógicas extrañas al Evangelio o por simples rutinas del pensamiento. A pesar de aquellos pasajes que hablan de castigo, de *gehenna* o de las tinieblas (que en realidad para una lectura crítica del NT son muy pocos y en directa contradicción con otros), el eje central de la experiencia bíblica -a cuya luz deben ser leídos- es que todo lo que Dios hace o manifiesta va exclusivamente dirigido a la salvación. Basta ver la actitud de Jesús con los pecadores o, sencillamente, leer con corazón limpio la parábola del hijo pródigo. O, si lo queremos ver más explícitamente, examinar las palabras de san Pablo cuando intenta describir el núcleo de la actitud divina ante el destino humano: "¿Cabe decir más? Si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra? Aquél que no escatimó a su propio Hijo ¿cómo no va a darnoslo todo con él? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Si Dios es el que perdona, ¿quién los va a condenar? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió, o mejor, el que resucitó, el que está a la derecha de Dios e intercede por nosotros?" (Rm 8,31-34).

No exagera Urs von Balthasar, sino que expresa la dinámica más fina y sensible de la actitud de Dios cuando califica de "trágica" la situación: "Trágica no sólo para el hombre, sino para Dios mismo, que está obligado a tener que juzgar allí donde quería salvar. De esta manera el tener-que-ser-repudiado del hombre que repudia el amor de Dios aparece como una derrota de Dios, que fracasa en su propia obra de salvación". Y el autor añade: "Este aspecto del juicio debe quedar patente a partir de los escritos neotestamentarios: no como punto final, sino como un punto de partida para una reflexión más profunda".

Contra el abuso moralizante

Este punto de partida deslegitima de raíz toda *falsa moralización* del infierno, tentación fácil y comprensible. Históricamente, muchas veces el infierno ha funcionado como factor de moralización. La buena intención de los predicadores, que alertaban sobre el riesgo *constitutivo* que para la existencia humana suponía el posible mal uso de la libertad, se pervierte cuando este riesgo *interno* de la libertad humana se convierte en amenaza *externa*, *utilizando a Dios como simple instrumento* (identificándole con esa amenaza o evocando su poder y su justicia para reforzarla). Y se comprende bien el horror en que se puede incurrir cuando de manera expresa se instrumentaliza el miedo al *castigo de Dios* para controlar las conciencias, reforzar una educación autoritaria, reafirmar el poder o poner las instituciones a cubierto de la crítica. Muchas acusaciones hechas en la modernidad contra el cristianismo resultan mucho más *cristianas* que esas actitudes fomentadoras de una *pastoral del miedo*, que no sólo lleva al fracaso o al ateísmo, sino que paraliza el auténtico progreso moral. En nombre de una falsa imagen de Dios, se estorba la auténtica realización de su bondad creadora. La conclusión de A. Tornos debe ser tomada con toda seriedad: "Habría, pues, tras las representaciones del

infierno una psicología enferma, una sociedad hipócrita y una cosmología degradante. Esta estimación repercute en muchas tomas de postura negativas frente a la fe de la Iglesia histórica y frente a la fe en la Iglesia de Cristo. Ante tales valoraciones, la teología no puede callar ni evadirse ni acorazarse tras pronunciamientos ambiguos, puesto que tiene como uno de sus objetivos prioritarios aportar claridad respecto a semejantes tomas de postura".

Contra las lógicas del horror

No podemos dejarnos arrastrar por la *lógica de los fantasmas de la imaginación*. Los textos primitivos del cristianismo son a este respecto de una notable austeridad, que en el peor de los casos no pasó de algunas metáforas, duras, pero simplemente alusivas a lo terrible que resulta colocarse fuera de la salvación. La abundante imaginería que fue llegando a lo largo de la historia vino desde fuera: de Platón, de cierta apocalíptica, de Virgilio... El infierno fue así perdiendo su carácter de advertencia existencial, de recia y severa, pero digna, llamada a la autenticidad, para solidificarse en una realidad monstruosa y alienante, hasta llegar a constituir "el terror de generaciones de creyentes". La imaginación, uncida a los estratos más oscuros del inconsciente colectivo y manipulable por los intereses del poder, acabó siendo devorada, al menos en parte, por la *lógica del resentimiento*: tal fue la gran acusación de Nietzsche, que después de él se convirtió en uno de los tópicos más eficaces de la polémica antirreligiosa.

Suele citarse, como ejemplo típico, un texto de Tertuliano, verdaderamente tremendo: "¡Qué espectáculo más grandioso! ¡De cuántas cosas me asombraré! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Aquello será una gozada! ¡Allí exultaré, contemplando cómo tantos y tan grandes reyes, de los que se decía que fueron recibidos en el cielo, gimen en las profundas tinieblas con el mismo Júpiter y con sus propios testigos! ¡También a los gobernantes que nos han perseguido (...) ! ¡Viendo además cómo aquellos grandes filósofos se llenan de rubor (...)! La visión de tales espectáculos, la posibilidad de que te alegres de tales cosas, ¿qué pretor o cónsul o cuestor o sacerdote podrá ofrecerte por mucha generosidad que tenga?" (*De spectaculis* 30)

En el ambiente de persecución religiosa en que vivía el apologeta, un texto semejante puede merecer una cierta comprensión. Pero, fuera de él, se presta -y se prestó- a graves trampas psicoanalíticas. Y es posible que la misma teología sistemática no quedase inmune de esta contaminación.

Pero fue, sobre todo, una *lógica jurídicista y objetivante* la que causó más estragos. Incluso en un autor tan austero como Tomás de Aquino no deja de asombrarnos que sea la "justicia vindicativa" el eje principal de sus razonamientos y que, en consecuencia, Dios sea el agente causal de la condenación. Y menos mal que se nos advierte que "Dios no se deleita en las penas de los condenados, sino que se deleita en el orden de su justicia, que las exige" (*Suma teológica*, 1/2, q.87, a.4). Pero, para una sensibilidad normal y más todavía para una sensibilidad educada en el perdón sin límites, en el amor incondicional y en la ternura infinita del Dios cristiano, resulta literalmente increíble esta asombrosa afirmación: "...a los bienaventurados no se les debe sustraer nada que pertenezca a la perfección de su bienaventuranza. Pero cada cosa se conoce mejor por la comparación con su contrario. Y, por eso, a fin de que la bienaventuranza de los santos

les complazca más y den por ella abundantes gracias a Dios, se les concede que contemplen con toda nitidez las penas de los impíos" (ib. q.94, a. 1).

Para ser justos con el gran teólogo, conviene tener en cuenta el peculiar sentido medieval del honor y de la justicia y el hecho de que se encontraba en la tradición una serie de textos que insistían en esta idea. Este fenómeno, que debemos recordar en toda su crudeza, encierra una lección: la lógica no es inocente, y, entonces, una mala lógica - una auténtica *lógica infernal*- torció las más elementales evidencias evangélicas, convirtiendo en horrible monumento a la más fría justicia, algo misterioso, pero que sólo quería ser una llamada saludable y que, en todo caso, constituía una *tragedia* para Dios. Una teología que no supo mantener la *lógica del amor* acabó construyendo "la máquina más implacable, más completa y más desesperanzadora, de triturar a los malvados que el genio humano hubiese podido inventar".

Más cercana a una genuina experiencia cristiana está la sentencia atribuida a Orígenes: "Cristo permanece en la cruz, mientras un solo pecador quede en el infierno". Con su aire metafórico, obedece a una lógica más justa y apunta mucho mejor al mismo corazón de la verdad. Que haya mantenido una presencia muy apreciable en la tradición indica que *nunca las deformaciones pudieron acabar con la intuición fundamental*: el amor solidario y entregado de Dios.

Lo que de verdad sabemos

El infierno es la no-salvación

Parece poco lo que dice este título, pero, en realidad constituye lo que podemos saber con la mayor exactitud y la más segura firmeza. El infierno es *negatividad*. Esto significa que sólo tolera de verdad un discurso negativo. Deberíamos decir: el infierno no es. Porque de lo que la revelación habla, de lo que verdaderamente quiere hablar es de la salvación: ésta reúne toda la intención de Dios en la creación y constituye toda su acción en la historia humana. De ahí que, por contraste, la salvación es la que nos dice lo único seguro acerca de la condenación: *el infierno es lo que Dios no quiere, aquello que nunca debería ser*.

Este resultado puede parecer precario. Pero, en cuanto *negación determinada*, ofrece un *principio interpretativo fundamental* en la doble valencia indicada: nos advierte de desviaciones posibles y propicia una orientación aceptable. En concreto, hace brillar con toda su fuerza la evidencia de que el infierno no puede ser considerado, de ninguna manera y bajo ningún pretexto, como una acción positiva de Dios, como un castigo que él inflige. El infierno aparece así como la *culminación del mal*, como su rostro último y definitivo, como el paroxismo de su carácter autodestructivo. El infierno está siempre al otro lado de Dios, como lo que él no quiere y contra lo que él combate. Está contra Dios en la misma medida en que está contra el hombre.

En segundo lugar, subraya el *carácter terrible de la condenación*. Lo terriblemente duro del infierno, lo verdaderamente trágico, está en la pérdida que supone, pérdida que se mide por la grandeza de lo perdido: la salvación. Hasta el punto de que, al hablar del infierno, estamos, en realidad, hablando de nuestro modo de comprender la salvación.

Una comprensión extrínseca, jurídicista y heterónoma le tiene únicamente miedo al castigo, pero por ello mismo demuestra que no sabe lo que es la salvación.

El infierno, en nosotros, al otro lado de Dios

Esta afirmación constituye una consecuencia evidente y debe mantenerse como principio fundante de toda la reflexión. Dios crea por amor y para la salvación; el infierno -sea lo que sea-, es lo que no se logra de este propósito, algo que le *duele* como el *mal último* de sus criaturas, algo que *Dios no puede* evitar. No es Dios quien condena, sino que es el pecador el que se condena a sí mismo. Por eso no es casual que, cuando con la Ilustración se eleva el nivel de la conciencia crítica, esta idea pase al primer plano. Ya el joven Leibniz la presenta con toda la fuerza afirmando que es el condenado quien *quiere* seguir obstinado contra Dios, de manera que está siempre haciendo comenzar el infierno. De hecho, el modelo de las penas vindicativas, y por lo tanto del infierno como castigo, tuvo su crisis definitiva en esta época, pues no se puede ignorar la nueva exigencia que se impone a partir de Kant: toda actuación por amor al premio o por miedo al castigo corrompe la moralidad en su misma raíz.

Este enfoque pudo ser considerado durante un tiempo como una amenaza para la fe. En realidad, pertenece al más profundo y auténtico proceso de su actualización, puesto que sitúa la posible inteligibilidad del infierno en su lugar natural: en la experiencia actual de la libertad en cuanto constitutivamente amenazada por un posible mal uso de la misma. Es la misma libertad, sólo ella, la que puede crear la propia perdición. Ahí radica su riesgo, pero también su grandeza. Afortunadamente, no es verdad que el *infierno sean los otros*. Los otros podrán herir, hacer daño, pero no pueden llegar allí donde cada uno decide su destino: nadie puede suplantar la libertad.

Con lo cual aparece con toda claridad otro aspecto importante: el inquebrantable enraizamiento en la experiencia actual de cuanto resulta posible decir acerca del infierno. Ya ahora podemos experimentar un anticipo de su realidad en la amenaza que supone en nosotros el mal uso actual de la libertad, en la frustración de posibilidades genuinas, en la corrupción de la autenticidad, en la vida mala, perdida, condenada. El verdadero infierno en la tierra acontece en la medida en que un ser experimenta a sí mismo como torciendo la propia vida, frustrando la propia existencia y corrompiendo a su alrededor el orden de la historia o de la creación. En esa exacta medida anticipa y conoce de algún modo aquello que intenta mencionar esa terrible posibilidad llamada condenación. Algo muy vivo en determinados casos extremos, como cuando en algunas descripciones de Dostoievski las tendencias más tenebrosas se apoderan de un ser: "Con semejante infierno en el pecho, ¿cómo es posible vivir?", exclama Iván en *Los hermanos Karamazov*.

Pero, para fortuna nuestra, mientras haya una chispa de libertad, todo permanece provisorio y siempre resulta posible la otra posibilidad: la salvación. En *Crimen y castigo*, Raskolnikov revive iluminado por el amor de Sonia, y para Iván Karamazov la presencia de Aliosha es siempre un reflejo de la salvación posible. Por eso el infierno *todavía no es* mientras duran la vida y la historia: está sólo como amenaza. Y las palabras que expresan esta amenaza sólo pueden ser interpretadas en este preciso sentido, tomándolas única y exclusivamente así: no como un lenguaje *descriptivo* que

alimente los peores fantasmas de la imaginación, sino como lenguaje *performativo* que llame a una más íntima autenticidad y suscite responsabilidad y esperanza.

Esta idea, subrayada por Urs von Balthasar quien, a su vez, se inspira en K. Barth, estaba ya presente de manera expresa en Kant, cuando avisaba que estas proposiciones sólo se podían usar "con intención práctica, en el sentido de cómo ha de juzgarse cada hombre a sí mismo (aunque no está autorizado para juzgar a otros)".

Lo definitivo: ¿qué se revela acerca del infierno?

Las últimas observaciones devuelven la reflexión a las consideraciones hermenéuticas del principio. La revelación no pretende ser un reportaje del más allá: lo que en ella se dice responde a la captación de lo que Dios está siempre intentando manifestar, no por medios externos -no existen *altavoces celestiales*-, sino desde dentro: *en y a través* del modo de ser de todos y cada uno de nosotros. Captación lograda en un largo proceso por mediadores *inspirados*, pero al fin y al cabo hechos del mismo barro que nosotros: son los primeros en captar, pero captan lo mismo que a todos se nos está intentando decir y lo captan con una objetividad no distinta de la nuestra. Una vez nos lo han dicho -gracias al efecto *mayéutico* de su palabra- no sólo podemos, sino que debemos descubrir por nosotros mismos la verdad de lo revelado: debemos *verificarlo*, es decir, hacerlo verdadero en la propia vida (no repetir simples fórmulas o vivir *de memoria* la religión). Aquello a lo que se refiere todo hablar acerca de la condenación, lo podemos sintetizar en los trazos siguientes:

a) Por su carácter más esencial, el infierno es algo negativo, lo opuesto a lo que única y exclusivamente interesa. Es la no-salvación, como posibilidad inscrita en la libertad humana, tal como la experimentamos en su fragilidad y en su capacidad de malicia y frustración.

b) Lo cual implica que el infierno es, ante todo y sobre todo, *lo que Dios no quiere*, lo que desde la libertad humana frustra sus planes de salvación. Nunca, pues, debe ser interpretado como una acción positiva de Dios, como un *castigo* y, menos aún -so pena de incurrir en blasfemia-, como una *venganza*.

c) En consecuencia, el infierno procede siempre de nuestro lado, de la *limitación o malicia* de la propia libertad: sea lo que sea, significa algo que, de llegar a realizarse, es porque nosotros lo escogemos. Por eso ya ahora se puede anticipar en una existencia torcida, entregada a la frustración y al vacío, como anticipo parcial de lo que un día puede ser su manifestación plena.

d) Sólo en este sentido se nos habla del infierno en la revelación y sólo en ese sentido podemos *saber* algo de él: como *llamada* a no frustrar la salvación, convirtiéndola en conciencia de nuestra fragilidad y en fuerza cara a la autenticidad.

e) A nivel objetivo nada más sabemos de esa posibilidad, fuera de su *carácter terrible*. Carácter que podemos intuir, no por los sueños monstruosos de una razón que, subyugada por los fantasmas de la imaginación, se entrega a una *lógica infernal*, sino como el contrapolo de lo que perdemos: la inmensa grandeza y plenitud que se nos anuncia en la promesa viva de la salvación.

Podemos afirmar que a esto se reduce *lo fundamental*, lo que interesa con seriedad definitiva, lo que es suficiente para de verdad orientar la vida cara a la salvación. Cuando se leen desde una hermenéutica apropiada -que no busca *información* objetivante, sino orientación existencial-, ni las palabras de la Biblia ni las declaraciones del magisterio ni las reflexiones de la tradición imponen aceptar otra cosa. No podemos sacar consecuencias *informativas* de un lenguaje que se mueve sobre todo en el nivel *pragmático* de interpelación moral y de llamada a la acción correcta.

Lo que cabe conjeturar: tres posibilidades

Con toda probabilidad, lo mejor y más prudente sería detenernos aquí. Pero las preguntas, una vez planteadas, no se las puede esquivar. Y son muchas las que la historia ha suscitado en este punto. Debemos, pues, afrontarlas. Ahora se trata de analizar, sólo *conjeturalmente*, las principales posibilidades de concretar nuestro *saber* acerca del infierno, intentando lograr una visión que guarde la mayor coherencia posible con el amor salvador de Dios y con la dignidad de la persona humana.

El infierno como autocondena

Hasta ahora es la interpretación más común entre los teólogos. Tiene el gran mérito de reconocer la necesidad de una nueva visión, ajena a la lógica punitiva, jurídicista y objetivante, y de responder a la nueva conciencia de la modernidad acerca del valor de la libertad y de la autonomía humanas. Salva valores fundamentales e irrenunciables: Dios aparece como salvador, que sólo quiere salvar; al mismo tiempo, los hombres y mujeres son respetados en su dignidad de sujetos responsables, que escogen y deciden su destino; el infierno aparece así como obra de la libertad humana; incluso, excluyendo toda idea de venganza, se mantiene una lógica de la justicia.

Las *dificultades* vienen por dos motivos principales. El primero es la *eternidad* de la condena. Este motivo posee ciertamente un indudable fundamento teológico, pero también una fuerte carga psicológica: una parte de la humanidad condenada para siempre representa algo que parece insoportable. ¿Podrían los bienaventurados ser felices sabiendo que existen personas condenadas para siempre? Por otro lado, toda una línea de pensamiento en la Escritura apunta a una reconciliación final y definitiva, en la cual "Dios será todo en todos" (1 Co 15,28): tal es el fundamento, siempre latente, inamovible, que, desde Orígenes hasta un Barth o un Urs von Balthasar, hace pensar en la posibilidad de la *apocatástasis*.

El segundo motivo es más fuerte. En el fondo de esta interpretación está latente un presupuesto que no se cuestiona y que parece obvio: la *inmortalidad natural* del alma humana. A nivel filosófico resulta muy difícil comprender cómo un ser que nace no va a estar destinado naturalmente a la muerte. Sólo por causa del amor poderoso de Dios cabe conjeturar la posibilidad de que el hombre supere este destino: *en la Biblia la inmortalidad es siempre un don de Dios. Y entonces una inmortalidad para la condenación* (que Dios se la otorgara a alguien sólo para que sufriese) resulta, si no estrictamente contradictoria, al menos muy difícil de comprender. Parece, pues, mejor buscar otros intentos de interpretación.

El infierno como muerte definitiva

Si la vida eterna es un don, quien no lo acepte queda privado de él, no se salva, *muere*. Y, desde luego, difícilmente se puede negar que esta consecuencia no se sitúa en la línea más íntima de todo el dinamismo de la *visión bíblica*. Desde el principio al final aparece la alternativa: la vida o la 'muerte'. "Pongo delante de ti la vida y la muerte" (Dt 30,19; véase 30,15-20; 1, 2628). Y en la carta a los Romanos: "Pues el pecado paga con muerte, mientras que Dios regala vida eterna por medio de Cristo Jesús nuestro Señor" (Rm 6,23).

En idéntica dirección va todo el pensamiento acerca de la *resurrección*. Esta aparece, fundamental y prioritariamente, para explicar y compensar la muerte violenta de los justos (Macabeos, Daniel) y también como intuición de la imposibilidad de que la muerte pueda romper definitivamente la unión con Yahvé (por ej., Sal 73). En el NT resulta todavía más claro: la noción de resurrección está enteramente condicionada por la concepción de que la vida (y la vuelta a la vida) es una bendición incomparable (Mt 16,26), y entonces no es lógico hablar de la resurrección a propósito de los pecadores. (La resurrección de los pecadores sólo se menciona en Jn 5,28 y en Hch 24,15).

La idea de *salvación* va igualmente por este camino. El intentar pensar con todas sus consecuencias la experiencia cristiana de la salvación me llevó, ya en 1977, a sacar esta conclusión: "Dios anuncia y realiza la salvación. De la condenación no sabemos más que el hecho puramente negativo de que ella es la no-salvación..., la negatividad total: a ese ser impotente y mortal que es el hombre, Dios le ofrece la gracia infinita de la vida: aceptarla es la salvación, vivir para siempre; no aceptarla, es la condenación, morir". Y aseguraba también la legitimidad cristiana del razonamiento: "Y no se tema que pensar así llevaría a "aguar" el cristianismo. Solamente una concepción mezquina del valor de la existencia y de la salvación, solamente la trágica miopía de quien no llega a percatarse de lo irreparable e inmenso que es exponerse a perder la Vida, podría sacar una conclusión de este estilo. Unamuno, que sabía algo de las verdaderas angustias del hombre, llegó a decir: "Prefiero el fuego eterno del infierno al frío absoluto de la nada"". Después pude comprobar que esta idea tenía una muy fuerte presencia en la tradición. Vale la pena expresar esta opinión con las palabras de J.L. Borges: "Dos argumentos importantes hay para invalidar esa eternidad... La inmortalidad no es atributo de la naturaleza humana caída, es don de Dios en Cristo: no puede ser movilizadada contra el mismo individuo a quien se le otorga (...). El infierno, según esa piadosa teoría, es el nombre humano blasfematorio del olvido de Dios".

En nuestros días esta teoría se va extendiendo con fuerza. Ch. Duquoc, aunque sólo como una hipótesis, la expuso con fuerza en 1984. A. Tornos le ha dedicado una honda atención, esforzándose sobre todo en elaborar el contexto hermenéutico en que deben ser leídos hoy los datos tradicionales. E. Schillebeeckx, con modestia ("como la solución cristiana más plausible"), pero con fuerza de convicción afirma: "los condenados ya no son, y no pueden tener ni siquiera noción de la dicha de la que gozan los buenos. Pero no existe un reino infernal de las sombras junto al reino eternamente feliz de Dios".

Nadie puede acusar esa teoría de poner en peligro los datos fundamentales de la fe, sino que más bien ofrece de ella una visión coherente, al tiempo que preserva el respeto debido a la dignidad de la persona humana. Durante un tiempo me pareció la solución

más plausible, pero hoy pienso en la posibilidad de ir un poco más allá, tal como pretende la tercera opción.

El infierno como condenación de lo que es malo en cada uno

Explicación de esta opción. Muy difícil resultaba pensar en una existencia de tormento eterno y aceptar que una libertad *finita* y, por tanto, *condicionada*, tuviera una opción tan *absoluta* que la llevara a escoger la *nada*. La tercera opción sería ésta: la libertad es algo muy serio y tiene consecuencias graves, incluso definitivamente graves y terribles, pero no llevan al absoluto negativo de la nada. De este modo, conjugando los dos polos -un Dios que lo quiere hacer *todo* para salvar; una libertad que sólo es *limitada*-, se puede llegar a una consecuencia intermedia: Dios salva todo cuanto *puede*, todo cuanto la libertad finita le permite. Es decir, Dios salva aquel resto de bondad que parece no poder quedar nunca anulado por ninguna acción mala. Habría *condenación real y definitiva*, pues se pierde todo aquello que no se le permitió salvar a Dios; *pero desaparecería la desproporción*, que parece intolerable, entre lo finito de la culpa y lo infinito de las consecuencias.

La visión final de Dios *todo en todos* recuperaría así toda su gloria objetiva y toda su positividad subjetiva, y en ella la desigualdad real no sería impedimento: asumida en la *gratitud* reconocida y en la *comunidad* sin rivalidades, sería para cada uno la medida total de su felicidad. Ya lo dijo San Pablo hablando de la resurrección: "Tampoco las estrellas brillan todas lo mismo" (1 Co 15,41), sin que eso mengüe en nada la gloria ni la felicidad de la última plenitud. Intentamos ahora aclarar algo los problemas de detalle.

Real, pero no total. El nudo de la cuestión está en la trascendencia decisiva de la libertad, que representa, sin duda, a pesar de su fragilidad, el constitutivo más fundamental de la personalidad humana. Algo en lo que insistió siempre K. Rahner, hasta el punto de que -no sin ciertas vacilaciones- era lo que -para él- explicaba la posibilidad de la condenación total. Pero, ¿puede una libertad *finita* llegar a disponer *totalmente* de sí misma? ¿Puede hacerse tan totalmente mala que no quede *nada* bueno en ella? El mismo Rahner alertaba, de manera muy clara, que "debajo del crimen aparentemente más grande puede a veces no ocultarse nada, por tratarse sólo de un fenómeno propio de una situación que todavía no es personal". Ahí es, justamente, donde no resulta imposible intuir el esbozo de la tercera posibilidad: la de que el *no* de la libertad humana a la salvación de Dios sea real sin ser total, sea rechazo terrible y destructivo sin llegar a la anulación: sea *condenación real y verdadera sin aniquilar el resto de bondad que existe en toda persona*.

Tony de Mello, con su incomparable capacidad de fabulación parabólica, decía que "las ovejas y los cabritos" del juicio final no se referían a dos clases de personas, sino a dos realidades dentro de cada persona. Se salvará, pues, lo bueno que hay en cada uno, y se perderá, anulándose, lo malo. Según pude aprender más tarde de Urs von Balthasar, esta idea ya la habría expuesto san Ambrosio: "*idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte*" (la misma persona se salva en parte y se condena en parte). Y el mismo Balthasar lo explica con palabras de A. Von Speyr: "Cada pecador escuchará las dos palabras: "apártate de mí al fuego eterno" y "venid, benditos de mi Padre"". Recientemente ha adoptado también esta teoría J. Elluin (*Quel enfer?*, París 1994).

Juan Luis Segundo, pensador agudo que sintoniza muy bien con Rahner, estima que "la seriedad mortal" de la libertad no implica "la posibilidad de opción por el mal absoluto por parte del hombre". Y no sólo porque, como el propio Rahner afirma a propósito del concepto teológico de concupiscencia, la libertad humana no es capaz de personalizar todo lo que hay en la naturaleza de no transparente y moldeable por ella. Sino también porque, como enseña Pablo en un conocido texto, en todos hay algo que salvar: "Si la obra de uno se quema, perderá la paga: él sí saldrá con vida, pero como quien escapa de la quema" (1Co 3,15).

Su raigambre en la tradición. Lo cierto es que este modo de ver, pese a ser minoritario, no estuvo nunca ausente de la tradición. Basta recordar la doctrina de la *apocatástasis* o "restauración de todas las cosas por Cristo" (Hch 3,21). Orígenes fue su gran defensor, seguido por Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Dídimo el Ciego, Evagrio Pónico, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, quizás Juan Crisóstomo. El rechazo oficial cortó el movimiento, pero aparecerá más tarde en Escoto Erígena, Amalrico de Bene, los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu y los anabaptistas. A partir de la Ilustración, aunque de ordinario con un cierto aire esotérico, fueron muchas las personalidades teológicas que defendieron la idea o simpatizaron con ella: F. Schleiermacher fue acaso el más influyente. En la teología contemporánea K. Barth y Urs von Balthasar le confirieron una matizada pero fuerte presencia. Desde la filosofía de la religión -muy marcada por el diálogo con las religiones no cristianas- se les junta John Hick, con un pensamiento que logra cada vez mayor eco.

La *fuerza* de esta postura, que la convierte en una raíz que nunca pierde su arraigo y que siempre está dispuesta a rebrotar, reside, por un lado, en la percepción del poder de la gracia de Dios y de su voluntad salvadora, siempre presta al perdón, y, por otro, en toda una línea de la Escritura que, de diversos modos, sugiere una reconciliación total para el fin de los tiempos. Tal como suele presentarse, su *debilidad* le puede venir de dos puntos principales, que vale la pena aclarar.

El *primero* es su excesivo verticalismo teocéntrico. Los defensores dan muchas veces la impresión de razonar casi exclusivamente desde Dios: desde su soberanía y desde su poder. Pero, a mi juicio, no está ahí el polo decisivo del problema. Pues es obvio que de Dios siempre podemos estar seguros: él hace cuanto está en su mano para salvarnos. La dificultad real radica en nosotros: en qué medida nuestro ser finito le permite a Dios salvarnos. Desde una libertad no absoluta parece, en efecto, que es posible concebir -sin artificio lógico de ningún tipo- que siempre queda en ella algo de bondad que le permita a Dios ejercer la fuerza absoluta de su amor.

Y aquí tal vez convenga aprender, sobre todo de Hick, a tener más en cuenta una posibilidad, presente en la tradición pero poco explorada: la de que *después de la muerte cabe aún un ejercicio efectivo de la libertad*. En la propia tradición encontramos intuiciones que apuntan en esta línea: el tema medieval -renovado últimamente por L. Boros- de la *iluminación* en el momento de la muerte y, con mucho más calado teológico, el tema del *purgatorio*, como posibilidad transmundana de *conversión* (hablo de *conversión* y no de *purificación*, para insistir en la *necesaria* participación de la libertad, sin la cual no puede existir un proceso *salvífico* real).

El *segundo* punto débil consiste en que se tiende a ver la apocatástasis *como una simple restauración*, como un volver al principio igualándolo todo. Así quedaría muy

desdibujada la seriedad existencial de la libertad, dejando vacío de sentido el lenguaje dual acerca de la salvación y de la condenación. Bien mirado, este punto va íntimamente unido al primero, a su exagerado verticalismo, ya que pierde de vista la base antropológica: el hecho de que la salvación divina sólo puede salvar lo que la libertad humana le permite. Pero este simple cambio de perspectiva hace ver que no *se trata de una simple restauración*: en la medida en que la libertad se cierra, se produce una *pérdida real* en la posibilidad de salvación; pérdida, por un lado, irreparable -*eterna*-, y, por otro, enorme, dado el valor supremo de lo perdido -de lo que resulta *condenado*

Esta interpretación sería, ciertamente, un juego de palabras para quienes, con una *lógica comercial*, conciben la salvación de una manera objetivante y mezquina: "Si me salvo, ya está; lo demás no importa; ya me he librado del castigo". En una *lógica de amor*, donde lo que importa es la profundidad de la comunión, el progreso en la intimidad, el gozo en la alegría del otro..., toda mínima pérdida tiene siempre algo de tragedia irreparable. No se trata de un premio otorgado desde fuera, sino de la realización del ser en lo que tiene de más íntimo y precioso. Presos en el juego infantil del premio o castigo o acaso víctimas inconscientes del espíritu de resentimiento o del deseo de venganza, no llegamos a intuir ni la misteriosa maravilla de la salvación ni la terrible apuesta por la libertad. Como esos cristianos que cuando descubren que Dios salva de verdad en todas las religiones, piensan que entonces ya no sirve la dicha de haberlo descubierto como el *Abbá* que logró revelársenos en Jesús de Nazaret...

Pero no olvidemos la *cautela fundamental* de la que partía toda esta parte final. Pisamos el *terreno de la conjetura*. Hablamos de lo que, por definición, sobrepasa nuestra capacidad de certeza y de lo que, por tanto, sólo nos es lícito hablar en la modestia de una propuesta de diálogo. La seguridad está sólo en lo fundamental, en lo que verdaderamente importa: que Dios es amor y que sólo quiere y busca por todos los medios nuestra salvación; que lo hace en el respeto, exquisito y absoluto, a nuestra libertad, la cual puede resistirse; que sólo de esa resistencia procede la no-salvación, que es el *infierno*; que, sea éste lo que sea, tiene siempre algo de terrible y de irreparable para nosotros, pero que no es nunca un castigo de Dios, sino ante todo un dolor y una *tragedia* para él.

A partir de ahí, salvando del mejor modo posible el amor incondicional de Dios y preservando la frágil pero irrenunciable libertad humana, todo es conjetura.

Tradujo y condensó: MIQUEL SUÑOL