

DEL PURGATORIO Y OTROS LUGARES TENEBROSOS DEL MÁS ALLÁ

En el año 2007 el Vaticano pisó dos veces el campo minado de la escatología. El 19 de enero, el papa Benedicto XVI aprobó la publicación de un documento de la Comisión Internacional de Teólogos sobre “la esperanza de la salvación de los niños muertos antes de ser bautizados”, que cuestiona el concepto tradicional del limbo. Este texto creó una gran confusión. Aunque no procede directamente del papa, sin embargo éste dio luz verde a su publicación. Casi 10 meses más tarde, el día 30 de noviembre, firmó su segunda encíclica “Spe salvi” en la que dedica una profunda meditación a la esperanza cristiana. En la tercera parte trata “del juicio como lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza” y se adhiere a la interpretación del limbo de “algunos teólogos actuales” que rechazan el depósito doctrinal de la escatología tradicional. Representa una postura totalmente nueva del magisterio de la iglesia, ya que parece que se van a enfocar algunas cuestiones de la escatología “desde arriba”. Este tema dogmático ha interesado siempre a los hombres, aunque hoy sus afirmaciones tradicionales estén bajo sospecha de ofrecer a los creyentes más un curioso mito logeuma ultramundano que orientaciones para la vida.

Vom Fegfeuer und anderen dunklen Jenseitsorten, Stimmen der Zeit 131 (2008) 310-322.

Seguir viviendo entre el cielo y el infierno

Ambas noticias nos ofrecen la oportunidad de reflexionar sobre los complejos desarrollos de la imagen cristiana del hombre que allí se mencionan: acerca del destino de aquellos hombres que ni son totalmente santos (“que van directos al cielo”), ni presas del diablo que deberían consumirse en el infierno, sino que no son del todo *buenos* ni tampoco del todo *malos*,

como la mayoría de los hombres que van dejando este mundo.

Para ello debemos remontarnos a Adán y Eva. Son importantes como clave del inicio del género humano y además como personificaciones de su salvación y su perdición. Por la cultura de las sepulturas y el culto a los muertos sabemos que desde el principio las personas han pensado en una supervivencia después de la muerte física, la mayoría de las veces ligada a la convicción de que

dicha supervivencia dependía de la moralidad en vida del difunto. Pero no ha sido siempre así: en el judaísmo esta dependencia se percibe por primera vez en los libros de los Macabeos (siglo II a C.). Se pueden encontrar dos razones. Está la reflexión sobre la fidelidad de Dios que ama a los hombres como a sí mismo y no los va a dejar caer en la nada. Y está el problema de la teodicea: hay tanto sufrimiento y tanta injusticia repartidos selectivamente por el mundo, que uno no se puede imaginar que esto vaya a quedar así para siempre. Y ya que es evidente que la compensación no va a tener lugar en este mundo, tendrá que hacerse efectiva en el más allá. La consecuencia: mientras en los primeros estratos del judaísmo los muertos (sin distinción alguna) vegetaban (que no vivían) en el *sheol*, tenebroso reino de las sombras, encontramos en el evangelio de Mateo, con efectos históricos decisivos, un más allá doble: el *cielo* como compensación para los buenos y el *fuego del infierno* como castigo para los malos.

En este punto tenemos que evocar otra vez a Adán y Eva. Según el Génesis habían pecado contra Dios. En la teología patrística se nos plantea esta reflexión: si sus descendientes igualmente pecaron contra Dios, no lo hicieron sólo como consecuencia del mal ejemplo de sus padres sino porque su pecado formaba parte de su herencia. Y esto era imaginado drásticamen-

te: ya que todos los hombres descienden de Adán, en cierto modo estaban ya en sus testículos. Dado que la corrupción del pecado abarcaba por completo al hombre Adán, también había dañado su semen, es decir, a todos los hombres. En el siglo V Agustín de Hipona (+ 430 d. C.) desarrolló la teoría del pecado original. Los puntos de partida fueron la práctica bautismal y una cita bíblica mal interpretada.

Escatología agustiniana

La administración del bautismo “para el perdón de los pecados” era considerada necesaria para la salvación (Mc 16, 15) En aquel tiempo se había impuesto el bautismo de los recién nacidos. Si se entiende por pecado la culpa personal, la necesidad del bautismo resulta incomprensible. Los niños de corta edad no pueden pecar. Pero si la necesidad del bautismo sigue en vigor, ha de existir otra forma de pecado. En Rm 5,12 Agustín encuentra que todos los hombres han pecado en Adán. Desgraciadamente no entendió el texto original griego, donde no se dice esto, si bien se podía interpretar el texto latín de la Vulgata en este sentido. La luz ilumina las tinieblas: los niños necesitan el bautismo ya que como descendientes de Adán son pecadores, están afectados por el *pecado original*.

El destino de los niños no bautizados

Si el bautismo es imprescindible para llegar al cielo, es lógico afirmar que los niños que mueren sin haber recibido el sacramento (en tiempos de gran mortalidad de los recién nacidos, era la mayor parte) no van a ir al cielo. Y dado que junto al cielo sólo existía el infierno, es lógico pensar que estos niños tenían su destino final en el infierno. De todos modos Agustín confía en que sólo padezcan una pena mínima.

La doctrina de la exclusión del cielo de los recién nacidos que morían sin bautizar pasó a ser doctrina común de la teología. Que nunca ha sido definida por el magisterio, apenas se ha tenido en cuenta. Tenía efectos muy prácticos: una de las preocupaciones más urgentes de los padres era bautizar a los recién nacidos lo antes posible. En caso de necesidad, así se inculcó a los jóvenes seminaristas alrededor del año 1950, el médico tenía que bautizar al niño introduciendo una jeringuilla de agua en el útero. Si todas las medidas llegaban demasiado tarde, los padres sabían que nunca iban volver a ver a sus hijos en el más allá, ni en el purgatorio, ni en el cielo y tampoco en el infierno (desde la Edad Media). No era permitido darles sepultura en el cementerio, sino que debía ser en tierra no sagrada.

En el infierno, por lo menos,

los niños no estaban solos. Para Agustín la humanidad era una *massa damnata*, es decir una multitud condenada. Tiene su lógica. En principio, el cielo solamente es accesible para los que han sido bautizados. La mayoría de los hombres mueren sin ser bautizados. Por otro lado, de la cantidad ínfima de bautizados sólo llegan al cielo los santos. La mayoría de los cristianos están cargados con el pecado. Sólo queda un pequeño resto de elegidos. A veces Agustín se cuestiona si tanto rigor y severidad puede ser asociado con el amor y la bondad de Dios. Opina que sí, ya que la base de todo es la justicia. El pecado, como negación de Dios, es algo tan terrible que el Dios justo deberá castigarlo -con una permanente lejanía de Dios y unas torturas terribles. Y dado que desde el pecado original *ser hombre* es idéntico a *estar sin Dios*, Dios puede predestinar a unos hombres al infierno. A los bienaventurados esto les parecía bien, ya que podían alabar la justicia de Dios con gran alegría.

Escatología oriental

La escatología de Agustín, sin embargo, no fue la única en la iglesia primitiva. Teólogos orientales imbuidos de un fuerte ímpetu pedagógico habían desarrollado una alternativa. El cristianismo representa para ellos un progreso hacia el amor infinito de Dios que vamos a encontrar en el cielo sin re-

serva. La resurrección de los muertos será así la perfección de toda la humanidad. Naturalmente ellos también sabían de la pecaminosidad de los hombres y sabían que la sagrada escritura habla de los castigos de los pecados. No obstante, entienden estos pecados en el mismo sentido que los padres y educadores de niños insubordinados: sirven de pedagogía y de terapia. En el punto culminante de esta concepción está Orígenes (muerto hacia 253/254). Entiende la vida cristiana como un proceso educador, cuya meta es la contemplación de Dios como belleza y verdad máxima. Este proceso puede ser muy doloroso. El fuego mencionado en este contexto por Pablo (1 Co 3,12-15) lo entiende como una imagen: “Cada pecador enciende las llamas de su propio fuego y no es sumergido en cualquier fuego, provocado por otro o que haya existido antes que él“. En su opinión, la existencia de un castigo eterno sería contrario a la pedagogía de Dios. Por lo demás, para toda esta temática debería ser válido el siguiente principio hermenéutico: “Me parece que sobre esto no se puede dictar un juicio, ya que no lo conozco en absoluto, pero sobre todo porque sobre esto no hay nada escrito”. En consecuencia, Orígenes niega la eternidad del infierno. Así que solamente existe un lugar escatológico, como en el antiguo judaísmo, y no es un sitio de tinieblas ni sin esperanza, sino que irradia como la luz brillante del amor. La expresión técnica de esta teoría es *apokatástasis* (restaura-

ción, ordenación nueva). Ha sido rechazado repetidamente por el magisterio eclesial.

De manera que occidente se queda con el más allá con dos compartimientos de Agustín –al menos de momento. Lo cierto es que las teorías de Orígenes no han quedado del todo sin efecto. Naturalmente los santos (*valde boni*) llegan al cielo después de la muerte, mientras que los pecadores (*valde mali*) van al infierno. Sin embargo, ¿qué pasa con la mayoría de los cristianos, los que no son ni muy buenos, ni muy malos? Son llamados *non valde mali/boni*, gente ni muy mala, ni muy buena. A Agustín le pasan estas reflexiones por la mente, pero no las desarrolla.

Cuando el cristianismo se heleniza

Mientras tanto se había presentado otro problema. La antropología de la biblia es monística: el hombre es un todo en el que hay que distinguir varios estratos caracterizados por la relación con Dios. Cuando muere una persona, muere en su totalidad y Dios, según haya sido su manera de vivir, le recompensa en el cielo o lo castiga en el infierno. Cuando el cristianismo se hizo griego, sus teólogos adoptaron el concepto platónico de hombre. Siguiendo esta visión, el hombre tiene un cuerpo material mortal, y un alma

espiritual inmortal. Por el acontecimiento pascual, los cristianos confesaron desde un principio la resurrección universal de los muertos, que quiere decir: del hombre entero. El credo lo subraya al afirmar la resurrección de la carne. Esto era lo especial, y ya no era platónico: todos estaban convencidos de la supervivencia del alma, pero no de la del cuerpo carnal. Los cristianos creían, en contra de la antropología griega, que el cuerpo sería resucitado al fin de los tiempos y se uniría al alma por toda la eternidad. Pero ¿qué pasaba con el alma hasta entonces? ¿Dónde paraba entre el momento de la muerte (y el juicio inmediato) y el final de todos los tiempos (con el juicio final)? Una segunda cuestión: el alma sabía, desde el juicio individual, cuál sería su destino final y era trasladada allá inmediatamente. El cuerpo, en cambio, sólo lo alcanzaba tras la resurrección universal de los muertos, al final de los tiempos. ¿No era perentorio que hubiera salas de espera para las almas? La solución vino de la teoría del *estado intermedio*, que postulaba un *lugar intermedio*. El alma permanecía hasta el fin de los tiempos en un estado incorpóreo de perdición o de beatificación. Sin embargo, con los *non valde mali* (no muy malos) surgió enseguida un tercer problema.

Cinco lugares del más allá

Al menos, pues, había que pre-

suponer un tercer lugar en el más allá. Pero no fue hasta el siglo XII que el problema obligó a tomar medidas de reurbanización o reconstrucción del mundo del más allá. Había que erigir nuevos acantonamientos. Pues no sólo los *niños fallecidos sin bautizar* reclamaban un domicilio. También se pensaba en los *justos del AT* y los *santos gentiles* fallecidos antes del viernes santo. Sabemos de la topografía acabada del más allá por el libro del dominico Hugo Ripelius (1268) *Compendium theologicæ veritatis*. Hay cinco lugares en el más allá: uno, el paraíso, está destinado a los santos.

Los cuatro restantes son lugares de castigo. Mientras la tierra fue considerada como un disco, éstos estaban debajo, y cuando se aceptó la forma de esfera, dentro de la misma. De abajo hacia arriba hay:

1. El *infierno* de los condenados consiste en la privación de la visión de Dios (*poena damni*) y en castigos corporales (*poena sensus*). Igual que el cielo, sólo tiene puerta de entrada, no de salida. Es eterno, como el cielo.

2. El *limbus puerorum (infantium, parvulorum)* está destinado a los niños que han muerto sin ser bautizados; allí reina la tiniebla exterior e interior (*poena damni*) pero sin *poena sensus*. También es eterno y tampoco tiene salida.

3. El *Locus purgatorius* (purgatorio) es el lugar de permanencia de los bautizados que no son del

todo malos. Han de permanecer ahí hasta ser purificados (*purgari*). Como los condenados, tienen que sufrir la *poena* doble, pero sólo temporalmente. Por esto, aquí hay tiniebla exterior pero no interior. El purgatorio tiene una entrada desde la tierra y una salida hacia el cielo.

4. El *Limbus patrum* estaba destinado a los justos precristianos que tenían que soportar allí la *poena damni*, pero no la *poena sensus*. Es decir, en principio se encontraban en la misma situación que los niños fallecidos sin recibir el bautizo. También este sitio tiene sólo una entrada y ninguna salida. Tenemos que hablar de él en pasado, ya que Cristo entre su muerte y su resurrección destruyó sus puertas y liberó a los que estaban dentro. Es el contenido de aquella frase del Credo que habla del descenso del Señor al “reino de la muerte” (*descensus ad inferna* o *ad inferos*.) Desde entonces, este lugar de castigo del más allá está deshabitado.

El *limbus puerorum* y el purgatorio

De estos 4 lugares oscuros nos interesan los números 2 y 3. Observemos primero el *limbus puerorum*. La palabra *limbus* significa margen o linde, y hace referencia a una zona marginal del infierno. Inspiraba miedo porque se hablaba de él como un lugar sin esperanza. No obstante, comparándolo con el purgatorio, parece soporta-

ble. En el purgatorio las almas sufren en principio las mismas penas que los que están en el infierno. A diferencia de éstos y de los que están en el limbo, de vez en cuando tienen la esperanza de que el horror terminará alguna vez. Así, por una parte, el purgatorio se muestra como un compromiso entre la escatología de Orígenes y la de Agustín y, por otra, rompe el principio fundamental de que con la muerte ya no es posible ningún cambio de estatus moral ante Dios. No sólo el delincuente puede estar activo en el proceso de purificación, sino que también los que le sobreviven pueden hacerlo. Desde la Edad Media la doctrina del purgatorio se convierte en un factor de significado marcadamente mercantil. Para protegerse a sí mismo del purgatorio y anticiparse a salvar a los suyos del fuego purificador, existía la posibilidad de donar “útiles espirituales” en forma de objetos sagrados o incluso conventos o iglesias; se podía encargar misas a los sacerdotes a cambio de una remuneración. El motivo: un miedo inimaginable ante el tenebroso más allá.

Naturalmente sólo los católicos debían tener este miedo. Los ortodoxos no conocen el purgatorio, ni los protestantes. Allí siempre ha dominado la teoría de Orígenes de la apocatástasis; y también faltaba la doctrina del pecado original y se criticaba su falta de base doctrinal en las escrituras. Los reformadores también lo hicieron. Además, se escandaliza-

ron de la idea de beneficio que veían detrás de los auxilios para los difuntos. Los latinos, en cambio, se dejaban guiar por un pensamiento estrictamente jurídico.

Con la modernidad empezó un proceso que Michael N. Ebertz llamó irónicamente “la civilización de Dios”. Mientras los predicadores, siguiendo la pedagogía conservadora de habitual, hacían la vida imposible a sus oyentes, los teólogos tenían en mente suavizar el rigorismo escatológico. Esta tendencia culminó en la segunda mitad del siglo pasado: Dios ya no es el jurista supremo, sino el amor máximo. Se impone una “despenalización” del más allá (Ebertz). Ciertamente todos los teólogos sostienen la existencia del infierno, ya que de otro modo no se aguantaría la realidad de la libertad del individuo. El infierno se vuelve una posibilidad real para los que se apartan voluntariamente y de forma definitiva de Dios. Está por ver si existen estas personas.

De esta tendencia a suavizar las cosas se aprovechan el limbus puerorum y el purgatorium. Se cuestiona completamente la existencia del limbo. El punto final hasta el momento lo establece el estudio de la Comisión Papal de teólogos del año 2007. El purgatorio, antes un lugar exactamente paralelo al fuego del infierno, pasa a ser un lugar de dolorosa “maduración posterior”, pero sin penas sensibles. Para Yves Congar el purgatorio es un proceso de liberación. Esta nueva visión ha marcado la

reforma de la liturgia postvaticana de los difuntos. Se acentúa el carácter pascual de la muerte, retrocede el carácter castigador del juicio y se pone en el centro la bondad de Dios.

Resumiendo, en temas escatológicos, estamos ante una concepción nueva y epocal. Ha tenido efectos liberadores para muchos cristianos y ha eliminado en gran parte el miedo, a menudo patógeno, del más allá. Otros ven en esta “suavización” no sólo grandes peligros sino una verdadera herejía. ¿Qué se puede decir hoy de forma coherente sobre la existencia después de la muerte?

Las reglas básicas del discurso escatológico

El mundo de la fe no es accesible –o sólo de forma imperfecta– con los medios normales de conocimiento. En la doctrina de las “últimas cosas” esto es válido *a fortiori*: “anunciamos lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman” (1. Co 2,9). Desconocemos totalmente las metas escatológicas: tampoco sabemos lo que Dios ha preparado para los que *no* le aman. Esta discreción de las sagradas escrituras resultaba insatisfactoria; por esto, los teólogos se servían de las fuentes (que pronto abundaron) de visiones e imaginaciones del más allá, con cuya ayuda podían satisfacer su curiosidad. Naturalmente,

no hay la más mínima obligación de creer en estas visiones y sus consiguientes deducciones. Ahora bien, las reflexiones y tesis escatológicas son indispensables, ya que la convicción de que existe una vida después de la muerte, de que hay una recompensa y una restauración del mal en la historia forma parte integral de la fe cristiana. Y en esto, como en otras cosas, es deber de todo cristiano dar cuenta razonable de su fe (1 Petr. 3,15). Por supuesto, de las premisas presentadas se derivan unas reglas específicas. Mencionaremos algunas.

1. El discurso escatológico se basa en extrapolaciones

Ya que no existe un saber directo acerca del más allá, de los conocimientos posibles y accesibles sólo se podrán sacar conclusiones especulativas. Estas fuentes pueden ser de naturaleza empírica o no, por ejemplo, de tipo teológico. El resultado es, en cada caso, sólo un conocimiento deductivo, es decir, imperfecto, sobre los hechos que tienen lugar después de la muerte. Imperfecto por la debilidad de toda extrapolación, en general, y por la inaccesibilidad del mundo escatológico, en particular.

Tiene especial valor la imagen de Dios defendida por una concepción escatológica. En cierta manera es algo que atañe directamente a la esfera de la divinidad. Al hablar de Dios, hay que respetar estrictamente las leyes de la analo-

gía. Hay que dar razón de si la “característica principal” de Dios es la justicia o el amor, la ira o la bondad y cómo han de ser definidos estos conceptos, qué relación hay entre ellos y qué significa atribuirlos a Dios.

2. El discurso escatológico depende necesariamente de imágenes

Ésta es una característica propia de la fe en sí misma, pero es especialmente acertada cuando hace referencia a lo que es absolutamente ajeno al mundo sensible. Las imágenes han de ser revisadas a cada momento por lo que respecta a su contenido, su arraigo en el tiempo, sus elementos figurativos, sus puntos de comparación, etc.

Esto se ha obviado a menudo en la escatología. Mientras en la cristología y en la doctrina de la trinidad han sido elaboradas fórmulas muy abstractas, los primeros siglos del cristianismo acogieron el material imaginativo del más allá casi sin revisarlo y lo interpretaron como un dato. Las consecuencias fueron abstrusas. Un ejemplo: si la mayoría de los hombres fuesen condenados y su número siguiese creciendo, lógicamente el infierno quedaría pequeño y el mal olor desarrollado como castigo secundario iría en aumento. Las especulaciones de los tiempos actuales son más reservadas. Lo pagan sin embargo con la falta de claridad y la escasez de contundencia.

3. Las formas escatológicas de existencia carecen de temporalidad y espacialidad

Temporalidad y espacialidad van ligadas a la existencia de un cuerpo material en un mundo igual de material. Quien muere, pierde ambas cosas. Si hay una existencia después de la muerte, habrá que pensarla como atemporal y a-local.

Esto es muy difícil y apenas se ha intentado en el ámbito de la escatología: aunque “las almas en el purgatorio” (en un estado intermedio) tenían que ser sin cuerpo, no obstante se pensó en dotarlas de una especie de cuerpo, necesario de alguna forma para sufrir los tormentos del fuego. Ingenuamente se equiparaban los *estados* del más allá con los *lugares* del más allá, “en” los que permanecían las almas corpóreas como en receptáculos. Si se toma en serio esta regla, tan difícil es justificar las imaginaciones de un estado intermedio temporal con sus correspondientes lugares (“en el” purgatorio) como las de un juicio doble. Parten de la continuación del tiempo, lo cual vale para los vivos pero no para los muertos: a éstos les corresponde otra forma existencial de vida, pero no en el tiempo, sino en la eternidad.

4. El carácter de extrapolatorio de las afirmaciones escatológicas exige un análisis cuidadoso de los presupuestos no teológicos.

Hay que ser consciente del

marco de condiciones culturales, espirituales, jurídicas, económicas y filosóficas en que dichas afirmaciones han sido formuladas.

La teoría del lugar de las almas en el tiempo intermedio presupone el dualismo antropológico. Los castigos que van a recibir allí y también al final de los tiempos, reflejan el sentir jurídico del momento, por ejemplo, la ley del talión, la correspondencia exacta entre acción y recompensa de otros tiempos, o la idea moderna de resocialización en la actualidad. El documento de la Comisión Internacional de teólogos también lo subraya e introduce además el factor del sentir de los fieles.

5. La escatología no es un caso especial de la dogmática, sino que está en el contexto de todos los demás contenidos y afirmaciones dogmáticos

Estos contenidos y afirmaciones no son frases yuxtapuestas, sino que convergen en un acontecimiento personal, el afecto de Dios para con los hombres. Y con esto se ha encontrado un núcleo o un principio jerárquico a partir del cual habrá que construir la escatología.

No hay que leer ni interpretar los textos escatológicos bíblicos y del magisterio como protocolos; sino que hay que situarlos en el contexto teológico global. Con respecto al limbo, el documento vaticano menciona la eclesiología de comunión, la teología de la es-

peranza, la teología de la misericordia divina. Sobre el destino de los niños, los autores del escrito afirman: “Todo lo que sabemos de Dios, de Cristo y de la iglesia, nos mueve a esperar su salvación”.

De los lugares oscuros del más allá de la tradición queda, pues, por lo que parece, muy poca cosa, salvo el “caso especial” católico del purgatorio. ¿Tenemos que continuar creyendo obligatoriamente en ello?

Justicia y amor de Dios en la consumación

El mensaje fundamental que nos transmite la fe cristiana es: Dios ha creado al hombre y su mundo por amor. En palabras del AT: la alianza es la razón de ser de la creación. Y basándonos en el NT, esto es válido también en el caso (real) del pecado. Dios ama a los hombres infinitamente, de manera que en el envío del hijo de Dios les sigue hasta lo más profundo del mal, para allí hacerlos libres para entrar en comunión con él, comunión de la que habían salido como criaturas. Este es el sentido profundo de la “bajada de Cristo a los infiernos”. La escatología es, de hecho, sólo una dimensión de la actuación variada de Dios en y para el mundo. Desde esta perspectiva podemos decir: “Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno la verdad. Porque hay un solo Dios,

y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se ha entregó a sí mismo como rescate por todos” (1Tm. 2, 4-6).

La voluntad de Dios

Esta es la doctrina, asegurada cristológicamente, de la voluntad salvífica de Dios. El amor de Dios se concreta en voluntad de salvar a todos los hombres. No se prevén excepciones –al menos por parte de Dios. Pero ¿qué quiere decir exactamente la *voluntad de Dios*? Nosotros, los hombres, también *queremos* realmente y de verdad lo que nos hemos propuesto. Pero fracasamos casi siempre. La fórmula que une en matrimonio añade con un realismo casi brutal: “hasta que la muerte nos separe”. Es el límite máximo de todo amor humano. Y se alcanza, con toda seguridad. Uno puede desear a otro “felicidad, suerte, que le vaya bien“. Normalmente nuestras palabras no tienen ninguna influencia en su realización. De Dios no podemos presuponer este condicionamiento constitutivo y esta relatividad de su voluntad. Si Dios quisiera una cosa y ésta no sucediera, entonces, sería a costa de su soberanía, su omnipotencia, su ser Dios. Dios quiere y lo que quiere, *se hace realidad* y es *bueno*. Entonces, podemos deducir: si Dios quiere la salvación de *todos los hombres*, entonces será así. *Y todos* quiere decir todos los hombres

sin excepción. Ninguna persona podrá ser excluida.

Quien postule entonces la eternidad del infierno, tendrá que responder las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se compagina esta tesis con la voluntad salvífica universal de Dios?

2. ¿Cómo va a seguir siendo Dios el señor soberano de la historia si en la eternidad algunas de las criaturas van a eludir su soberanía?

3. ¿Cómo se puede hablar de una salvación universal por medio de Cristo si al final esto no va a ser así, ya que unos van a rehuirla y otros van a ser privados de ella?

4. ¿Cómo va a ser Dios *todo en todo* (1 Co 15,28) si paralelamente existe el mal y los malos, o sea, todo lo que le es contrario por toda la eternidad?

Realidad del mal

Pero con esto no está todo dicho. El mal en el mundo es un hecho. No se puede hacerlo desaparecer ni olvidar -tampoco en el más allá. Pues Dios sería injusto con las víctimas y su crueldad sería extrema. La colisión entre misericordia y justicia en la acción de Dios es el reproche máximo a que está expuesta la tesis misericordiosista, y la exigencia de justicia en el mundo es el auténtico impulso de la reflexión escatológica. “Estoy convencido de que la pregunta por la

justicia es el argumento propio y el más fuerte para la fe en la vida eterna.... La necesidad del regreso de Cristo y de la vida nueva sólo será totalmente comprensible si va unida a la imposibilidad de que la injusticia de la historia tenga la última palabra” (Benedicto XVI).

Mientras exista el mal, la felicidad es inimaginable. De ahí arranca el teológúmenon del purgatorio, es decir, del proceso de purificación. Normalmente se piensa en los hombres medianamente malos. Esto viene de la tradicional estrechez individualista de la escatología. Pero hay que pensar en la humanidad como un todo y en su historia entera. Benedicto XVI constata con resignación y realismo: “Dado que el hombre siempre será libre y que su libertad siempre será frágil, no existirá nunca el reino del bien definitivamente establecido en este mundo.... Si hubiera estructuras que pudiesen producir irrevocablemente una determinada -y buena- constitución del mundo, entonces al hombre le sería negada su libertad, y por consiguiente tampoco serían estructuras buenas”.

Antes de llegar al “reino definitivamente establecido del bien”, se necesita el establecimiento global de “estructuras buenas”. Y ahí tiene sentido la doctrina del purgatorio.

¿Cómo se realiza objetivamente este “establecimiento”? No a través de una autopurificación, de la que los hombres son incapaces.

Tiene lugar a través de Dios, gracias al encuentro vivo con Él. Se percibe en la irrupción de la consumación de toda de la humanidad y de cada individuo como la plenitud de su ser, como condensación de la realidad, que la escolástica identifica con la condensación del bien. Ante esta bondad, toda otra realidad no divina también será perceptible, pero no como plenitud, sino como carencia del ser, como desaparición del bien. Éste es el *juicio* de Dios. Visto desde la perspectiva humana: el pecado humano siempre implica un culpable (el pecador) y una víctima del culpable (que es lo que hace que realmente sea pecado). No importa mucho si la víctima del culpable es su mismo mundo o el mundo que le rodea o el mismísimo culpable. Siempre aparece aquella importancia desigual, que se exonera de las estructuras no buenas del mundo. No se pueden eliminar con meros gestos de reconciliación: ¿Cómo puede uno perdonar en realidad al asesino de sus hijos? Sólo cuando uno mismo es muy santo. Pero aún así, el hijo sigue muerto.

Podemos tener esperanza

Para lograr la reconciliación para todos los hombres hay que superar todo aquello que implique desequilibrio. Y esto solamente es pensable cuando el autor, en presencia de la realidad santa de Dios y del dolor no curado de la vícti-

ma, es plenamente consciente de su infamia, su impureza y su maldad, de la estrechez y crispación de la propia existencia y de sus manifestaciones vitales. Tiene un significado profundo que los artistas hayan representado *desnudos* a los habitantes del más allá. Ante la faz de Dios todo lo que nos envuelve y oculta es eliminado mediante el fuego. Ya a Pablo le viene a los labios la palabra *fuego* (1 Co 3,12-15). El hombre aparece tal cual es.

La justicia se transforma en amor

Con esto se abre una alternativa: el culpable resiste y sigue siendo culpable, y nada más. Entonces, el perdón de Dios no le puede alcanzar. Se habría condenado para siempre. O el culpable acepta su maldad como falta. Sigue siendo culpable pero, al mismo tiempo y de manera permanente, pasa a ser víctima de su acción. Se trata de un acto desmesuradamente doloroso y agobiante, que sólo tendrá una buena salida con la ayuda de la gracia de Dios, cuya justicia se transforma durante este proceso en amor. Repetimos: podemos esperar (no más) que Dios sale victorioso y que la alternativa se reduce a una mera hipótesis. En este acto de reconocimiento sincero y aceptado con arrepentimiento, el autor de los hechos está ahora en la misma posición que aquellos a los que con

su pecado ha causado dolor y sufrimiento. Sufre con ellos y en este sufrimiento podrá ser objeto de compasión por parte de todas las demás víctimas, también de las que lo son por su culpa. La justicia de Dios genera el amor de todos los hombres, tanto de los que una vez fueron culpables, como de los que siguen siendo víctimas. Ahora son capaces de perdonarse mutuamente y reconciliarse, ya que están en un mismo plano. Les une el conocimiento del mismo sufrimiento, del mismo dolor y, sobre todo, de la misericordia de Dios que, en cierta manera, necesitan todos del mismo modo y en la misma proporción, para llegar a ser dignos de la comunión con Dios, del cielo y dignos de vivir como bienaventurados.

Así estaremos a su lado, como sus hijos, y nunca más nos va a faltar su benevolencia. Y una conclusión lógica: si hay que hablar del oscuro más allá, hay que hacerlo desde las premisas teológicas que nos descubre precisamente la doctrina del purgatorio. Si se necesita una acción más allá de la muerte, es la purificación. Sin ella no se puede pensar escatológicamente de forma consecuente. Pero esto sólo funciona si la corriente fundamental de tal pensamiento es la esperanza. Dirigimos nuestra mirada hacia algo que no ha visto jamás el ojo humano. Lo hacemos no obstante, porque estamos salvados en esperanza (Rm 8,24). Esta esperanza ilumina toda oscuridad, incluso la del otro mundo.

Tradujo y condensó: ANNE FUNKEN