

LA PREDICACIÓN SOBRE EL INFIERNO: ¿PASTORAL DEL MIEDO?

CARLOS SOLER

Según cuentan nuestros mayores, antiguamente se predicaba de continuo sobre el infierno. Se hablaba de él en demasía. Ningún otro tema, salvo quizás los pecados sexuales, atraía tanto la atención de los predicadores. Digo «según cuentan nuestros mayores» porque yo, gracias a Dios, no pillé esa época: no recuerdo ninguna homilía en la que haya oído hablar sobre el infierno. De la hartura hemos pasado a la ausencia. La obsesión de otrora no era nada sana, pero el silencio sideral de ahora tampoco parece ser lo mejor. Predicar sobre el infierno ¿es *siempre* un modo de «meter miedo» a la gente para que no se porte mal? ¿Se trata de una «pastoral del miedo»? Quizás antes lo fuera en algunos o muchos casos, pero no tiene por qué ser así.

1. LA ASIMETRÍA ENTRE SALVACIÓN Y CONDENACIÓN

En expresión certera de Ruiz de la Peña¹, las doctrinas sobre el cielo y sobre el infierno no son «simétricas»; no hay simetría en la alternativa entre salvación o condenación; en efecto, de lo que se trata de hablar es de la salvación que Cristo nos ha traído, de la buena noticia, que eso es el Evangelio; del infierno habrá que hablar en cuanto posibilidad de no recibir esa salvación, hay que hablar como «de rebote», y queda, pues, en una especie de segundo escalón². Esto se ha dicho siem-

1. *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, 1996, pp. 225s.

2. J. RATZINGER, *Escatología*, en AUER-RATZINGER, *Curso de Teología dogmática*, vol. 9, trad. esp., Herder, 1984, p. 192, dice: «Finalmente, en Juan el juicio se ha trasladado al presente de esta vida, de esta historia nuestra; ese juicio tiene lugar ya en la decisión que se toma por la fe o la incredulidad (3, 17s; 9, 39: 12, 47s). Esto no quiere decir que se suprima, sin más, el juicio final, pero sí que se le da una nueva relación con la cristología. De Cristo se dice: “Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él” (3, 17). “...No vine a condenar al mundo, sino a salvarlo” (12, 47). “El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día” (12, 48). La distinción que se hace entre la actividad propia de Cristo y el efecto de su palabra, permite aquí una purificación de-

pre, y se manifiesta especialmente en dos puntos: así como se afirma la predestinación al cielo, se niega la predestinación al infierno; así como la Iglesia afirma positivamente de algunos que están en el cielo, que son ya santos —los canoniza—, de nadie afirma nunca que esté condenado, no hay «canonizaciones a la contra». Pero de ahí a que el tema de la posible condenación final, el tema del infierno, desaparezca del horizonte de la predicación y de la catequesis, va un paso que nunca deberíamos dar.

Por descontado, pues, que el contenido primario del anuncio cristiano es la salvación, no la condenación. Pero la cuestión que aquí querría plantear es si también hay que tratar, secundariamente, de esta última posibilidad, o más bien debemos olvidarla por completo.

Un hecho importante es que el Papa le haya dedicado una audiencia reciente —el 18 de julio de 1999—, que ha sido por lo demás muy comentada. Ya en su libro-entrevista «Cruzando el umbral de la esperanza» le dedica unas significativas palabras en las que recuerda los efectos positivos que producía antiguamente la predicación sobre los «novísimos» y en las que lamenta que se haya perdido «el coraje de amenazar con el infierno»³.

2. LA NEGACIÓN DEL INFIERNO, ¿ES LIBERADORA?

Alguien tan poco sospechoso de conservador como Leonardo Boff dice: «si pudiese, anunciaría esta novedad: el infierno es un invento de

finitiva de la cristología y del concepto de Dios. Cristo no condena a nadie, Él es pura salvación, y quien se encuentra en Él, se halla en el lugar de la liberación y salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de Él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio. La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación».

3. Messori le pregunta directamente si todavía existen el Paraíso, el purgatorio y el infierno y por qué ya muchos en la Iglesia no nos hablan de estas realidades. Juan Pablo II responde: «(...) Recordemos que, en tiempos aún no muy lejanos, en las prédicas de los retiros o de las misiones, los *novísimos* (*muerte, juicio, infierno, gloria y purgatorio*) constituían siempre un tema fijo del programa de meditación, y los predicadores sabían hablar de eso de una manera eficaz y sugestiva. ¡Cuántas personas fueron llevadas a la conversión y a la confesión por estas prédicas y reflexiones sobre las cosas últimas!».

«Además, hay que reconocerlo, ese estilo pastoral era *profundamente personal*: “Acuérdate de que al fin te presentarás ante Dios con toda tu vida, que ante Su tribunal te harás responsable de todos tus actos, que serás juzgado no sólo por tus actos y palabras, sino también por tus pensamientos, incluso los más secretos”. Se puede decir que tales prédicas, perfectamente adecuadas al contenido de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, penetraban profundamente en el mundo íntimo del hombre. Sacudían su conciencia, le hacían caer de rodillas, le llevaban al confesionario, producían en él una profunda acción salvífica».

«(...) se han perdido también los predicadores, los catequistas, los educadores, porque han perdido el coraje de “amenazar con el infierno”».

los curas para mantener al pueblo sometido a ellos; es un instrumento de terror excogitado por las religiones para garantizar sus privilegios y sus situaciones de poder. Si pudiese, lo anunciaría y ciertamente significaría una liberación para toda la humanidad. Pero no puedo. Porque nadie puede negar el mal, la malicia, la mala voluntad, el crimen calculado y pretendido y la libertad humana. Por existir todo esto, existe también el infierno»⁴. Deseo cuestionar la tesis de que la negación del infierno «ciertamente significaría una liberación para toda la humanidad». ¿Significaría una liberación? En esta comunicación pretendo sostener y explicar que no significaría una liberación, sino una esclavización. Si no fuéramos capaces de infierno, seríamos unos esclavos. Por eso es bueno predicar de vez en cuando sobre el infierno: porque sencillamente nos hace darnos cuenta de que no somos esclavos, de que somos libres y de que nuestra libertad no es de juguete, es real; la primera consecuencia de la predicación sobre el infierno es que nos hace libres ante todo poder humano. Pero ya llegará el momento de desarrollar esto⁵.

3. PROBLEMAS SOBRE EL INFIERNO

La doctrina de fe sobre el infierno es una de las realidades más difíciles para la sensibilidad contemporánea. Sin embargo, es una realidad que claramente pertenece al depósito de la fe⁶. Vamos a intentar acercarnos pacíficamente, sin beligerancias, a esta dificultad.

Veamos algunas dificultades serias. Siendo Dios infinitamente bueno y todopoderoso, siendo infinita su misericordia, ¿es posible que haya un infierno eterno?; ¿puede realmente un Dios bueno «crear» un infierno?; dada la limitación humana, ¿puede el hombre realizar actos cuya consecuencia sea una desdicha eterna?; ¿puede una acción hecha en la historia tener consecuencias negativas eternas en la escatología?⁷;

4. *Hablemos de la otra vida*, 8.^a ed., Sal Terrae, 1987, 95-96; citado por J.A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, San Pablo, 1996, pp. 155-156. Como señala J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pasqua de la creación. Escatología*, BAC, 1996, p. 238, nota 44, «A estas consideraciones son especialmente sensibles los teólogos de la liberación: en América Latina, el cúmulo de injusticias e indignidades hace nítidamente perceptible la realidad del *no culpable a Dios*».

5. Sobre la relación general entre cristianismo y libertad me he ocupado ya en C. SOLER, *Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad*, en «Ius Canonicum» 59 (1990) 287-304. Las reflexiones que hago allí son plenamente aplicables, *mutatis mutandis*, a nuestro tema, es decir, a la relación entre predicación sobre el infierno y libertad.

6. Cfr., p. ej. C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, ³1992, pp. 423s., especialmente 444s. Ahí vienen recogidos los textos pertinentes del Magisterio, que no voy a repetir aquí. Los documentos más importantes serían: el símbolo *Quicumque* (s. V), la *Profesión de fe* del Concilio IV de Letrán (s. XIII), la Constitución *Benedictus Deus* (s. XIV); entre los documentos recientes: el número 48 de *Lumen gentium*, y la *Profesión de fe* de Pablo VI.

7. Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, en AUER-RATZINGER, *Curso de Teología dogmática*, vol. 9, trad. esp., Herder, 1984, pp. 194-195.

una moral de hombre libres, ¿no exige que nos despreocupemos de los «premios» y «castigos» instituidos por la autoridad, sea humana o divina?⁸ es decir, ¿no nos lleva la doctrina sobre el cielo y el infierno a una moral de esclavos?

Estas son dificultades específicas sobre el infierno. Existen otras que hacen referencia a los presupuestos imprescindibles de tal doctrina: por ejemplo, la pervivencia del alma y la resurrección de los cuerpos para la eternidad. Nos olvidaremos de estas últimas cuestiones, para centrarnos en lo que hace referencia específica al infierno, dando por sentadas las doctrinas sobre estos presupuestos.

Así pues, dando por sentada la inmortalidad del alma, la vida eterna del hombre, y vida en la plenitud existencial de su corporeoespiritualidad después de la resurrección de los muertos, ¿es posible el infierno?

4. JESÚS Y EL INFIERNO

Por de pronto, anotemos que Jesucristo aparece a los ojos del lector del Nuevo Testamento como un hombre manso, pacífico, compasivo, que acoge a todos y a todos comprende, en especial a los pecadores. Su venida es evangelio, buena noticia, salvación. No obstante, a veces habla y actúa con dureza. Así en sus críticas a los fariseos, o en la expulsión de los mercaderes del templo, o en sus múltiples alusiones a lo que la tradición ha interpretado como el infierno. Habría que estudiar con detalle la autenticidad y la historicidad que los biblistas dan a estos pasajes. Pero en cualquier caso están ahí: Cristo habla de la gehenna del fuego inextinguible, de llanto y crujir de dientes, de unos que no son admitidos al banquete, o a las bodas, o que no serán «conocidos» por Dios...⁹. Es impresionante el majestuoso cuadro del juicio final: «apartaos de Mí, malditos, al fuego eterno destinado para el diablo y sus ángeles»¹⁰. Por lo demás, hay pasajes de la Sagrada Escritura que afirman «con absoluta claridad que hay pecados que excluyen del Reino de Dios»¹¹.

8. Así lo afirma F. SAVATER, *Ética para Amador*, Ariel, 4^a 1991, p. 56.

9. Para hacerse cargo del impresionante número y seriedad de las veces en que Jesús prefiere sobre el infierno, basta leer M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. VII: Los Novísimos*, trad. esp., Rialp, 1961, 423-425; ahí se recogen también otros pasajes neotestamentarios que no son de boca de Jesús. Quisiera aprovechar la ocasión para indicar que, en mi opinión, éste, el de Pozo y el de Ratzinger son en la actualidad los tres mejores manuales de Escatología.

10. Mt 25, 41.

11. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, trad. esp., BAC, 1988, p. 467, cita 1 Cor 6, 9-10 (injustos, fornicarios, idólatras, adúlteros, homosexuales, ladrones, avarientos, borrachos, maldicientes), Gal 5, 20-21 (idolatrías, magias, enemistades, discordias, riñas, envidias, homicidios, embriagueces, glotonerías), Ef 5, 5 (fornicarios, impúdicos, avarientos, idólatras) y Ap 21, 8 (cobardes, incrédulos, execrables, homicidas, deshonestos, hechiceros, idólatras y embusteros).

5. ¿QUÉ ES EL INFIERNO?

En mi opinión, las objeciones que he apuntado en el número 3 están mal planteadas. La pregunta debe versar sobre la libertad humana. Debe formularse así: ¿es suficientemente seria la libertad humana, suficientemente real y suficientemente poderosa para hacer posible eso que llamamos infierno? Al final veremos que la respuesta es afirmativa, que es suficientemente seria real y poderosa, pero antes debemos tratar otras cuestiones.

Una cuestión central es ¿qué es en realidad el infierno? Para responder debemos quitarnos de la cabeza, al menos por un momento, las representaciones tradicionales del infierno: el tridente, los tizonazos y las torturas. El infierno no puede consistir en una serie de tormentos sádicos, porque eso no es digno de Dios¹². En su audiencia del 28 de julio de 1999 el Santo Padre recordó la necesidad de interpretar con cuidado las imágenes de la Sagrada Escritura sobre el tema. Sentado esto, digo que olvidemos *por un momento* las representaciones tradicionales¹³ porque, como veremos, tienen un cierto valor.

Pero sólo hemos dicho algo sobre lo que no es el infierno. ¿Podemos decir algo sobre lo que es? No es posible, en la historia, definir las realidades escatológicas, ni hacernos una descripción o representación plenamente adecuada de ellas. El infierno, como el pecado, es un misterio. El Papa enseñaba en su citada audiencia que el infierno no es un «lugar», sino «la situazione in cui viene a trovarsi chi liberamente e definitivamente si allontana da Dio, sorgente di vita e di gioia». Teniendo esto en cuenta, no encuentro mejor «definición» que la de Bernanos: el infierno es haber dejado de amar¹⁴. Hay que recalcar la rotundidad de este infinitivo perfecto: haber dejado de amar totalmente, definitivamente, para siempre, para toda la eternidad. Es lo contrario del cielo: el cielo es «una eternidad de amor»¹⁵. C.S. Lewis dice que el infier-

12. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, BAC, 1988, p. 467.

13. No puedo olvidar que en el pórtico de la catedral de Tudela, del siglo XII-XIII, se puede ver a dos demonios muy contentos que llevan a un condenado colgado de una barra por los testículos. Es sólo un ejemplo entre muchísimos.

14. *Diario de un cura rural*. En la novela de DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, dice el Starez Zossima: «Decidme vosotros, padres y maestros, ¿qué es el infierno? Yo creo que es el dolor de no poder amar. Dentro del ser infinito, fuera del tiempo y del espacio, una única vez le es dada a la naturaleza espiritual, al aparecer sobre la tierra, la posibilidad de decirse a sí misma: existo y amo», cit. por. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 1980, p. 497.

15. M.G. SANTAMARÍA, *Una eternidad de amor. Borrachos para siempre*, Palabra, 1997.

no es odiar definitivamente¹⁶. La relación entre *esta* vida y *la otra* está en que *aquí* es cuando tenemos la oportunidad de aprender a amar, de prepararnos para amar eternamente¹⁷.

El hombre, la persona, es un ser relacional. Es un ser radicalmente abierto al tú, al diálogo, al amor. El hombre «no puede vivir sin amor, su vida carece de sentido (...) si no se le revela el amor, si no lo experimenta y lo hace propio»¹⁸. De tal modo esto es así, que si falta totalmente el amor, la persona se frustra en lo más esencial de sí mismo. Y esta frustración redundante en todas las esferas de su ser. A la inversa, la plena realización del hombre como ser llamado al amor es el cielo, que es amar eternamente a Dios.

Ilustremos esto todavía un poco más con una comparación en la que vamos a utilizar el manual de Ratzinger. El infierno se parece algo a la idea arcaica de *sheol* en el Antiguo Testamento. Es el lugar donde no se alaba a Dios, no se le da culto, no se le adora, en definitiva, no se entra en comunión con Él; y es el lugar en el que faltan también totalmente las relaciones con los demás, toda comunión con el otro¹⁹.

16. *Mere christianity*, pp. 103-104 en la edición 39 de Fount paperbacks, agosto 1984: «Suppose one reads a story of filthy atrocities in the paper. Then suppose that something turns up suggesting that the story might not be quite true, or not quite so bad as it was made out. Is one's first feeling "Thank God, even they aren't quite so bad as that", or is it a feeling of disappointment, and even a determination to cling to the first story for the sheer pleasure of thinking your enemies as bad as possible? If it is the second then it is, I am afraid, the first step in a process which, if followed to the end, will make us into devils. You see, one is beginning to wish that black was a little blacker. If we give that wish its head, later on we shall wish to see gray as black, and then to see white itself as black. Finally, we shall insist on seeing everything —God and our friends and ourselves included— as bad, and not be able to stop doing it: we shall be fixed for ever in a universe of pure hatred».

17. M.G. SANTAMARÍA, *Una eternidad de amor. Borrachos para siempre*, Palabra, 1997, p. 30.

18. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.º 10.

19. J. RATZINGER, *Escatología*, en AUER-RATZINGER, *Curso de Teología dogmática*, vol. 9, trad. esp., Herder, 1984, pp. 84-85: «En esta concepción global arcaica (...) el muerto baja al *sheol*, donde lleva una existencia vacía como una sombra (...). Con todo, está separado del lugar de los vivientes, del lugar de la vida, echado a una zona donde la comunicación es imposible, zona que es destrucción de vida precisamente por la carencia de relaciones. La profundidad de esa vaciedad aparece en toda su amplitud en el hecho de que Yahveh no se encuentra allí, de que allí no se le alaba: tampoco respecto de él se da allí comunicación absolutamente alguna. La muerte es, pues, prisión que jamás acaba, es ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya (...). Vida en el sentido propio existe ni más ni menos que donde enfermedad, soledad y aislamiento no se dan: vida hay donde existe abundancia de plena realización, de amor, de comunidad, vida hay donde se contacta con Dios. La vida se llega a identificar, pues, con bendición, muerte equivale a maldición. Vida significa comunidad, mientras que la esencia de la muerte es la carencia de relaciones». En las páginas 85-86 explica la posterior evolución de ideas en Israel: «La mera realidad física del existir o del desaparecer pasa a un segundo plano frente al fenómeno profundamente humano, social y, en definitiva, teológico de aquello por lo que la vida constituye al hombre en su condición de tal. Y un día tiene que plantearse la cuestión de si este hecho no está indicando en dos direcciones: si, por una parte, el hombre físicamente vivo puede estar "muerto", si puede encontrarse

6. DE LA HISTORIA A LA ETERNIDAD

Es menester comprender también la muerte como umbral de la inmutabilidad moral. Mientras estamos en el tiempo, no nos autopo- seemos plenamente. Nos autopo- seemos de modo parcial: a través del tiempo; en cada instante somos y tenemos lo que tenemos en ese instante; ahora estoy aquí y luego allá; ahora peco y luego me arrepiento, y quizás después vuelva a pecar. Con la muerte desaparece el tiempo, lo cual quiere decir que nuestra libertad puede permanecer y de hecho permanece en su última decisión; no que desaparezca nuestra libertad, sino que se hace más perfecta: puede tomar una decisión irrevocable, cosa que en esta tierra no podemos hacer; en el tiempo podemos como mucho *comprometernos* de por vida, pero nunca sabemos si vamos a ser fieles a ese compromiso. Esta vida es el tiempo del arrepentimiento, de la reversibilidad. Cuando acaba, estamos *terminados*, nuestra libertad es lo suficientemente fuerte como para permanecer irrevocablemente en aquello en que acabó su vida.

Es inimaginable el tipo de duración que se dará en la otra vida, pero desde luego no es la temporalidad de ésta²⁰. «Trabajad mientras es

en la carencia de comunión con los demás, ¿no tiene que ser, por otra parte, más fuerte que la muerte física la fuerza de la comunión, al menos, de la comunión con Dios?; ¿no puede entonces continuar la vida más allá del hundimiento físico?

»Con toda razón, F. Mussner (*La resurrección de Jesús*) ha llamado expresamente la atención sobre el hecho genuino de que a la fe en Yahveh se debe el paso a la fe en la vida eterna gracias a la fuerza de Dios. Teniendo en cuenta estas relaciones, no se puede precisamente decir que la asimilación de la fe en la resurrección sea una simple invasión de ideas extrañas. A lo que se llegará es, por el contrario, a decir que la concepción arcaica del *sheol* representaba una participación en un estadio rudimentario todavía de esa conciencia generalizada. En ese estadio lo que se ve es que la fe en Yahveh no se había desarrollado aun en toda su plenitud. Porque objetivamente hablando la idea de que la muerte es la frontera en que se para el ámbito de influencia de Yahveh, es sencillamente una contradicción con la exigencia absoluta de la fe en Yahveh. Existe una contradicción en decir que Él, que es la vida, tiene que tropezar con un límite contra el que se estrella su poder. Así ese estadio representaba una situación que no podía ser definitiva. A final de cuentas no podía ocurrir sino una de estas dos cosas: o desaparecía la fe en Yahveh o tenía que acabar por imponerse lo ilimitado del poder de Yahveh y, en consecuencia, la validez absoluta de la comunidad a que Él dio comienzo».

20. Desde luego, no seremos eternos como eterno es Dios: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Dios tiene una duración en la que de ninguna manera hay nada parecido al presente o al pasado: se autoposee totalmente en el único instante de la inmóvil eternidad. Ninguna criatura puede tener una duración así (en este punto creo que habría que corregir la por lo demás magnífica y sugerente obra de M.G. SANTAMARÍA, *Una eternidad de amor. Borrachos para siempre*, Palabra, 1997). Una criatura siempre tiene una duración de algún modo sucesiva, pues en ella hay algún tipo de movimiento: el único inmóvil es Dios. Como ciertamente en la vida «eterna» no se tratará del tiempo de esta vida, los teólogos clásicos inventaron la palabra «evo» para designar este desconocido tipo de duración. Por otra parte, parece claro que al menos la vivencia psicológica de la duración es distinta en el santo y en el condenado: mientras el santo está en contemplación feliz, en éxtasis celestial, el condenado padece el mayor aburrimiento existencial; la vivencia extática o aburrída de la duración han de ser comple-

de día [mientras estáis en el tiempo, en esta vida]. Llega la noche, cuando ya no se puede trabajar»²¹. Esta imagen del Señor es más difícil comprenderla hoy día. Hoy llega la noche, encendemos la luz y seguimos trabajando; incluso en las tareas del campo, podemos poner en marcha las luces del tractor y seguir con las labores agrícolas; hace dos mil años, apenas se podía encender una costosa vela de cera para hacer las últimas cosas e irse a dormir.

A los hombres se nos hace de noche con la muerte. Con ella ya está escrita nuestra biografía, ya hemos esculpido nuestra propia estatua, ya estamos *terminados*, y nadie, ni siquiera Dios puede terminarnos de un modo distinto. No tiene *derecho* a hacerlo, por decirlo así. Ahí está la seriedad de la libertad. El cielo consiste en amar, y nadie, ni Dios, puede forzarme a amar si yo no quiero²².

Tiene cierto atractivo la teoría de la decisión final²³, pero a mi parecer es falsa en un punto central. Para salvar la dificultad de una decisión histórica con eternos reflejos metahistóricos, se sitúa la decisión final en el «momento» de la muerte, en un instante que no pertenece ya a la historia pero todavía tampoco pertenece a la escatología. Dios nos ofrecería una posibilidad de opción, que poco o nada tendría que ver con nuestra historia. El fallo empieza en que no existe ese «momento» de la muerte así concebido. Si he entendido bien, Jorge V. Arregui, interesante antropólogo contemporáneo, demuestra que no existe tal momento: hay un estar vivo y un estar muerto, pero no un momento de morir, al menos si lo concebimos como *acto* de morir²⁴. Por otra parte, me parece inconcebible que esa decisión no dependa en nada de la biografía, de lo que ha sido hasta entonces la vida de la persona, su historia.

Pero hay algo muy parecido —externamente— a la decisión final que es ciertamente verdadero. Para explicarlo recrearemos una hipótesis que propone Víctor Frankl²⁵. El psiquiatra vienés supone que preguntamos a una persona que está a punto de morir si su vida ha tenido sentido. ¿Ha merecido la pena vivir, ha valido la pena tu vida? Si

tamente distintas. El éxtasis es el gozo, casi inconsciente del tiempo; el infierno, como dice Santamaría, es aburrimiento sin fin. Es decir, el presente sin futuro, la falta del ámbito del «todavía no». Ya no se puede decir con Antonio Machado: «Hoy es siempre todavía». Ya no hay todavía. No hay futuro. Es el tiempo aburrido que nunca se acaba.

21. Jn 9, 14.

22. Cfr. M.G. SANTAMARÍA, *Una eternidad de amor. Borrachos para siempre*, Palabra, 1997, p. 34.

23. Sobre esta teoría vid. C. POZO, *Teología del más allá*, 3.ª ed., BAC, 1992, pp. 479s. y bibliografía allí citada.

24. J.V. ARREGUI, *El Horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona 1992, pp. 72s.

25. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*.

esa persona ha amado, con seguridad responderá que sí, que su vida ha tenido sentido, que ha merecido la pena vivir; si no ha amado, sólo podrá constatar con amargura su vacío: su vida se ha frustrado, no ha tenido sentido, no ha merecido la pena.

Ahora bien, mientras estamos en esta vida nunca es tarde para amar. Toda una vida carente de sentido puede ser colmada en un único momento de amor verdadero. Esto se deja ver en la parábola de los que fueron a trabajar a última hora a la viña, y se revela existencialmente en el momento central de la Historia, cuando Cristo dialoga con Dimas. El ladrón y asesino había vivido probablemente una vida para sí, sin sentido («el que guarda su vida la perderá...»), una vida de *no* al amor, pero un sólo momento de amor verdadero —eso es lo que hace al salir en defensa de Cristo desde su cruz, y al confiarse a Él con el «acuérdate de mí»— llena su vida de sentido: «Hoy mismo estarás conmigo en el Paraíso». Tiene relación con esto la afirmación tradicional de que en los últimos momentos la misericordia de Dios ofrece a todo hombre la posibilidad de la reconciliación, puesto que quiere «que todos los hombres se salven»²⁶. A la vez, hemos de recordar la doctrina sobre la perseverancia final, que es una gracia que no puede ser merecida²⁷. Todo ello nos lleva a concluir algo fenomenológicamente parecido a la decisión final: en los últimos momentos se librará una batalla en la que Dios estará a favor de nuestra salvación (aunque no forzará la libertad humana, dato importante). Lo que no parece aceptable es que esta especie de decisión cuasifinal no tenga nada que ver con la biografía previa. En efecto, el pecador tendrá que «cambiar» la orientación fundamental de su vida para salvarse, lo cual es decir mucho: es decir que tendrá que morir a sí mismo²⁸.

Parece que con la resurrección de los muertos nos será devuelta nuestra vida no sólo en sentido biológico, sino en sentido biográfico («Vida de Fulanito de Tal»). No sólo recobramos nuestro cuerpo, sino toda nuestra historia personal. Por eso la Iglesia puede adorar a Cristo resucitado en cualquiera de los momentos de su vida y en cualquiera de los acontecimientos de su existencia²⁹. Ahora bien, eso que nos será devuelto es lo que hayamos construido en *esta* vida.

26. 1 Tm. 2, 4.

27. Cfr., p. ej., M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. V: La Gracia Divina*, trad. esp., Rialp²1962, pp. 406s.

28. Son muy iluminadoras al respecto las reflexiones, siempre actuales, de C.S. LEWIS, *Mere christianity*, capítulo *The perfect penitent*, pp. 53s. en la edición 39 de Fount paperbacks, agosto 1984.

29. Sobre este tema, cfr. A. RUIZ RETEGUI, *Inmortalidad y resurrección*, pro manuscrito.

7. LO SERIO DE LA LIBERTAD

La verdad sobre el cielo y el infierno significa que ante el hombre se abren posibilidades abismales, tanto hacia arriba como hacia abajo. Y la una es reflejo de la otra. Es decir, si intentamos reducir el infierno, necesariamente se reducirá, en la misma medida, el cielo. Cuanto más alta es una montaña tanto más profunda se refleja en el lago, y si queremos deshacer el vértigo de la profundidad, sólo podemos hacerlo cercenando la grandeza de las alturas.

Ocultarle a un hombre la verdad sobre el infierno no es una predicción liberadora, sino esclavizadora. «Yo libero al hombre (...) de una quimera llamada conciencia y moral», decía Hitler³⁰. Lógicamente: «liberar» a la gente de su propia conciencia es el primer paso para someterlos al tipo de esclavitud que el nazismo pretendía. En el fondo «liberar» al hombre de la idea del infierno es lo mismo, es el primer paso para esclavizarle. Si uno tiene conciencia del infierno, sabe que nadie tiene precio, que llegado el momento puede y debe oponer el *non possumus* ante las exigencias degradantes que le presente cualquier persona o estructura dotada de cualquiera poder. El infierno muestra, como contraimagen, lo grande, real y serio de nuestra libertad. Kierkegaard decía que el hombre debe aprender a vivirse en la frontera de lo total, más allá de lo trivial, de lo intrascendente, de lo pasajero. La dignidad, la grandeza y la libertad del hombre son reales; hemos de perder el miedo a nuestra responsabilidad total, si no queremos renunciar a nuestra grandeza total, que es la que Dios nos ha dado. La grandeza de la libertad se mide, por reflejo, por la grandeza de la responsabilidad. Sin responsabilidad, la libertad sería algo vacío, frívolo, sin sentido. Y Dios nos ha dado una libertad seria, grande, real. Decir esto no es esclavizar las conciencias. ¡Esto no es pastoral del miedo! Esto es sencillamente no ocultarle al hombre su propia grandeza, y, en esa medida, liberarle³¹.

30. Citado por J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de Eclesiología*, trad. esp., BAC, 1987, p. 183, citando a su vez a T. Schieder.

31. C. MOELLER, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo. I: El Silencio de Dios*, trad. esp., Gredos, 1981, p. 287, dice a propósito de la metempsicosis de A. Huxley: «Es preciso elegir: o bien la raíz de la personalidad del hombre es indestructible, porque es una participación de la libertad divina y entonces la posibilidad de una condenación eterna ya no tiene nada de escandaloso: *no es más que el envés de nuestra dignidad de hombres libres*. Dios no puede salvar a un ser libre sin la colaboración personal de éste; por consiguiente no es Dios el que condena, sino el hombre que “se prefiere a Dios”, que elige no amar para la eternidad, o bien nuestra personalidad no es más que apariencia, y nuestra libertad es “un pecado”. La salvación es entonces uno de los eslabones de la implacable necesidad cósmica, que todo lo reduce a la unidad impersonal del gran Todo. El aparente optimismo de la doctrina de la metempsicosis no es más que el reverso de la condena que se ha proferido contra la dignidad

8. EL INFIERNO COMO OPCIÓN DEL CONDENADO

Por supuesto, no debemos inquirir sobre el número de los salvados y de los condenados. Eso es un misterio oculto en la misericordia infinita de Dios y en la libertad de cada hombre. Sólo en la otra vida lo sabremos; mientras tanto, ¡ojalá ninguno!, pero no sabemos nada.

Savater habla certeramente del infierno (sin querer), cuando dice: «Muy pocas cosas conservan su gracia en la soledad, y si la soledad es *completa y definitiva*, todas las cosas se amargan irremediablemente»³² (subrayado mío). Esa soledad completa y definitiva es el infierno —«el infierno es haber dejado de amar», recordemos que decía Bernanos, con la misma exactitud que Savater—; sólo que, gracias a Dios, esa soledad definitiva —soledad radical, encerramiento de uno mismo con su egoísmo para siempre— *no es posible en esta vida*: el amor nos puede arrancar de la soledad incluso en los momentos postreros, como se demuestra cuando Cristo dialoga con Dimas: ya lo hemos visto. Dimas no hace un acto de puro personal «interés», hace un acto de amor: confiarse a Cristo, dejar que Él le salve. Podemos tener nuestro pequeño infierno en esta vida, si nos empecinamos en la soledad del no-amor, pero sólo con la muerte es posible un empecinamiento definitivo. Lo define muy bien Shakespeare, en el Ricardo III: «Me lanzaré con negra desesperación contra mi alma y acabaré convertido en enemigo de mí mismo». Esto es el infierno. Al existencialismo prometeico de hoy día le ha de gustar saber que los cristianos simplemente reconocemos que ante el hombre se abren posibilidades abismales, tanto por arriba como por abajo: que le es posible el amor eterno como le es posible la frustración definitiva de su capacidad de amar y, por tanto, de sí mismo. *Sólo lo grande se puede frustrar*. Quitemos el infierno y le habremos negado al hombre la conciencia de su dignidad, la conciencia de su grandeza, la conciencia de hasta dónde llega su capacidad de amar.

9. LA LLAMADA «PENA DE SENTIDO»

Ahora volvamos a las imágenes tradicionales de nuestras catedrales. ¿Qué significan? Como hemos visto, dice Savater que cuando la

humana. Todo está salvado, *porque ya no hay nada que salvar, porque nunca ha habido nada que salvar*. El riesgo de la perdición eterna está excluido; pero, al mismo tiempo, queda también suprimido el riesgo de la bienaventuranza eterna de un ser creado, *realmente subsistente*, en el seno de la semejanza con Dios».

32. F. SAVATER, *Ética para Amador*, Ariel, 41991, p. 77.

soledad se hace «completa y definitiva, todas las cosas se amargan irremediabilmente»³³. Todos tenemos experiencia que una mala actitud interior nos amarga las mejores cosas, y una buena actitud interior nos endulza las peores. Por poner un ejemplo muy tonto, la reacción de un hombre que se cae mientras esquía —quejarse o reírse— puede depender y normalmente depende de si está o no enamorado, de si está o no de buen humor. Creo que la llamada pena de «sentido» consiste en este amargarse todo que se sigue a la soledad radical; y cuando el condenado resucite con su cuerpo, también todo lo corporal le será amargo, terriblemente amargo: el condenado sufrirá necesariamente en todas las esferas de su ser psicósomático, corpóreo-espiritual; en este sentido, decía antes que olvidáramos *por un momento* las representaciones tradicionales del infierno, el tridente y los tizonazos. Las hemos olvidado para recordar ahora que el condenado también padecerá físicamente: la amargura del alma trascenderá a su corporeidad, de un modo que no podemos precisar. Al mismo tiempo, sigue siendo verdad que hay que excluir todo tormento sádico por parte de Dios.

10. EL INFIERNO COMO «CASTIGO»

Hemos visto hasta ahora que el infierno es un endurecimiento de la libertad en el *no* al amor. Es decir, que el infierno es en buena medida una decisión del propio condenado; él lo crea³⁴, por así decir: odia tanto a Dios que antes de estar en su presencia prefiere «irse al quinto infierno», si vale esta manera de expresarse. Ahora hemos de ver si, además de ser una autodecisión, el infierno tiene algo de *castigo*. Alguien podría formular esta pregunta así: ¿Somos los cristianos tan estúpidos que concebimos la moral como un juego de intereses fácticos, como un voluntarismo arbitrario de Dios? ¿Tiene la moral cristiana una forma como: «Dios ha dicho *esto*; quien lo haga, al cielo; y quien no lo haga, al infierno»? Desde luego que no. Pero entonces, ¿el infierno no es propiamente un *castigo* divino?, ¿es el «castigo» una metáfora para ilustrar el no-amar absoluto y radical —hasta convertirse en enemigo de sí mismo y hacer que todas las cosas se le amarguen—, que en realidad sería un puro *hecho*? Si esto fuera así, no contendría una valoración. «Castigo» y «premio» quiere decir que el cielo y el infierno no son un puro hecho, sino que *se afirman* en el seno de una relación in-

33. *Ibid.*

34. Por supuesto, utilizo esta palabra en sentido no técnico. Sabemos que, al menos en la escatología intermedia, el infierno no es un «lugar», sino un «estado», por lo cual no hay que «crear» nada. Sobre en qué medida la resurrección exija la existencia de un auténtico «lugar» para los cuerpos de los condenados, no me atrevo a decir nada.

terpersonal, en el seno de un diálogo que *avalora*. Hay un diálogo entre Dios y la persona, salvado o condenado. Como hemos visto, no podemos entender por castigo una serie de tormentos sádicos, porque no sería digno de Dios ni digno del hombre. Las imágenes de los castigos —el tridente, los tizonazos encendidos— son la imagen del amargarse radicalmente todo, en cuerpo y alma, en todos los sentidos, por la soledad definitiva, por la hiel del odio absoluto y perpetuo que anida en el corazón del condenado. Su propio odio es el castigo del condenado, y su propio amor el premio del santo (Savater ha intuido algo muy cercano a esto, cuando habla del remordimiento)³⁵. Pero se puede hablar de premio y de castigo. Porque todo esto no es un simple «hecho metafísico», una realidad impersonal, sino que la verdad sobre la situación del santo y del condenado *es también pronunciada por Dios*: se constata en el seno de un diálogo, de una relación personal yo-tú. El premio y la condena, el «juicio» de Dios, la justicia de Dios es eso: el pronunciamiento de la verdad sobre mí mismo por parte de Dios³⁶.

* * *

En definitiva, la conciencia confiada de la posibilidad del infierno nos libera, porque nos ayuda a tomar conciencia de nuestra grandeza y nuestra libertad, y sobre todo porque nos ayuda a amar, a darnos por completo: «in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum»: a tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu.

35. Cfr. F. SAVATER, *Ética para Amador*, Ariel, ⁴1991, capítulo *Aparece Pepito Grillo*, pp. 101-118, especialmente p. 111.

36. Como explica M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. VI: tratado de los Sacramentos*, trad. esp., Rialp, ²1963, pp. 444-452, a propósito del sacramento de la penitencia como juicio, el pecado no puede estar en presencia de la Santidad de Dios: se rechazan metafísicamente como dos imanes del mismo polo; pero no se trata de un rechazo impersonal: el rechazo es «pronunciado» por Dios y «escuchado» por la persona del pecador. Ese pronunciamiento, ese diálogo, es el juicio de Dios.