

# Hablar de lo último desde los últimos

## Algunas consideraciones en torno al tratado de escatología

---

Josep Giménez Melià, S. J.

El teólogo alemán Ernst Troeltsch afirmaba que “el despacho escatológico permanece ordinariamente cerrado por reformas”. A lo que Hans Urs von Balthasar respondía: “últimamente, en este despacho, más bien, se hacen ‘horas extraordinarias’”. No solo eso, “de hecho, la escatología se ha convertido en el rincón desde el que fructifican las tormentas que, de vez en cuando, renuevan la teología”<sup>1</sup>.

No pueden expresarse de manera más gráfica los cambios que experimentó en el siglo pasado este ámbito de reflexión de la teología sistemática que es la escatología. Después de un largo tiempo de arrastrar una lánguida existencia, de pronto, el tratado de escatología se convirtió en una “dimensión reencontrada” del pensar teológico<sup>2</sup>. “Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología”: esta contundente afirmación de Karl Barth, en su *Comentario a la carta a los Romanos*<sup>3</sup>, cuya primera edición se remonta a 1918, podría dar fe de esta especie de “revolución copernicana”, experimentada por el tratado de escatología.

¿Podemos decir hoy lo mismo? ¿Qué ha sucedido desde entonces? Ciertamente, hoy en día no nos atreveríamos a pronunciarlos con tal contun-

1. *Cfr. Ensayos teológicos, I. Verbum Caro*, p. 325 (Madrid: Cristiandad, 1964).
2. C. Dumont, S. J., “Tres dimensiones reencontradas: escatología, ortopraxis, hermenéutica”, *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970), 561-591. Traducido y condensado en el número 50 de la revista *Selecciones de Teología*, 13 (1974), 81-92.
3. K. Barth, *Carta a los Romanos*. Citamos según la edición de la BAC, p. 381 (Madrid, 1998).

dencia. Más bien, parece que, de hecho, el “tema estrella” de la hodierna reflexión teológica es el diálogo interreligioso. Sin embargo, esto no nos dispensa de la cuestión de cómo plantear hoy el tratado de escatología.

Para llevar a cabo esta tarea, será útil caracterizar, en primer lugar, la manera tradicional de cultivar el tratado, con la finalidad de hacer ver sus deficiencias. Nos remontamos, pues, a la manera de hacer teología de antes del concilio Vaticano II. A buen seguro, exageraremos las tintas, porque, además, es fácil hacerlo. Dicho sea esto para relativizar de entrada posibles unilateralidades o caricaturizaciones excesivas.

### 1. El clásico tratado “*de novissimis*”

Como es sabido, a este tratado se le denominaba *tractatus de novissimis*, es decir, tratado sobre las postrimerías. Dichas postrimerías eran la muerte, el juicio (particular y universal), el cielo, el infierno y el purgatorio. Pues bien, la reflexión de los teólogos sobre estas postrimerías tenía mucho de “reportaje anticipado de los últimos tiempos” (Karl Rahner)<sup>4</sup>, o de “física de las ultimidades”<sup>5</sup>. Es decir, se hablaba de estas realidades de manera objetivada y “cosista”, como si el “más allá” fuera una mera prolongación del “más acá” y entre una y otra dimensión no se diera ningún tipo de “solución de continuidad”. No estamos exagerando. De hecho, un profesor de teología de Münster (Baus) había calculado la temperatura del fuego del infierno a base de datos proporcionados por la Biblia<sup>6</sup>.

“Física de las ultimidades”, “reportaje anticipado”... El tratado sobre las postrimerías adolecía también de *falta de sentido de la historia*. La historia no pasaba de ser el “gran teatro del mundo” (Calderón de la Barca), una especie de “banco de pruebas”, en el cual solo importaba “representar” a la perfección el “papel” que a uno le había tocado en suerte para poder conseguir un digno

- 
4. Así se expresa el teólogo jesuita alemán en un artículo fundamental para comprender los cambios experimentados por la escatología (“Principios teológicos de la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas”). Nos sentimos deudores del contenido de este artículo y a él nos remitimos. Dicho artículo se encuentra publicado en sus *Escritos de teología*, IV.
  5. La expresión es del teólogo dominico y posterior cardenal, Yves Congar.
  6. Cfr. J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, p. 14 (Estella: Verbo Divino, 1993). No podemos evitar preguntarnos: ¿qué citas?, ¿qué temperatura? Como se ve, las reformas de las que hablaba Troeltsch como necesarias, eran urgentísimas. Tamayo cita, en esta misma página, otras “lindezas”, que no detallamos para no alargar indebidamente este artículo. Denominador común de esta manera de proceder eran el “cosismo”, una manera “objetivada” de tratar los contenidos del tratado de escatología, y el convertir el tratado en una especie de “ciencia-ficción”. En fin, solo podemos estar de acuerdo con lo que concluye Tamayo: “las cuestiones irrelevantes se elevaban a prioritarias, y las prioritarias eran descuidadas”.

premio en la vida eterna. Esto era lo decisivo. En este caso, podríamos hablar de una especie de “docetismo histórico”: la historia parecía (*dokeō*) muy importante, pero no lo era. Con ello, la *fuga mundi* y la *fuga historiae* estaban servidas. Y con ello, el discurso de la religión como “opio del pueblo” adquiriría todo su dramatismo y verdad. No hace falta decir que para la fe cristiana esto acaba siendo insostenible. La historia tiene una innegable “densidad teologal”, desde el momento en que Dios ha entrado en ella (*cf.* Gal 4,4). Y, por tanto, no le es indiferente lo que en ella tiene lugar (*cf.* Mt 25,31-46).

El tratado adolecía también de un *planteamiento individualista*. Solo importaba la salvación de la propia alma, mientras que la salvación de la historia y la de los demás eran contempladas con indiferencia. El Vaticano II y la teología de la liberación nos hicieron caer en la cuenta de la necesidad de salvar la historia, recuperando la categoría bíblica de la “historia de la salvación”<sup>7</sup>.

Quisiéramos traer a colación algunos testimonios que nos harán ver en qué podría consistir este cambio de mentalidad, que pretende superar un planteamiento exclusivamente individualista de la salvación. En primer lugar, veamos el de Tomás de Aquino.

Para que la felicidad de los bienaventurados a ellos más complacencia les proporcione, y puedan dar por ella mayores gracias a Dios, se les concede contemplar perfectamente la pena de los condenados (art. 1; *in c.*)... Puesto que los bienaventurados no pueden tener parte en ninguna miseria, no se compadecerán de las miserias de los condenados (art. 2; *in c.*)... La materia del gozo puede ser doble: gozarse *per se* (y, en este caso, los santos no se gozarán de las penas de los impíos) o gozarse *per accidens*, por alguna razón añadida. En este caso, los santos se gozarán de las penas de los impíos, considerando en ellas el orden de la justicia divina y el hecho de haberse librado ellos mismos de estas penas. Así, la justicia divina y el hecho de la liberación de las penas serán causa de gozo *per se* para los bienaventurados, mientras que las penas de los condenados solo lo serán *per accidens* (art. 3; *in c.*).

De manera que los bienaventurados se gozarán de las penas de los condenados. No *per se*, claro, es decir, no por sí mismas, sino *per accidens*, como un gozo “sobreañadido”. El motivo fundamental de su gozo será el hecho de que en los condenados habrá triunfado la justicia de Dios. Reconozcamos, en cualquier

---

7. A este respecto, la encíclica ecológica del papa Francisco (*Laudato si'*) representa un significativo cambio de paradigma. Empezamos por preocuparnos por la salvación de la propia alma. Nos hicimos conscientes de que también había que salvar el mundo y la historia. Francisco nos hace caer en la cuenta de que también el medio ambiente debe ser salvado. A lo que aspiramos es a un “cielo nuevo y una nueva tierra” (Is 65,17).

caso, que la diferencia entre gozo *per se* y gozo *per accidens* no resulta nada tranquilizadora...<sup>8</sup>.

Comparemos estos textos de Tomás con esta oración de san Francisco de Javier:

Eterno Dios, criador de todas las cosas, acuérdate que tú solo creaste las almas de los infieles, haciéndolas a tu imagen y semejanza. Mira, Señor, cómo *en oprobio tuyo* se llenan de ellas los infiernos. Acuérdate, Señor, que tu Hijo Jesucristo padeció por ellas, derramando tan liberalmente su sangre. No permitas, Señor, que el mismo Hijo tuyo y Señor nuestro sea por más tiempo despreciado de los infieles; antes aplacado por los ruegos de los santos, elegidos tuyos, y de la Iglesia beatísima, esposa de tu mismo Hijo, acuérdate de tu misericordia y *olvidado de su idolatría e infidelidad*, haz que también ellos conozcan al que enviaste, Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro, que es salud, vida y resurrección nuestra, por el cual somos libres y nos salvamos, a quien sea gloria por infinitos siglos de los siglos. Amén<sup>9</sup>.

Nos encontramos aquí con los mismos terribles y atemorizadores presupuestos: la existencia del infierno y el eterno dolor de quienes se debaten en él. Sin embargo, se observa un cambio de mentalidad. Aquí la existencia del infierno es considerada un "oprobio", una vergüenza, para Dios. Y Javier, el misionero, se la echa en cara a Dios mismo, apelando a su misericordia. Que se olvide de la idolatría e infidelidad de los que no conocen a Cristo; que se acuerde, más

- 
8. Estos textos están tomados del *Supplementum* a la *Summa Theologiae* (*quaestio* 94). Dada la dureza de lo que se afirma en ellos, nos sentimos en la obligación de aclarar lo siguiente. Hay que recordar que el *Supplementum*, si bien es obra de Tomás de Aquino, se remonta, sin embargo, a su época de juventud. Es sabido que Tomás de Aquino no acabó la *Summa* de teología. ¿Experiencia mística de la inefabilidad del Misterio que le impidió seguir escribiendo sobre él? La *Summa* acaba al final de la cristología y cuando empieza a tratar los sacramentos, en concreto, el sacramento de la penitencia. No llegó, pues, a abordar la temática escatológica. Tampoco lo hizo Barth en su monumental *Kirchliche Dogmatik*. Entonces, ¿qué pasó? Sencillamente, su secretario, fray Reginaldo de Piperno, "completó" la *Summa* con artículos del maestro, escritos en su época de juventud. ¿Resulta en este caso demasiado benevolente aventurar la hipótesis de que, si Tomás hubiera redactado él mismo los artículos de la *Summa* dedicados a la escatología, estos tendrían un cariz muy diferente, dado que su pensamiento no es estático, sino dinámico y, por tanto, sujeto a una eventual evolución? Opinamos que esto es algo más que una "hipótesis benevolente" y que las cosas hubieran podido ir por aquí. A este respecto, ver la excelente monografía de Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, especialmente las pp. 124 y 222-224 (Barcelona: Herder, 1992).
9. Cfr. *Cartas y escritos de san Francisco Javier*, N° 67, pp. 259-260 (Madrid: BAC, 1996).

bien, de su misericordia y los conduzca a todos al conocimiento de Jesús, que es salvación para todos.

Damos un paso más y nos encontramos con el testimonio de Teresa de Lisieux:

Pero tu hija, Señor, ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para sus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores, hasta que llegue el día que tú tienes señalado... ¿Y no podrá también decir en nombre de ellos, en nombre de sus hermanos: Ten compasión de nosotros, Señor, porque somos pecadores...? ¡Haz, Señor, que volvamos justificados...! Que todos los que no viven iluminados por la antorcha luminosa de la fe la vean, por fin, brillar...<sup>10</sup>.

Teresa, prototipo de *une jeune fille bien rangée*, nacida y crecida en el contexto cerrado de una familia burguesa y tradicional del siglo XIX; con una manera de hablar tan “azucarada” que, a veces, nos repele; que confiesa de sí misma que en tiempo de su más tierna juventud vivía su fe en medio de resplandecientes claridades, de tal manera que solo “un velo” separaba esta tierra de las realidades del más allá... esta joven mujer acaba los días de su vida en medio de una profunda crisis de fe. Duda de la existencia del cielo. Ya no es un “velo” lo que separa el más acá del más allá, sino un auténtico “muro”. La acechan los razonamientos de los más encarnizados ateos materialistas, hasta el punto de llegar a pensar, a veces, si estos no tendrían la razón. Y, sin embargo, en medio de esta crisis, no se encierra en sí misma, en ademán de protegerse, sino que se siente solidaria y hermana de tantas personas, hombres y mujeres, sumidas en las tinieblas y las oscuridades de la falta de fe y de esperanza. Y su reacción es “sentarse a la mesa con ellos y ellas” —como Jesús, de quien llama la atención el hecho de “comer con fariseos y publicanos” (Mc 1,16). Y se murmuraba de él por esto<sup>11</sup>.

El modo clásico de desarrollar el tratado de escatología adolecía también de un *planteamiento espiritualista*. La prioridad era *salvar el alma*, lo cual instauraba un dualismo de alma y cuerpo. Cabe decir que este dualismo no solo se limitaba a dar cuenta en la realidad de la dualidad existente en el ser humano (la dualidad de alma y cuerpo), sino que priorizaba uno de sus elementos: el alma. Por eso, hablamos de “dualismo”, y no meramente de “dualidad”. Esta se encuentra abierta a la comunión. Lo dualista, en cambio, no; lo dualista tiende a la escisión.

---

10. Cfr. *Manuscritos autobiográficos*, Ms C 6 rº.

11. O como Pablo, quien, a pesar de decir que “para mí, vivir es Cristo” (Fl 1,21), no duda en afirmar que está dispuesto a ser declarado anatema y separado de Cristo, si esto es por el bien de sus hermanos de raza judía (Rm 9,3).

## 2. Cielo... ¿e infierno?

Ciertamente, vivimos en la dualidad: cielo y tierra, hombre y mujer, pasado y futuro, historia y eternidad. Lo dual, repetimos, apunta a la comunión. Pero a veces puede enquistarse y convertirse en escisión. Ahora bien, en la escatología, la escisión fundamental es cielo e infierno, y no tanto, cielo y tierra.

Salta a la vista que aquí lo problemático es la existencia del infierno. Porque, si existe el infierno, entonces, ¿dónde queda la *misericordia* de Dios? ¿Qué tiene que ver el infierno con la parábola del hijo pródigo o, mejor dicho, la parábola del “padre pródigo” (Lc 15,11-32), que siempre espera a la puerta la vuelta del hijo que se ha marchado, después de haberle deseado la muerte<sup>12</sup>, y que, al volver este, hace gran fiesta por él, por haberlo recuperado?

Si existe el infierno, ¿dónde queda la *justicia* de Dios? Si la justicia es la “constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”, tal como reza la definición clásica<sup>13</sup>, entonces, ¿podemos considerar justo un actuar que castiga eternamente acciones y personas que no podemos considerar eternas<sup>14</sup>?

Si existe el infierno, entonces, ¿dónde queda la *sabiduría* de Dios? Nos cuenta el libro del Génesis, al final del relato sacerdotal de la creación, que “Dios vio que todo era bueno de verdad” (cfr. Gn 1,31). Pues bien, la existencia del infierno contradiría esta presunta bondad y belleza de la creación y nos hablaría de existencias fracasadas y de que algo no le ha salido bien a Dios en su proyecto creador. Ciertamente que el infierno no es creación de Dios, pero la pregunta persiste: ¿cómo ha podido “colarse” este fracaso en este designio tan presuntamente perfecto de la creación? ¿De veras era tan “perfecto”?

Hasta aquí, el resultado de nuestra reflexión es, pues, el siguiente: no parece que pueda existir una escatología, si por ella entendemos *una sola y única palabra final*. Al menos, dicho desde nuestro punto de vista *humano*, hemos de reconocer que, de hecho, lo que acaba existiendo son “dos” últimas palabras, cielo e infierno, las cuales no pueden subsumirse desde el mismo punto de

12. En efecto, pedirle a alguien la herencia es desearle la muerte. Es conocida la magnífica interpretación, en un tono de lectura espiritual, que de esta parábola realiza el escritor holandés Henri J. M. Nouwen, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt* (Madrid: PPC, 1994).

13. *Constans ac perpetua voluntas suum unicuique tribuendi.*

14. Aquí debemos recurrir otra vez a la escolástica tradicional para recordar que *actiones sunt suppositorum*, es decir, las acciones son de los sujetos; y que *operari sequitur esse*, el obrar es consecuencia del ser, el obrar sigue al ser. Esto quiere decir: así como *es* alguien, así será su *obrar*. Si alguien no es eterno, tampoco lo será su obrar. Si somos seres finitos, finitas también serán nuestras acciones. De esta manera, el infierno sería un castigo infinito para una obra y para un ser que son finitos. Y esto no parece justo.

vista. O, a lo sumo, lo son solo a condición de que tal denominador común sea meramente formal<sup>15</sup> y quiera abarcarlo todo..., es decir, nada. *Quod nimis probat nihil probat*<sup>16</sup>.

Parecería, pues, inevitable “botar” el tema del infierno a la “papelera” de la reflexión teológica —como si se tratara de una extraña pieza, que formaría parte de una especie de “museo teológico”, en el cual nos encontraríamos con afirmaciones y realidades de las cuales hoy en día solo nos quedaría el horror de constatar que, efectivamente, alguna vez fueron pensadas y dichas.

Primero, porque resulta que, en el evangelio, cuando se habla del “infierno”, se dice: “allí será el llanto y crujir de dientes” (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28). Ahora bien, con “llanto y crujir de dientes”, difícilmente puede uno articular un lenguaje mínimamente inteligible. Al infierno le compete una cierta “inefabilidad”, que no es ciertamente la de “ni ojo vio ni oído oyó lo que Dios ha preparado para quienes le aman” (1 Cor 2,9), es decir, la inefabilidad que le compete a la experiencia mística, sino la inefabilidad que implica la imposibilidad de siquiera poder hablar de un tema por los “callejones sin salida” a los cuales nos aboca el mero hecho de pensarlo o de mencionarlo.

Pero, sobre todo, segundo, porque lo cierto es que, al hablar del infierno, la teología parece rayar en la blasfemia: ¿cómo atribuir a Dios, por pasividad o por permisividad, toda esta orgía de horror y sufrimiento?

### 3. La densidad teológica de la historia

En sus *Ejercicios espirituales*, Ignacio recomienda al ejercitante que empiece cada ejercicio propuesto con la “sólita<sup>17</sup> oración preparatoria”: “pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad”<sup>18</sup>. Resulta fácil y poco complicado saber lo que son las “intenciones” y las “acciones”. Se plantea, en cambio, lo que son las “operaciones”. Podríamos considerarlas como la realidad o el paso intermedio entre una cosa y otra, entre la intención de hacer algo y su efectiva realización. Todo tiene que estar “ordenado”, según Ignacio, “en servicio y alabanza de su divina majestad”. No solo la intención, ni solo la acción<sup>19</sup>.

15. Y, en este sentido, podría decirse que ambas palabras tienen en común el hecho de referirse al “fin”, a la “etapa final”, o a lo que sea.

16. Es decir, lo que prueba demasiado, no prueba nada.

17. Es decir, acostumbrada.

18. *Ejercicios espirituales* [46].

19. “El infierno está lleno de buenas intenciones”, solemos decir, en el lenguaje coloquial. ¿Por qué será que, a veces, nuestras intenciones son tan buenas y no así nuestras acciones? Es necesario que el paso intermedio —las *operaciones*, en

Partimos de la base de que la “primera palabra”, es decir, la creación, la protología, es una “palabra de amor”. Es decir, lo confesamos gracias a nuestra fe: tampoco es una evidencia<sup>20</sup>. Y esperamos que la “última palabra”, es decir, la consumación, la escatología, también lo sea. El problema radica, pues, en la palabra “intermedia”, en las “operaciones”, en lenguaje ignaciano. En definitiva, el problema radica en la historia.

Una simple ojeada a la historia nos muestra que esta ha sido, ¡y es!, escenario de sufrimiento indecible. En la historia ha habido, y hay, sufrimiento y dolor. En la historia ha habido, y hay, víctimas y verdugos. De eso no parece haber ninguna duda. Pero de lo que aquí se trata no es meramente de constatar la existencia de todo este dolor y de este sufrimiento habido en la historia, sino de toda la carga de “densidad teológica” que esta comporta. Dios ha entrado en la historia (cfr. Gal 4,4). Esta no le es indiferente. Se identifica con los actores de esta historia, especialmente con los indigentes y las víctimas (cfr. Mt 25,31-46). Ahora bien, ¿se encuentra la historia “ordenada en mayor servicio y alabanza de su divina majestad”? De hecho, ante la consideración de lo acaecido en la historia, también nosotros podríamos exclamar: “yo no sé si Dios existe o no existe; pero, si existe, me debe una explicación” (José María Arguedas).

Es precisamente esta densidad teológica de la historia la que nos lleva a preguntarnos, si no hay infierno, ¿dónde queda la *misericordia* de Dios... *para con las víctimas*? Si, al final, todo es igual para todos, entonces, todo es igual siempre. Ciertamente, no se trata de que la existencia de un infierno, en el cual penen para siempre los victimarios, suprima el dolor de las víctimas. El mal y el dolor que han padecido ahí quedan, el sufrimiento de quien lo haya causado no puede eliminarlos. Pero lo cierto es que, si la suerte final es la misma para todos, víctimas y victimarios, entonces, se “ningunea” el dolor de aquellas<sup>21</sup>. Al

---

lenguaje ignaciano— también se “ordene”, es decir, esté inspirado por los criterios del evangelio de Jesús.

20. De hecho, la creación no es la mera respuesta a la pregunta leibniziano-heideggeriana “¿por qué existe algo y no, más bien, nada?”, sino el inicio de una historia de amor y de alianza entre Dios y su pueblo y, a través de este, con la humanidad entera. Lo nuclear y primero de la fe de Israel es la liberación del pueblo de la esclavitud en Egipto, por amor (cfr. Dt 7,7s). La fe en la creación añade: este Dios liberador es tan poderoso que también ha creado el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible. También por amor. Así lo ha subrayado la reciente teología de la creación y la exégesis de los textos veterotestamentarios sobre ella.
21. Auschwitz, Gulag... y en El Salvador, las matanzas del río Sumpul y El Mozote... Toda una lista fatídica de nombres, que harían sonrojar a cualquier conciencia civilizada. Aquí viene a la memoria el diálogo entre Iván y Aliosha Karamazov, de la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov*, en el cual el primero le dice al segundo: “aunque todo este sufrimiento [de los niños inocentes] pueda algún día ser explicado, a mí esta explicación no me interesaría: yo prefiero devolver el ‘billete



final, como quien dice, este dolor “no ha sido nada”. A lo sumo, “efecto colateral” de un progreso imparable que, en su “marcha triunfal”, a veces no tiene más remedio que “pisar algunas margaritas” que encuentra por el camino...<sup>22</sup>.

Si no hay infierno, ¿dónde queda la *justicia* de Dios... *para con las víctimas*? Evidentemente, en este caso, nos referimos a aquella justicia que es algo más que “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”, a la cual aludíamos antes. Nos referimos a la que es algo más que la mera justicia retributiva. Nos referimos a la justicia que “sana” heridas, que “se hace cargo” del profundo sufrimiento infligido a las víctimas, que “re-crea”, en cierta manera, a la persona herida... Y para esto no es suficiente el mero castigo de quien ha cometido el mal, el único remedio que puede ofrecer la justicia meramente retributiva.

Finalmente, si no hay infierno, ¿dónde queda la *sabiduría* de Dios... *para con las víctimas*? En efecto, su existencia parece como una existencia *fracasada*, no por su culpa, sino a causa de la estupidez y de la crueldad humana. Tanto una cosa como la otra, es decir, el fracaso de una existencia y la maldad de quien lo causa, contradirían los presuntamente sabios designios divinos<sup>23</sup>.

“Botar” el infierno a la papelera de la historia o recluirlo en una especie de venerable, o no tan venerable, museo de la historia de la teología... Esto parece ser lo que se imponía antes. Pero ahora nos damos cuenta de que “botarlo” simplemente no es tan sencillo. Asimismo, resulta, como acabamos de ver, sumamente aporético. En definitiva, tanto la afirmación como la negación del infierno son causa de aporías, de “callejones sin salida” para nuestra fe.

#### 4. Y, sin embargo: ¡una esperanza contra toda esperanza!

Porque, además, el hecho es que nosotros seguimos aspirando a una reconciliación última y final, de la cual, por cierto, venimos. Seguimos y, posiblemente, debemos seguir aspirando a ella, en la medida en que, a lo mejor, no se trata solo de un derecho, sino de un deber. No dejan de seducirnos los oráculos proféticos, como, por ejemplo, el de Isaías 11,1-9: “nadie hará daño ni estrago por todo mi

---

de entrada’ a esta vida”. Evidentemente, también puede hablarse de los logros de la humanidad y de desarrollos positivos. No cabe duda de ello. Pero una cosa no quita la otra. Y a veces, pesa más lo primero que lo segundo.

22. Creemos que la expresión es de Hegel.

23. ¡Ciertamente, “Dios escribe derecho con renglones torcidos”! En este sentido, hablar de *existencias fracasadas* para referirnos a la existencia de las víctimas, puede resultar injusto. Sobre todo, si se argumenta desde la sabiduría de Dios, que es la sabiduría de la cruz y no la de este mundo (1 Cor 1,18-25). Pero la dura existencia de la víctima no deja de ser una interpelación a la sabiduría divina. Como Job, uno tiene derecho a plantearse... Aunque, al final, como Job, uno hará bien en reconocer la magnitud de un Misterio que nos sobrepasa (Job 40,3-5; 42,1-6).

Monte Santo, porque se llenará el país de conocimiento del Señor, como colman las aguas el mar” (11,9)<sup>24</sup>.

Por eso, el amor de Dios lo llenará todo y por eso los enemigos más recalci-trantes se reconciliarán:

entonces el lobo y el cordero irán juntos, y la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león engordarán juntos; un chiquillo los pastorea; la vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas, el león comerá paja como el buey. El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente (11,6-8).

Asimismo, en 2 Corintios 1,19-20, leemos: “el Hijo de Dios, Jesucristo [...] no fue un ‘sí’ y un ‘no’, ya que en Él se cumplió el ‘sí’; porque todas las promesas de Dios en Él cumplieron el ‘sí’, y así nosotros por Él respondemos ‘amén’, a gloria de Dios”.

Luego, si Dios no se desdice de sus promesas, pues estas son irrevocables (*cfr.* Rom 9-11), y si la primera palabra de Dios (*prôtos logos*) es una palabra de Amor, entonces cabe esperar<sup>25</sup> que también lo será su “última palabra” (*esjatos logos*).

Finalmente, leemos en san Juan de la Cruz:

Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y *no tengo otra*, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos solo en Él, porque en Él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en Él aún más de lo que pides y deseas<sup>26</sup>.

En definitiva, Dios solo tiene *una* palabra, la misma, para el principio y para el fin. Y esta es una palabra de amor irrevocable. Dios es, como dice el Apocalipsis de Juan: alfa y omega (1,8). No así el ser humano, que, en virtud de la historia, con toda la dimensión teologal que ella conlleva, se ve abocado

24. Cabe decir que, en el lenguaje bíblico, “conocimiento” y “amor” son realidades intercambiables. Decía también san Gregorio Magno: *amor ipse notitia est*, es decir, el mismo amor ya es conocimiento.

25. Nótese que hablamos de “esperar”, no de “saber”. De hecho, el verbo “esperar” es el que más se conjuga en la reflexión escatológica. El verbo “saber” nos deslizaría por los inseguros y movedizos caminos de la apocatástasis, doctrina que sostiene la salvación última de *todo* y de *todos* y *todas*. La Iglesia siempre la ha rechazado como “saber”. Pero una cosa es que uno “sepa”, es decir, que “dé por supuesto que” se dará la salvación; y otra, muy diferente, es que la “espere”. Lo primero sería erróneo; lo segundo no deja de ser un “derecho” de todo creyente. Y, a lo mejor, también un “deber”. En cualquier caso, reconozcamos que, si “saber es poder” (Bacon), un “saber sobre lo último” redundaría en un “poder sobre lo último”, algo altamente cuestionable y peligroso.

26. *Subida del monte Carmelo*, 2, 22,5.

a escindir en *dos* —en este caso, penúltimas— palabras la única palabra divina: cielo e infierno. ¿Cómo seguir cultivando la *escato*-logía de tal manera que, al menos en esperanza, sea algo más que *penúltimo*-logía?

## 5. Conclusiones provisionales

Recapitemos lo dicho hasta ahora. El tratado clásico *de novissimis*, reformulado como *escatología*, última palabra o último discurso, parece abocado a negarse a sí mismo y se presenta como una tarea imposible, en la medida en que acaba hablando no solo de “una”, sino de “dos” últimas palabras: cielo e infierno. Tales palabras, como hemos dicho, no son subsumibles bajo un mismo denominador común. Solo Dios tiene la última palabra y todo discurso humano sobre *lo último* no tiene más remedio que moverse en *la penúltimidad*. La consideración de la historia humana no nos permite acallar el dolor acaecido en ella, “dar un rodeo”, por así decir, tal como hacen el levita y el sacerdote de la parábola del buen samaritano (Lc 10,31s). Por eso, tiene que hablar de cielo e infierno.

Pero la mera existencia del infierno pone en cuestión la misericordia, la justicia y la sabiduría de Dios. Es más, pone en cuestión a Dios mismo, en la medida en que sus atributos se identifican con Él, con su ser. Y pone en cuestión el obrar de Dios —misericordioso, justo y sabio *para con las víctimas*—, pues sabemos por la revelación que el dolor y el sufrimiento de estas no lo dejan indiferente: “he visto la opresión de mi pueblo en Egipto [...] he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos [...] la queja de los israelitas ha llegado a mí y he visto cómo los tiranizan los egipcios” (Ex 3,7.9).

En definitiva, el lenguaje sobre el infierno parece un lenguaje “blasfemo”. Pero nosotros aspiramos a una salvación final y podemos esperar que, desde el punto de vista *divino*, tal como nos es revelado, sí se da una identidad entre protología y escatología, primera y última palabra. La primera palabra de Dios fue y es<sup>27</sup> una palabra de amor: ¿lo es, y lo será, también su última palabra? ¿O le enmendamos la plana, arrebatándole su última palabra? ¿Quién nos libraré de esta escisión entre aquello a lo que aspiramos irrenunciablemente y lo que, de hecho, vivimos y que tan bien describe Romanos 7,14ss: el bien que veo, apruebo y me complace..., esto es precisamente lo que no hago; y, en cambio, sí hago el mal que aborrezco? ¿Cómo hacer para que esta identidad, en Dios, de *esjatos logos* y de *prôtos logos* no quede radicalmente puesta en cuestión por la realidad posible y humana del infierno?

27. Nótese el presente: *es*. La creación, en efecto, no es una acción acabada, sino que todavía se da. Por eso, deberíamos hablar de una *creatio continua*. No puede ser de otra manera. Si la creación es obra del amor de Dios, este no puede darse por acabado, por finiquitado.

## 6. La escatología: esperanza (a partir) de los últimos

En Efesios 2,11-16, leemos:

Así, pues, ustedes, que no son judíos y que son llamados “incircuncisos” por los judíos —que circuncidan al hombre en el cuerpo y se llaman a sí mismos “circuncidados”—, recuerden que en otro tiempo estaban sin Cristo, separados de la nación de Israel, y que no tenían parte en los pactos ni en la promesa de Dios. Vivían en este mundo, sin Dios y sin esperanza. Pero ahora, unidos a Cristo Jesús *por la sangre que él derramó*, ustedes, que antes estaban lejos, han sido acercados. Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de judíos y no judíos un solo pueblo, destruyendo el muro de enemistad que los separaba. En su propio cuerpo, Cristo ha puesto fin a la ley consistente en mandatos y reglamentaciones, y de ambos pueblos ha formado uno solo, nuevo y unido a él. Así ha hecho la paz. *Por su muerte en la cruz*, Cristo ha dado fin a las luchas entre ambos pueblos y los ha reconciliado con Dios, haciendo de ellos un solo cuerpo.

El autor de la carta a los Efesios se refiere a la división entre circuncisos e incircuncisos: la máxima división que podía existir en aquel tiempo. De carácter religioso, cierto, pero no hace falta insistir en el peso y la importancia que tenía el hecho religioso para los lectores de la carta. Pues bien, esta división ha sido superada. ¿Cómo? No precisamente por el ejercicio de un diálogo, tan loable y recomendable, por otro lado, entre ambas partes, sino “por la sangre que Él (Cristo) derramó [...] por su muerte en la cruz”. En definitiva, esta reconciliación ha llegado *a través de, y gracias a, una Víctima, y en el mismo hecho de ser víctima*. Una Víctima que recapitula (*cfr.* Ef 1,10) en sí a todas las víctimas<sup>28</sup>.

¿Cómo podremos, pues, *nosotros* decir la “última palabra” (*eschatos logos*), desde nuestra historia, tan marcada por la escisión entre víctimas y verdugos, justicia e injusticia, bien y mal..., cielo e infierno? ¿Cómo podremos cultivar la escatología? Ahora estamos en condiciones para afirmar que solo podremos cultivarla en la medida en que percibamos el *logos* —el discurso que tan a menudo se manifiesta en forma de clamor— de los *eschatoi*, los últimos, las víctimas, los

28. *Cfr.* también Col 1,19s: “Dios tuvo a bien hacer residir en él [Cristo] toda la plenitud y *reconciliar* por él y para él todas las cosas, pacificando *mediante la sangre de su cruz*, a los seres de la tierra y de los cielos”. Aquí, la división, de por sí intrahistórica, entre judíos y paganos se vuelve trascendental, al proyectarla a la división entre el cielo y la tierra. Podemos también referirnos a Mc 15,38: después de la muerte de Jesús, “el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo”. Sabido es que ese velo protegía o escondía el *sancta sanctorum*. Su rasgamiento implica la superación de la separación rígida entre sagrado y profano, el acceso libre al *Abbá*, abierto a todos. Y esto, *por la muerte de Jesús*.

marginados, los descartados por el sistema, y les “demos voz”, es decir, le demos la palabra<sup>29</sup>.

Así, pues, cuando hablamos de *escatología*, y según sea el significado que le demos al primer elemento de esta palabra compuesta (*escato*), podemos referirnos a:

1. *Eschatos logos* o *logos* del *Eschaton*, última palabra o palabra proferida por el Último, que es también, en este sentido, el Primero. Es una Palabra que nosotros no podemos pronunciar, precisamente, porque vivimos en las penúltimas palabras, por muy solemnes y graves que estas puedan ser (justicia, libertad, democracia, derechos humanos...). “La teología vive de una Palabra que ella no ha dicho y espera otra que ella tampoco puede decir” (Ebeling).
2. *Logos* sobre los *eschata*, en la medida en la que necesitamos un cierto imaginario sobre lo final<sup>30</sup>. Aunque, al final, estos *eschata* pueden acabar en el dualismo y en la escisión entre el cielo y el infierno, sencillamente, porque no podemos “ningunear” la historia, ni el dolor de las víctimas<sup>31</sup>.
3. Y, finalmente, *logos* de y sobre los *eschatoi*, es decir, los últimos. Así, la escatología sería la esperanza de los últimos (los *esjatoi*), o una reflexión sobre ella<sup>32</sup>, porque ha caído en la cuenta de que la verdadera universalidad de la salvación empieza desde abajo.

---

29. Mons. Romero aspiraba a ser “voz de los sin voz”. Pero ¿quiénes son los “últimos”? Estos que hemos dicho, ciertamente... Pero, en el fondo, todos y todas. Porque todos llevamos una herida en nuestro ser que solo Dios puede curar con su juicio, justo y misericordioso. Justo porque es misericordioso y misericordioso porque es justo. Aquí podríamos hacer valer aquello de *simul iustus ac peccator*, a la vez justo y pecador..., justo e injusto..., víctima y verdugo... También podemos ser “últimos”, además, porque, al ponernos al lado de los “últimos” y, sobre todo, al acercarnos al Último por antonomasia, Jesús crucificado y resucitado, al optar por ellos y por Él, también nosotros nos hacemos como ellos y como Él. “Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar” (José Martí).

30. G. Uríbarri, S. J., “Necesidad de un imaginario cristiano del más allá”, *Iglesia Viva*, 206 (2001), 45-82.

31. Que, a veces, no pueden perdonar, cierto. Y, en este caso, nosotros no podemos arrebatárselos su “última palabra”. A lo mejor, solo podemos decirles que el dolor y el sufrimiento podrán acabar con ella. Pero, luego, callar y respetar. En este caso, tendríamos no una “escatología”, sino, si se me permite el neologismo, una “penúltimología”. Ahora bien, los cristianos aspiramos a la escatología por la, a veces, frágil esperanza (nuestra), que se sustenta en la poderosa palabra de perdón del Crucificado y Resucitado (Lc 23,34; Jn 20,23). Esta es la fuerza y la razón de ser de nuestra esperanza.

32. *Spes quaerens intellectum*, es decir, una esperanza que busca entender, que busca plausibilidades, condiciones de posibilidad, etc., de la misma manera en que la

## 7. Condiciones de posibilidad del discurso escatológico

Acabemos nuestras reflexiones presentando someramente cuáles pueden ser las condiciones de posibilidad del discurso escatológico, tal como lo acabamos de esbozar<sup>33</sup>. Podríamos mencionar las siguientes.

1. La escatología es una dimensión irrenunciable del ser humano, en tanto que se halla abierto al futuro, y a un futuro absoluto. De hecho, todas las experiencias de plenitud (*peak experiences*) que uno pueda tener, solo se dan “por vía de paso”, tal como diría san Juan de la Cruz. Son muy similares a la vivencia que tuvieron los discípulos en el Tabor (Mc 9,2-10), o a la de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). Cuando se dieron cuenta de que se habían encontrado con el Maestro, este ya había desaparecido de su vista (Lc 24,31). Esto implica ser conscientes de que “la plenitud no es de este mundo” (*cfr.* Jn 18,36) y de la obligación de cultivar una actitud de “reserva escatológica” (de la que habla J. B. Metz), ante toda utopía que se presente como lo último y definitivo. No es que la utopía sea innecesaria, al contrario, cada vez más estamos necesitados de un inequívoco horizonte utópico. Pero la utopía debe ser sometida a revisión crítica y también debe ser “bautizada”. Si es cierto que podemos hablar de la “historia de la salvación”, también debemos hacerlo de la “salvación de la historia”.
2. El verbo más conjugado en la reflexión escatológica es “esperar”. No sabemos, esperamos. La fortaleza epistemológica del esperar es mucho más débil que la del saber. Charles Péguy hablaba de la humildad de la esperanza. La esperanza es como la “hermana pequeña” de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), porque es la virtud de los pequeños, de los *anawim*, de los últimos. Solo ellos pueden “colarse” por las “rendijas”, por las “grietas” de la realidad y proclamar: “otro mundo es posible”, dando así el mentís más absoluto a lo que podemos considerar como la “dictadura de lo fáctico”. El cultivo de la escatología exige, pues, una notable dosis de teología *apofática*. Recordemos, en este sentido, la drástica y expeditiva respuesta de Pablo a quien pregunta: “¿cómo serán los cuerpos de los resucitados?” (1 Cor 15,36).
3. Esta esperanza debe distinguirse cuidadosamente de la *espera*. Esta es más pasiva; aquella, más activa. La esperanza no aporta conocimientos nuevos que puedan satisfacer nuestra curiosidad sobre los últimos acontecimientos. No es un “reportaje anticipado de los últimos tiempos” (Rahner), que añadiría más conocimientos —como una especie de “carta escondida”— a los que ya tenemos sobre la realidad, ante los cuales no cabe otra actitud que la de esperar, inermes, que efectivamente tengan lugar. Más bien, la esperanza

---

teología es *fides quaerens intellectum*, fe que busca entender, según la definición que de ella da san Anselmo.

33. Para lo que sigue, nos atenemos al artículo de Karl Rahner mencionado en la nota 4.

necesaria para cultivar la escatología es aquella que nos mueve a actuar en la línea de lo esperado. Por ello, es una esperanza activa. Solo puede creer en la resurrección quien vive “resucitadamente” (Col 3,1)<sup>34</sup>. Solo puede “negar” el infierno quien baja a él para rescatar a quienes viven sumidos en él<sup>35</sup>.

4. La esperanza es una *virtud teologal*. A diferencia de las virtudes *cardinales*, las virtudes teologales tienen a Dios como meta final. Por tanto, si la escatología es, como hemos dicho, una “esperanza que busca entender” (*spes quaerens intellectum*), entonces, la escatología no es una “doctrina de dos caminos”, el de salvación y el de condenación, simétricamente considerados, sino la reflexión creyente y esperanzada sobre la salvación que nos viene de Dios, o sobre el Dios que es nuestra salvación. La esperanza es esperanza de cosas buenas. En este sentido, se da una asimetría fundamental entre la salvación y la condenación, pero una asimetría resuelta en favor de la salvación. No podemos “esperar” el infierno. En todo caso, solo lo podemos “temer”. En este sentido, conviene recordar el discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30). Citando a Isaías (61,1-2), solo hace mención a las “palabras de gracia”. Los aspectos más punitivos del obrar divino, “el día del desquite de nuestro Dios”, los deja de lado. De hecho, en el evangelio de Lucas, la acción de Jesús representa un “año de gracia”. En efecto, después de las tentaciones, Satanás desaparece de su vista y no vuelve a actuar hasta que entra en el corazón de Judas, cuando este decide traicionarlo (*cfr.* Lc 4,13 y 22,3).
5. Principio y fin quedan hermanados en la reflexión escatológica. La meta es volver al principio<sup>36</sup>, volver al paraíso —*in paradysum deducant te angeli*: que los ángeles te devuelvan al paraíso, reza la liturgia de difuntos de la Iglesia. De hecho, los relatos de la creación, al principio del Génesis, tienen un claro “sabor futurista”. San Agustín decía que allí no se narra tanto cómo hizo Dios el cielo y la tierra, sino cómo hemos de vivir en la tierra para ir al cielo. Eso sí, no se trata tanto de una “regresión”, cuanto de una vuelta, enriquecidos por la experiencia de la historia, tanto de lo positivo como de lo

---

34. Y, puesto que creemos en la “resurrección de la carne”, “vivir resucitadamente” implica reconciliarse con la propia “carne” y la del prójimo —recordemos que “carne” implica debilidad, contingencia y solidaridad—, y apostar también por la salvación de todos y de todo.

35. Ignacio Ellacuría se preguntaba cómo bajar, históricamente, de la cruz a los crucificados. En esta dirección va lo que afirmamos sobre el “descenso a los infiernos”. De hecho, las simples negaciones “teóricas” de los infiernos del “más allá” no han conseguido otra cosa que trasladarlos al “más acá”.

36. Así entiende el hebreo bíblico la conversión, como un volver (*šub*).

negativo<sup>37</sup>. En este sentido, es aleccionadora la parábola del hijo, o del padre, pródigo: el hijo *menor*, hecho “último”, regresa a casa y es recibido por el padre, que hace gran fiesta por él: “creíamos que había muerto, pero lo hemos recuperado con vida”. Mientras que el hermano *mayor*, siempre *físicamente cerca* del padre, pero *cordialmente tan lejos*, se escandaliza y no entiende nada. Por eso, podemos orar: “*Como era en el principio*, ahora y siempre, y por los siglos de los siglos. ¡Amén!”.



---

37. *¡Oh, feliz culpa, que nos mereció tan gran redentor!* —exclamamos en la vigilia pascual.