

VIDA ETERNA Y VIDA TERRENA

JOSÉ ALVIAR

I. INTRODUCCIÓN

La cosa más cierta para el hombre, aparte de que está vivo, es que va a morir. Desde esta perspectiva —empírica y psicológica— se podría decir que tenía razón Heidegger, al definir al hombre como un ser-para-la-muerte. Es, para ser más precisos, un ser que al mismo tiempo que percibe estar vivo, intuye que va a fenecer.

Sin embargo, cuando examinamos los Símbolos de fe, resúmenes de las más profundas creencias de los cristianos, vemos que se afirma lo contrario. El Símbolo Apostólico reza: «Creo... en la vida eterna»; y el Símbolo niceno-constantinopolitano declara: «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». Esto es muy significativo.

No quiere decir que la fe cristiana evite mirar la muerte a los ojos, como proponían los epicúreos¹. Tampoco que tenga una visión poco realista de la existencia humana. Sencillamente, gracias a la revelación, se halla en posesión de un dato seguro: que la muerte no tiene la última palabra. (Por eso decía S. Pablo: «¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» [1 Cor 15, 55]). El firme convencimiento de que la muerte no aniquila al ser humano, abre el horizonte, más allá del velo de la finitud, más allá de lo terrenal, a un escenario perdurable, el de la Vida Eterna.

Esta mirada esperanzada es probablemente una de las razones por las cuales el cristianismo ejerce una perenne atracción a los hombres, inmersos siempre en un mundo de inseguridades. La aseveración sobre un destino definitivo y feliz, proyectado por un Dios que ama a sus criaturas, ofrece un terreno sólido donde posar los «pies del corazón».

Sin embargo, aun este punto capital de nuestra fe —la Vida eterna—, parece sufrir hoy un eclipse en amplios sectores de la sociedad, como ya ha apuntado el Prof. Santiago del Cura Elena en su ponencia

1. «La muerte no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos». EPICURO, *Carta a Meneceo*, 125.

del primer día. Como se observa en un documento de la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española sobre escatología², actualmente «se cree en Dios y no se espera en la vida eterna». (La misma observación —desaparición de la Vida Eterna del discurso cristiano— fue hecha por diversos obispos en II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos del año 1999)³. Parece como si la vida actual, con sus atractivos y emociones, sus retos y gozos, absorbiese la atención del hombre moderno, hasta el punto de hacerle olvidar la frase evangélica «¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero, si él mismo se pierde?» (Lc 9, 25)⁴.

Parece, pues, conveniente —incluso, urgente— proclamar con claridad el mensaje cristiano de la Vida Eterna⁵; recordar a creyentes y no-creyentes que, en vez de depositar su entera esperanza en la vida terrena y caduca, la depositen en un destino eterno.

Pero ¿cómo hablar de Vida Eterna de modo convincente y atrayente, incluso, apasionante? ¿Cómo presentar el misterio de la consumación final de forma que produzca un impacto en la manera de pensar y vivir de los creyentes? He aquí el gran reto con que nos enfrentamos.

Nuestra ponencia intentará hacer una pequeña aportación en este sentido, sugiriendo algunas líneas de reflexión y de acción. En realidad, me limitaré a exponer dos ideas básicas, estrechamente relacionadas entre sí. En un primer apartado abordaré la esencia de lo que llamamos «Vida Eterna», subrayando su aspecto de *comunidad* entre personas humanas y Personas divinas. En un segundo apartado reflexionaré sobre la vida terrena, enfocándola como etapa de preparación (o adecuación) del hombre para su convivencia definitiva con la Trinidad. *Comunidad* y *santificación* constituirán, pues, los dos ejes sobre los cuales girará nuestra exposición.

Empecemos directamente con el primer punto.

II. LA COMUNIÓN CON LA TRINIDAD Y LOS SANTOS, ESENCIA DE LA VIDA ETERNA

Las ponencias de los ilustres biblistas, el Prof. S. Ausín y el Prof. J. Gnllka, del segundo día, ya han examinado las formulaciones bíbli-

2. *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (26.XI.1995), n. 2

3. Cfr. el resumen que hace el Cardenal A.M. ROUCO VARELA, en su *Relatio ante disceptationem* (1-2.X.99), I, 2.1.

4. En realidad, los motivos de este olvido son múltiples y complejos: cfr. la enumeración que hace la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española en la Parte I del documento antes citado.

5. Cfr. el mensaje final de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos (21.X.99), n. 2.

cas de la esperanza, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. No es mi intención ahora volver a analizar detalladamente los lugares escriturísticos, pero sí quiero destacar la línea común que los recorre. Para decirlo rápida y escuetamente: apuntan a *una nostalgia o anhelo por la compañía del Dios vivo*. Si lo pensamos bien, las variadas descripciones bíblicas de la bienaventuranza nos hablan de lo mismo: no tanto de tierras y posesiones, de grandeza y poder, en el eón futuro, como de la posesión de Dios mismo, del gozo de vivir para siempre en su presencia. («Tú eres mi Señor. Mi bien, nada hay fuera de ti» (Sal 16, 2). «Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?» (Sal 42, 3)). Para el cristiano, podríamos decir (y también para el judío), *la presencia lo es todo*; la religión cristiana es religión de la proximidad y presencia de Dios (literalmente: parusía) —por el momento incoada—, y perfecta en el *éschaton*.

Un repaso de las diversas categorías bíblicas de esperanza nos lo confirma. Consideremos algunas de ellas brevemente:

1. Están en primer lugar las expresiones «topográficas», que expresan la esperanza en términos de lugar. Abraham peregrina hacia una tierra prometida por Dios; Moisés y los Israelitas salen de Egipto para retornar a esa tierra; el pueblo exiliado en Babilonia suspira por ella. Incluso durante la época postexílica la tierra prometida, con su ciudad santa y su Templo, siguen siendo foco de esperanza, si bien en clave cada vez más escatológica, tornándose en símbolos gráficos de la presencia definitiva de Dios entre su pueblo («He aquí que yo voy a crear a Jerusalén “Regocijo”, y a su pueblo “Alegría”... Antes que me llamen, yo responderé; aún estarán hablando, y yo les escucharé» [Is 65, 18.24])⁶. El anhelo por un lugar de descanso definitivo, notemos, está estrechamente emparejado con la sed de la compañía de Dios. Sólo hay patria, sólo hay descanso, si está Dios. («Mi carne y mi corazón se consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!» [Sal 73, 26])⁷. Como dice S. Ambrosio (comentando Lv 25, 6: «Aun en descanso, la tierra os alimentará»): «La saciedad, el placer y el sosiego están en descansar en Dios»⁸. A su vez dice elocuentemente S. Agustín: «*ipse (Deus) post istam vitam sit locus noster*»⁹. He aquí una teología

6. «La tierra... poseída por el pueblo de Israel como un don de Dios... va siendo comprendido en el Antiguo Testamento como signo de la salvación y descanso otorgados por Dios a su pueblo». G. ARANDA, *Dimensión escatológica de la tierra*, en «Scripta Theologica» 32 (2000) 563.

7. A este pasaje comenta M.J. Lagrange: «Dieu seul reste en face du psalmiste, et il ne veut que lui... Être avec Dieu..., cela suffit». *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, en «Revue Biblique» 2 (1905) 196.

8. *De fuga saeculi*, IX, 52.

9. *Enarr. in Ps. 30, enarr. II, sermo 3, 8.*

«emanuélca» (o teología de la presencia), que subyace en el lenguaje geográfico del Antiguo Testamento.

2. En esta misma lógica podemos situar otras categorías topográficas en la Biblia, como el Cielo, o el jardín del Edén o paraíso. Significan, en el lenguaje bíblico, *el ámbito de Dios*¹⁰. Tales categorías tienen un significado que va más allá de lo físico: poseen un sentido metafórico, metafísico, religioso, soteriológico. Con razón, H.U. von Balthasar hace ya casi medio siglo recomendaba operar una sana descosmologización de la doctrina escatológica¹¹.

La categoría «Cielo», p. ej., tomada de la cosmología judía primitiva, sirve como vehículo para expresar la trascendencia divina: sugiere un Dios que está por encima de los hombres, vivos (tierra) o muertos (*sheol*). El Cielo es el ámbito superior donde se encuentran la divinidad y su corte, y a donde los hombres están invitados a «subir». Es, ya en el Antiguo Testamento, una categoría teológica¹²: una dimensión de Dios y de la salvación. (De hecho, se hace frecuente en la literatura rabínica utilizar la palabra «cielo» como paráfrasis del nombre de Dios)¹³. En el Nuevo Testamento, «Cielo» (*ouranós*), es igualmente el ámbito superior¹⁴, lugar de origen del Verbo divino (Jn 6, 38), y destino final de la humanidad unida a Cristo (cfr. Ef 2, 4-7; 1 Ts 4, 17-18).

Por otra parte, las expresiones de «hondura» topográfica, como *sheol* o infierno o valle del hijo de Hinnom o *Gehenna*, funcionan como símbolos elocuentes de una situación lo más alejado imaginable de la faz de Dios¹⁵. Nos descubren así un esquema «polar» en las categorías bíblicas, que guardan correspondencia con la distancia real que hay entre el Dios santo y los pecadores. Al igual que no hay «consorcio entre la justicia y la iniquidad, ni comunidad entre la luz y las tinieblas,

10. Cfr. J. MICHL, *Cielo*, en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, col. 193; M. CARREZ, *Paraíso*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, p. 1.175 («se pasa... del sentido profano al... sentido religioso»).

11. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología*, en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961, pp. 504-505 (orig. alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957).

12. Cfr. H. SCHWARTZ, *Eschatology*, Grand Rapids, Michigan 2000, p. 401; G. VON RAD, *Ouranós, B. Alten Testament*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart 1954, pp. 507-509; M. REDDISH, *Heaven*, en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, p. 90; C. CANNUYER, *Cielo*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 314.

13. Cfr. H. TRAUB, *Ouranós, C. Septuaginta und Judentum*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 512; C. CANNUYER, *Cielo*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 314.

14. Cfr. U. SCHOEBORN, *Ouranós*, en H. BALZ-G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 631-644.

15. Cfr. M. CARREZ, *Infierno*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 765.

ni concordia entre Cristo y Belial» (2 Cor 6, 14), existe un «abismo» (cfr. Lc 16, 26) entre la vida del Todo-Santo y la existencia pecaminosa. La Biblia nos habla fundamentalmente de dos ámbitos contrapuestos —uno en el que está presente Dios, otro en el que está ausente—, en donde los hombres se pueden colocar libremente: «subir o bajar». Es ésta la división más real, más definitiva —soteriológica— que podría existir en el universo de los seres libres¹⁶.

(Algo análogo cabe afirmar del lenguaje «paradisíaco»: él expresa antropomórficamente el *ámbito de presencia de Dios*. De este ámbito puede el hombre alejarse (expulsión del paraíso: cfr. Gn 3, 23)¹⁷, o también ingresar (cfr. Lc 23, 43, Ap 2, 7)¹⁸.

3. Vamos vislumbrando, al repasar el lenguaje bíblico de salvación, un cuadro de comunión, con tintes personalistas y relacionales. Esto se puede percibir también en la predicación del Señor. En algunas parábolas, Jesús compara el Reino escatológico con un banquete. Algunos entran, y otros no: hay quienes se excusan o no llevan el traje nupcial (cfr. parábola del Rey: Mt 22, 1-14); hay quienes tienen sus lámparas apagadas a la hora de la llegada del esposo (cfr. parábola de las vírgenes: Mt 25, 1-13). Al final, siempre quedan dos ámbitos nítidamente separados: *la sala del banquete nupcial*, donde los comensales gozan de la compañía del Rey y su hijo, o del esposo; y *el espacio exterior*, oscuro, donde sólo se oyen el llanto y el crujir de dientes.

Asimismo, cuando Jesús describe el día del Juicio, recurre a términos de inclusión y exclusión personal: «venid, benditos de mi padre»

16. «Hell and heaven receive their peculiarities neither from any cosmological localities nor from any images that are associated with them, but only from their respective relationship to God». H. SCHWARZ, *o.c.*, p. 402. Dentro de esta perspectiva teológico-relacional se mueven los discursos de Juan Pablo II sobre el Cielo y el Infierno: «En el marco de la Revelación sabemos que el “Cielo” o la “bienaventuranza” en la que nos encontraremos no es una abstracción, ni tampoco un lugar físico entre las nubes, sino una relación viva y personal con la santísima Trinidad. Es el encuentro con el Padre, que se realiza en Cristo resucitado gracias a la comunión del Espíritu Santo... Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios» (discurso en la audiencia general del 21-VII-1999). «Las imágenes con las que la sagrada Escritura nos presenta el infierno deben interpretarse correctamente. Expresan la completa frustración y vaciedad de una vida sin Dios. El infierno, más que un lugar, indica la situación en que llega a encontrarse quien libre y definitivamente se aleja de Dios, manantial de vida y alegría» (discurso en la audiencia general del 28.VII.1999).

17. Sobre el simbolismo de la expulsión de Adán y Eva del jardín después de la caída, dice C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: A Commentary*, London 1984, p. 270: «human existence in history begins with this, that the person is where God is not».

18. Cfr. J. SCHARBERT-J. MICHL, *Paraíso*, en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, cols. 754-759.

(Mt 25, 34)... «apartaos de mí» (Mt 25, 41)¹⁹. El mensaje es idéntico: se puede estar en el Reino, con Jesús y su Padre, o quedarse fuera. Podríamos decir que según la revelación *la cuestión no es: ser o no ser, sino: estar o no estar* (con Dios).

4. Para completar estas escuetas consideraciones en torno al lenguaje de salvación, fijemos la atención finalmente en categorías que resaltan aún más el aspecto de relación interpersonal entre Dios y los hombres. La expresión «ver a Dios» («Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?» [Sal 42, 3]; «bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios» [Mt 5, 8]), como bien han señalado los exégetas, apunta a una relación vital, de comunión con Dios²⁰. El deseo frecuentemente expuesto en la Biblia, de contemplar la faz divina —que va en dirección contraria a la experiencia oriental de la inaccesibilidad del soberano—, apunta a la sorprendente posibilidad de ser admitido a la intimidad divina, encontrarse cara a cara con el Señor (dice S. Juan: «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» [1 Jn 3, 2]; y S. Pablo afirma: «ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara» [1 Cor 13, 12]). De modo análogo, el término bíblico «conocer» («Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12); «nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» [Mt 11, 27]) apunta a la posibilidad de unirse en el amor con Dios²¹, y no a una simple actividad intelectual. (Orígenes dice: «para aquellos que lleguen a estar con Dios [*pros theón*] a través del Verbo que está con Él [cfr. Jn 1, 2], habrá una sola actividad: aprehender a Dios [*katanoein ton theón*])²². El alejandrino claramente vincula el conocimiento de Dios con el hecho de «estar con» Él).

Todas estas ideas reciben una plasmación todavía más elocuente, si cabe, en los símiles de la Alianza y el matrimonio, aplicados a la

19. Como bien señala Ruiz de la Peña en *La Pascua de la Creación*, Madrid ³2000, pp. 204-206, la expresión «con el Señor» tiene una función destacada en el lenguaje neotestamentario de la esperanza. Y más concretamente observa H.-G. Link: «es significativo el dativo con *syn* que Pablo asocia al verbo *zen*, para expresar la estructura con- de la vida». Zoé, en L. COENEN et al. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca ³1993, p. 359.

20. Cfr. L. MONLOBOU, *Visión*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, pp. 1606-1607; R. SCHNACKENBURG, *Visión de Dios*, en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, cols. 1.068-1.073.

21. Cfr. E. LIPINSKI, *Conocimiento/conocer*, en P.-M. BOGAERT et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, pp. 344-345.

22. *Com. Ioh.*, I, XVI, 92.

relación escatológica entre Dios y sus criaturas libres. El Antiguo Testamento contiene reiteradas promesas de Yahveh, de establecer una Alianza perfecta e imperecedera con los suyos (p. ej. cfr. los siguientes vaticinios proféticos del Antiguo Testamento: Os 2, 21-22; Jr 31, 3. 31-33; Ez 16, 60; Is 54, 7-10), y el Nuevo Testamento anuncia a Jesucristo, Hijo de Dios que viene a desposarse con la Iglesia, para iniciar así un misterio de íntima asociación entre Dios y los hombres (cfr. p. ej. Mt 22, 1-14; Ap 19, 7). Así, la revelación echa mano de la relación interhumana por excelencia, la forma más elevada de comunión humana, para referirse al misterio de consumación. Nos dice que Dios, que es Amor (cfr. 1 Jn 4, 8), se abre ante los hombres con la oferta de un pacto eterno; y que las criaturas, con libertad, pueden corresponder y comprometerse en una Alianza eterna. Tal Alianza, en su estadio final, significa un vínculo perpetuo y consorcio íntimo entre Dios y los hombres. Con la mirada en esa meta, y abrasada con la sed de Dios, grita la Esposa en el Apocalipsis, inspirada por el Espíritu: «Ven» (Ap 22, 17.20). *Marana tha*. Ven, Señor Jesús.

* * *

Nuestro repaso de las expresiones bíblicas como «Cielo», paraíso, banquete eterno, visión de Dios, nupcias escatológicas, nos permite concluir que apuntan al mismo y único misterio (que H. de Lubac denominaba «unidad transpersonal»²³). En palabras del *Catecismo de la Iglesia Católica*, «esta vida perfecta con la Santísima Trinidad, esta comunión de vida y de amor con Ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados se llama “el cielo”» (n. 1024).

Desde la perspectiva cristiana, podríamos decir, la plenitud del hombre queda cifrada en términos ex-céntricos²⁴, como consistente no en un perfeccionamiento autónomo, sino en el reconocimiento de la indigencia. Al hombre le hace falta la comunión (con Dios y los hombres) para ser bienaventurado. Vida eterna, por tanto, es *vida-con-Dios* y *vida-con-los-santos*. O como dice S. Agustín, que habla con la fuerza de su propia biografía: «nuestro corazón esta inquieto, Señor, hasta que descansa en Tí»²⁵.

23. Cfr. H. LUBAC, *Catolicismo*, Madrid 1988, pp. 81-83.

24. Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, en M. VILLER et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris 1982, col. 941.

25. «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine*». *Confessiones*, I, I, 1.

III. LA SANTIFICACIÓN, ADECUACIÓN PARA LA VIDA ETERNA

Paso ahora a la segunda parte de la exposición, en la que consideraré algunas implicaciones de lo que he afirmado²⁶. Si, como decimos, la vida eterna consiste básicamente en la convivencia con la Trinidad y los justos, su misma naturaleza²⁷ parece reclamar cierta preparación —una adecuación— por parte de las criaturas. Para decirlo más concretamente: el carácter dialógico y amoroso de la Vida Eterna exige no un protagonista cualquiera sino verdaderos interlocutores, criaturas predispuestas al trato con Dios, por ser de alguna manera connaturales con Él.

Por eso, la revelación insiste en que hay una condición para entrar en la Vida Eterna: ser «justo». Dios pide al hombre un *esfuerzo de santidad*. (Es verdad que la divinización es una obra divina, y que la elevación de una criatura al estado de hijo de Dios es radicalmente un *opus divinum*; sin embargo, la ley de salvación otorga un papel real al ser humano en la preparación para la vida eterna: le hace «co-artífice» de su personalidad-para-la-comunión. De este modo, respeta la naturaleza del hombre, que es un ser-que-se-hace-en-el-tiempo, criatura capaz de disponer de sí mismo y elegir su destino). La existencia terrenal del hombre aparece entonces como un *tempus formandi*, espacio concedido por Dios al hombre para que éste pueda aclimatarse al ambiente divino.

Veamos ahora con más detenimiento las ideas que acabo de esbozar, con la conciencia de que nos estamos adentrando en un terreno numinoso («Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman» [1 Cor 2, 9]).

1. Volvamos primero a la noción de comunión con Dios, e intentemos profundizar en ella. ¿En qué consiste más exactamente esta comunión? Podemos responder: en adentrarnos en la vida interior de la Trinidad. Es decir, en entablar una relación amorosa con cada una de las Tres Personas divinas: insertarse, por la acción interior del Espíritu Santo, en Cristo, como miembro suyo, para así quedar sumergidos en una relación filial con el Padre. (Aquí no me detengo en la cuestión de la forma que tiene la salvación fuera del cristianismo; me limito a afirmar que la salvación implica siempre un acceso a la intimidad de Dios)²⁸.

26. Para esta parte de la exposición me inspiro especialmente en la homilía de Newman, «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, pp. 1-14.

27. «The very nature of things», *ibid.*, p. 8.

28. Cfr. para este tema: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 1996; J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, caps. VII y X; G. D' COSTA, *Christ, the Trinity, and Religious Plurality*, en G. D' COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York 1990, pp. 16-29.

Ahora bien, tomar parte en el coloquio trinitario sólo es posible para quien tiene oídos para oír y ojos para ver (cfr. Mt 13, 13.16; Mc 4, 9; Jn 9, 39-41). ¿Quién puede estar eternamente contemplando al Padre, si no el que ha aprendido a amarle ya en esta vida como hijo? ¿Quién puede gozar del aliento constante del Espíritu, si no el que ya ha llegado a compenetrarse con Él y a seguir sus mociones más sutiles? ¿Quién puede gozar de la unión vital con Cristo-cabeza, si no el que ya ha formado en su interior los mismos sentimientos que Jesús (cfr. Flp 2, 5)? El contacto íntimo con Dios es factible sólo para quienes poseen sentidos espirituales adecuados²⁹. Por esta razón insistían los Padres orientales, tomando pie de un axioma de la filosofía griega: «Sólo lo semejante conoce al semejante»³⁰.

Imaginemos el caso de un hombre que, rechazando la gracia, se cierra al amor paterno de Dios y elige no someterse filialmente a su voluntad. Es ésta una posibilidad real. Entonces, la amistad con Dios resultaría sencillamente vedada para tal individuo. Quien no quiere querer, se autoexcluye de la amistad del Otro. (Expresivamente escribe Bernanos: «el infierno es haber dejado de amar»)³¹. Incluso en el supuesto de que Dios se acercara a un pecador empedernido, seguiría siendo irrealizable la mutua compenetración: si acaso, la aproximación divina resultaría desagradable, fuente de incomodidad y de hastío para la criatura. Y no porque Dios cambie de aspecto, sino precisamente *por ser Él siempre lo que es*: Santidad y Amor infinitos³². Podemos afirmar, pues, que *Dios-presente es «Cielo» sólo para el justo, nunca para el impío*³³.

Quizá el símil clásico nos pueda servir aquí para describir la diferente situación escatológica de justos y pecadores endurecidos. Por una parte podríamos imaginar que los bienaventurados son como vasos de capacidades diferentes, colocados todos ellos bajo una catara: todos llenos, según su capacidad propia. Los impíos, por su parte, serían como otros vasos totalmente cerrados, sin aberturas, que en vez retener el agua de la torrente y llenarse, sólo sienten la presión y fricción del agua que cae y resbala sobre ellos. La libertad humana tiene la impresionante capacidad —don divino— de determinar has-

29. Concepto muy utilizado por los Padres, y que ha gozado de gran aceptación en la espiritualidad posterior: cfr. M. CANÉVET, *Sens spirituel*, en M. VILLER et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV, Paris 1990, cols. 598-617.

30. Cfr. J. LEMAITRE, *Contemplation, III: Chez les grecs et autres orientaux chrétiens*, en M. VILLER et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris 1953, col. 1828.

31. «L'enfer... c'est de ne plus aimer». *Journal d'un curé de campagne*, Paris 1936, cap. II.

32. «God cannot change His nature. Holy He must ever be. But while He is holy, no unholy soul can be happy in heaven». J.H. NEWMAN, *o.c.*, p. 8.

33. «Heaven is *not* heaven, is not a place of happiness, *except* to the holy», *ibid.*, p. 7.

ta la forma y calidad del gozo que uno puede experimentar frente al Dios-que-se-da.

(Este principio tal vez pueda servir para profundizar en la situación de los impíos después de la resurrección universal. Cuando la creación entera se haya transfigurado en los nuevos cielos y tierra, Dios será «todo en todos» (1 Cor 15, 28): entonces la presencia divina impregnará el universo. Hará, por consiguiente, que las criaturas que no amen a Dios se sientan «sin lugar» en toda la creación. No es que tales criaturas desaparezcan del mundo, sino que no encontrarán «reposo» en ninguna parte. Dios, *Emmanuel* ya en sentido pleno, provocará en ellos una inquietud eterna. [En este sentido quizá no haga falta imaginar la condición final de los impíos resucitados como un «quedarse arrinconados» en un lugar concreto del nuevo universo, sino más bien como la condición de estar a disgusto en una creación rebosante toda ella de la presencia de Dios]. En este sentido la resurrección de los impíos, para una interminable pero exasperante existencia, no será una resurrección-para-la-Vida [cfr. Dn 12, 2; 2 M 7, 9. 14]).

J.H. Newman, en su sermón «Holiness necessary for future blessedness»³⁴, ofrece otro paralelo que puede sernos también útil. La vida eterna, sugiere, puede compararse con estar dentro de una iglesia, un lugar donde no se habla sino de Dios y del mundo impercedero. ¿Qué interés tendrán los ritos que se realicen y las palabras que allí se digan para un hombre mundano, cuya mente está centrada en otros intereses? ¿No se sentirá aburrido e incluso disgustado, a pesar de la belleza o elocuencia de lo que sucede a su alrededor?³⁵. De igual manera, el Cielo sólo lo puede «apreciar» el santo, quien de alguna forma ha «muerto» al mundo y se ha «despertado» a las cosas de Dios.

2. Desde esta perspectiva es posible comprender mejor la insistente exigencia bíblica en la santidad: «Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1 Ts 4, 3). «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo... Revestíos como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente... Y por encima de todo esto, revestíos del amor que es el vínculo de la perfección» (Col 3, 9-10. 12-14).

La santidad es revelada, no sólo como atributo de Dios o puro don a la criatura humana, sino también como tarea del hombre, llave que debe tener en la mano para entrar en el portal de la Vida. «Bienaventu-

34. *Ibid.*, pp. 4-6.

35. «Even supposing a man of unholy life were suffered to enter heaven, he would not be happy there; so that it would be no mercy to permit him to enter», *ibid.*, p. 3.

rados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17). «Buscad la santidad, sin la cual nadie verá al Señor» (Hb 12, 14). «Los injustos no heredarán el Reino de Dios... Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (1 Cor 6, 9-10; cfr. también Ap 21, 7-8). Todas estas exhortaciones bíblicas tienen un fondo común: la lucha por la santidad, como condición imprescindible para entrar en la vida eterna.

¿Y por qué?, podríamos preguntar ahora. Porque es precisamente la «justicia», implantada por Dios y cultivada por el hombre, la que hace afín a Dios y le pone en condiciones de tratar familiarmente con Él. Dentro de la lógica de la salvación, es la santidad, fruto conjunto de la gracia y la libertad, la forma precisa que tiene el hombre para disponerse a convivir con Dios. Al igual que un manjar exquisito sólo produce deleite en quien tiene el gusto sano (y no, p. ej. en un enfermo que tiene la facultad del gusto enferma), sólo el santo, el hombre que ha desarrollado los sentidos divinos, puede deleitarse en el Señor. *Sanctum sancte sanctisque tractandum*: lo santo sólo puede ser adecuadamente, amorosamente, santamente, tratado *por los santos*.

A la luz de lo que acabamos de formular, cobra un sentido más profundo el fundamental mandato divino al hombre: «Sed santos, como yo soy santo» (Lv 19). «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 48). La santidad humana es el interlocutor necesario de la Santidad divina. Así considerada, la santidad creatural aparece no como una condición arbitraria para entrar en el Reino (como si fuera una tarea cualquiera, sustituible, que un padre especifica a un hijo para luego otorgarle un premio). No; sencillamente la santidad no puede ser reemplazada por otra cosa. Es, estrictamente hablando, la única cosa necesaria. (Como dice L. Bloy: «No hay más que una desgracia: la de no ser santo»)³⁶. La santidad debe ser el primero, el más urgente, el más principal afán del hombre. Es el traje nupcial. Es el «Amén», plasmado en su mismo ser, frente al «Ven» de Dios.

(En este sentido podemos hablar, como se suele hacer en el lenguaje coloquial, de «ganarse» el Cielo. No en sentido de un estricto merecer, ni de un estricto derecho frente a Dios³⁷, sino en el sentido de que Dios nos otorga libertad y energías para colaborar en la tarea de transformarnos en hijos amados).

36. «Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints». *La femme pauvre*, Paris 1897.

37. Como observa M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, p. 588, es teológicamente deficiente el planteamiento de ganarse el Cielo como si éste fuera un «negocio jurídico».

3. Tocamos aquí una ley fundamental de la salvación. Podemos formularla así: Dios nos crea libres para que, si lo deseamos, nos adecuemos para la vida interminable con Él. Como dice S. Agustín: «quien te creó sin ti, no te salvará sin ti»³⁸. O como dice Newman: «somos instrumentos de nuestra propia santificación»³⁹, de modo que podemos llamarnos co-artífices de nuestra propia escatología. Con ello no afirmamos, como hacen los pelagianos, que el ser humano sea el agente primordial de su propia santificación; pero sí afirmamos que es auténtico *co-responsable*. El *don* de la libertad le ha sido concedido para que, con ayuda divina, la persona humana se pueda convertir a su vez en *don*: don a Dios, don a los demás. ¿No encontramos, en este *commercium divinum*, en este juego de libertad y entrega, un aspecto profundamente interpelante del plan de salvación?

El aspecto gratuito de la vida eterna viene así complementado por un segundo aspecto, el de responsabilidad creatural. La iniciativa divina aparece reclamando correspondencia de nuestra parte. Algo nos toca hacer, si queremos alcanzar el Cielo.

A lo largo de la vida terrena nuestras elecciones y acciones, acompañadas por la gracia, van modelando en nuestra persona —cuerpo, alma, mente, voluntad, pasiones— una «forma de ser». Inculcan en nosotros una manera determinada⁴⁰ de pensar, de querer, de sentir, de actuar, haciéndonos connaturales (o, en su caso, disonantes) con Dios. Si nos esforzamos por liberar el corazón del apego a bienes caducos o del afán de poder; si procuramos cultivar el amor hacia Dios y los demás; si nos acostumbramos a mirar los sucesos con ojos de fe y nos abandonamos en los brazos de nuestro Padre; si aprendemos a ser pupilos dóciles del Espíritu Santo, forjamos, en lo más hondo de nuestro ser, bajo el fuego de la gracia, un sello perdurable.

Nuestros actos, entonces, definen nuestra existencia en su dimensión más crucial. Nos sitúan en la franja soteriológica, es decir, determinan la estructura relacional de nuestra persona, como capaz o incapaz de relacionarse de modo completo y permanente con Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo. Nos moldeamos, en definitiva, con nuestras propias obras, en cuanto apertura o cerrazón frente a un Dios-que-se-da. Esta conformación es lo más definitorio de nuestro destino eterno.

4. Lo que venimos afirmando tiene un corolario: el aprecio por el tiempo de vida que Dios nos concede en la tierra, como *verum spa-*

38. «*Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*». *Sermo* 169, 13 (PL 38, 923).

39. «We are the instruments... of our own salvation», NEWMAN, *o.c.*, p. 14.

40. «A frame of mind», NEWMAN, *o.c.*, p. 8.

tium para cultivar la amistad con Él. «A la tarde, nos advierte S. Juan de la Cruz, te examinarán en el amor»⁴¹.

Una ley de gradualidad preside nuestra peregrinación hacia la morada eterna. Sólo poco a poco vamos haciéndonos aptos (o ineptos) para convivir con la Trinidad y los santos. Como un vino que madura lentamente, vamos elaborando nuestra aptitud para la vida intratrinitaria⁴². Bien sabemos, por la experiencia de nuestra debilidad y pecado, que transformar el corazón, entregarnos de veras al amor exigente de Dios («Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» [Mc 12, 30]), no es tarea sencilla⁴³. Hemos de reconocer la necesidad de la paciencia y de la perseverancia en este trabajo.

Con esto, una luz profunda ilumina el tiempo entero de nuestra vida en la tierra, al revelar el valor eterno de nuestros pasos. Nuestro esfuerzo moral aquí, ahora, por purificarnos, por amar, por perdonar, por humillarnos, por desapegarnos, con sus éxitos y fracasos, tiene un «peso escatológico» en cuanto que, cumulativamente, nos hacen mejor o peor adaptados para vivir vida sin fin con el Todo-Santo y con todos los santos. Nuestra lucha en la tierra, acompañada por la gracia, cobra pleno significado, al mostrarse capaz de producir un resultado consistente, duradero: transformarnos para siempre en compañeros de Dios. La existencia terrenal, con el trasfondo de una meta eterna (*telos*), aparece como algo que debemos tomar muy en serio⁴⁴: porque en su corta duración nos jugamos el todo.

IV. CONCLUSIÓN

Para finalizar, podemos volver a la pregunta que formulamos al principio: ¿cómo hablar de vida eterna a nuestros contemporáneos? Y una posible respuesta es: hablando de la vida de comunión con Dios (y con los santos). Una vida de asociación íntima con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; una vida de amistad con los justos. Una comu-

41. S. JUAN DE LA CRUZ, *Dichos*, 64.

42. Con acierto dice G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, Torino 1993, p. 351, que alcanzar el paraíso no es tan sencillo como reservar una habitación en un hotel, sino que se asemeja más bien a completar un mosaico, con trozos que vamos colocando poco a poco a lo largo de nuestra vida terrenal.

43. «Is a change of heart wrought in a day?». NEWMAN, *o.c.*, p. 11. «To obtain the gift of holiness is the work of a life», *ibid.*, p. 12.

44. Cfr. el título del cap. X DE C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, p. 187: «La seriedad de la vida humana...».

nión divina, fuente de todos los demás bienes: «*Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*» (Sb 7, 11).

Tal es la dicha que nos es ofrecida gratuitamente; pero no nos olvidemos que a nosotros también algo nos toca hacer. Estamos invitados a corresponder a la oferta divina, empeñándonos en ser ya, desde ahora, hijos más fieles del Padre, mejores miembros de Cristo, más perfectos templos del Espíritu Santo. La tarea de santificación es un reto apasionante con que nos encontramos, como *amados y llamados* de Dios.

En la medida en que vamos adhiriéndonos a Él con nuestras elecciones y acciones, vamos haciéndonos íntimos suyos. Entonces comprobamos, con gratitud y asombro, que nuestros pasos terrenos nos conducen «adentro de Dios». Y comenzamos a sentirnos dichosos ya en esta vida. (Afirma un autor espiritual: «Cada día estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la tierra»)⁴⁵.

45. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, Madrid 1987, n. 1.005