

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI  
Enero-Junio 2025  
Número 79

## SUMARIO

### Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

*Presentación*..... 1-3  
**Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.**

**José Ángel García Cuadrado**  
*Domingo Báñez, censor de Santa Teresa*..... 5-28

**Fernando Negro del Cerro**  
*La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto* ..... 29-48

**Francisco José García Pérez**  
*Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)*..... 49-68

**Manuela Águeda García-Garrido**  
*Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII*..... 69-96

**Rafael Massanet Rodríguez**  
*San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón* ..... 97-117

**Rafael Ramis Barceló**  
*Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores* ..... 119-145

**Rosa María Calafat Vila**  
*El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán*..... 147-169

**Jaume Garau Amengual**  
*La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)*..... 171-188

**Anika Lenke Kovács**  
*Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat* ..... 189-211

**Miguel Gabriel Garí Pallicer**  
*Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)*..... 213-237

### Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

*Presentación*..... 239-241  
**Manuel Porcel Moreno, Coord.**

**Manuel Porcel Moreno**  
*La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso*..... 243-286

**Andreas Gonçalves Lind**  
*Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme* ..... 287-314

**Tomás J. Marín Mena**  
*El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea*..... 315-344

[...]

# CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
http://www.revistacarthaginensia.com  
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**INFIERNO, MISERICORDIA Y PERSONA  
APORTACIONES A LA COMPRENSIÓN DE UNA DOCTRINA INCÓMODA  
DESDE LA TEOLOGÍA DE LA PERSONA DE IOANNES ZIZIOULAS**

**HELL, MERCY AND PERSON  
CONTRIBUTIONS TO THE UNDERSTANDING OF AN UNCOMFORTABLE  
DOCTRINE FROM THE THEOLOGY OF THE PERSON OF IOANNES  
ZIZIOULAS**

**LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA**  
Facultad de Teología  
Universidad Loyola Andalucía  
lmsalazar@uloyola.es  
Orcid: 0000-0002-7355-4982

Recibido 10 de mayo de 2024 / Aprobado 21 de octubre de 2024

*Resumen:* La doctrina del infierno, siendo irrenunciable para la fe católica, resulta verdaderamente incómoda, no sólo para la pastoral, sino también para la teología. Su aparente incompatibilidad con la imagen de un Dios misericordioso hace que se silencie o se presente con pudor, casi como una anomalía. Después de una exposición de los elementos básicos de la doctrina, así como de las principales alternativas teológicas (Apokatástasis y ganz Tod) presentaremos nuestra propuesta teniendo en cuenta el concepto de persona presentado por I. D. Zizioulas. Intentaremos mostrar que la posibilidad del infierno no es incompatible con la misericordia de Dios, sino una manifestación límite de esta.

*Palabras clave:* Apocatástasis; Infierno; Misericordia; Persona; Zizioulas.

*Abstract:* The doctrine of hell, being inalienable for the Catholic faith, is truly uncomfortable, not only for pastoral care, but also for theology. Its apparent incompatibility with the image of a merciful God causes it to be silenced or presented with modesty, almost as an anomaly. After a exposition of the basic elements of the doctrine, as well as the main theological alternatives (Apokatástasis and ganz Tod), we will present our proposal taking into account the concept of person presented by I. D. Zizioulas. We will try to show that the possibility of hell is not incompatible with God's mercy, but rather a limit manifestation of it.

*Keywords:* Apocatastasis; Hell; Mercy; Person; Zizioulas.

## Introducción

No cabe duda de que la doctrina sobre el Infierno es una de las más incómodas con las que nos encontramos a la hora de presentar un cristianismo intelectualmente digerible. No solo por el contexto social, sino también por motivos propiamente teológicos. Autores de posiciones encontradas nos hablarán a la vez de “una verdad tan desagradable”<sup>1</sup> o afirman que las objeciones contra la existencia del infierno son “las objeciones contra el dogma católico más difíciles de contestar y más angustiosas para los que íntegramente lo admitimos”<sup>2</sup>. Incluso, más contundentemente, podemos leer: “Todos sabemos hasta qué punto es torturante el problema de la existencia del mal en esta tierra y su compatibilidad con la bondad del creador, pero el pensamiento de que el mal, en su forma de sufrimiento más agudo, se prolongará en el más allá eternamente, parece simplemente intolerable”<sup>3</sup>.

Estas objeciones se agudizan en la medida en que tenemos una mayor sensibilidad para captar la misericordia como “viga maestra que sostiene la Iglesia”<sup>4</sup>. Cuando nos preguntamos ¿Qué es lo que ha salvado Jesucristo con su entrega en la cruz? No cabe otra respuesta que decir “todo”, y ese todo incluye, por supuesto, a toda la humanidad. Es verdad que esta conciencia de salvación universal ha sido tradicionalmente apostillada por la distinción entre redención objetiva y redención subjetiva, pero es precisamente esa distinción la que se ha vuelto incómoda.

Por otro lado, la cuestión del mal y sus consecuencias no es algo que pueda soslayarse con el mero silencio, como nos recuerda recientemente González Faus:

---

<sup>1</sup> J. de la Cruz Martínez Gómez, *¿Qué hay sobre el infierno?* (Madrid: Razón y Fe, 1936), 5.

<sup>2</sup> A. Getino, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Diálogos Teológicos*, 4. Citado por J. A. Aldama, «Recensión», *Gregorianum*, n.º 16: 147. Nótese que no hablamos ya de la cuestión del número de los salvados, sino de la posibilidad misma de la salvación. Para la primera cuestión resulta muy útil la lectura de la exhaustiva monografía publicada en 2017: Kruijen, *Peut-on espérer un salut universel?* (Paris: Parole et Silence, 2017).

<sup>3</sup> S. Vitalini, «La predicazione del mistero dell’ inferno», *Scuola Cattolica*, vol. 99, n.º 3 (1971): 195. La traducción es nuestra.

<sup>4</sup> Francisco, *Misericordiae Vultus - Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia* (11 de abril de 2015), 10.

La historia muestra que, demasiadas veces, el hombre ha descendido, incomprendiblemente hasta más debajo de cero, hasta llegar a la negatividad misma (en términos de física: al ‘cero absoluto’) en sus niveles de humanidad [...] El ‘infierno’ o ‘lo diabólico’ no han entrado en nuestro lenguaje como una metáfora o exageración que desconozca la realidad de lo que se dice. Han entrado porque ‘el misterio de la iniquidad’ (2 Tes 2, 7), es una de las fronteras a las que se asoma el existir humano<sup>5</sup>.

A intentar explorar esa frontera en su consecuencia última dedicaremos las páginas que siguen. Comenzaremos describiendo la presentación tradicional del infierno buscando sus elementos irrenunciables, liberados en lo posible de muchos añadidos populares, más propios de Halloween que de la teología cristiana.

Después de esta primera presentación realizaremos una lectura sumaria y crítica de aquellas propuestas teológicas (antiguas y modernas) que, conscientes de la incomodidad de esta doctrina, han intentado buscarle una alternativa. Lo que hemos llamado: “intentos de escapar del infierno”. En este punto haremos un recorrido por la teoría de la Apocatástasis y de la muerte total o *ganz Tod*<sup>6</sup>. Entre estas propuestas, no todas merecen la misma valoración, sobre todo porque alguna de ellas supone un esfuerzo reconocible por buscar el matiz y el equilibrio en una cuestión difícil.

En un tercer momento, haremos nuestra propia propuesta. Utilizando algunos elementos del concepto de persona mostrado por J. Zizioulas, intentaremos mostrar no solo la compatibilidad entre la existencia del infierno y la misericordia de Dios, sino su profunda coherencia interna. La existencia eterna de los condenados es el caso límite, verdaderamente límite, al que llegamos cuando la misericordia absoluta de Dios se encuentra con la negativa absoluta del ser humano.

---

<sup>5</sup> J. I. González Faus, *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral* (Santander: Sal Terrae, 2021), 14.

<sup>6</sup> Omitimos la teoría de la opción final y la teoría del “infierno vacío” atribuida a Balthasar. Lo hacemos por cuestiones de espacio, pero también porque no abordan primariamente la existencia y el significado del infierno, sino que dedican sus esfuerzos a disminuir la posibilidad de entrar en él.

## 1. La doctrina tradicional del infierno

La *Divina comedia* de Dante es probablemente uno de los libros que más haya influido en nuestro imaginario colectivo sobre el infierno. Las imágenes que nos proporciona el poeta florentino se han convertido en un lugar común. No en vano utilizamos el adjetivo “dantesco” para describir una escena que consideramos horrible o catastrófica. Pero “no basta descifrar la verdad a través de las imágenes; es preciso alguna vez en la vida detenerse a ver la verdad desnuda, sin el ropaje de la poesía”<sup>7</sup>.

Con la intención de evitar descripciones mucho más jugosas y encarnizadas como las que encontramos en algunos textos preconciarios<sup>8</sup>, utilizaremos para esta tarea el manual de Escatología de Cándido Pozo. Este texto nació con la vocación expresa de presentar la doctrina de “los novísimos” siguiendo los usos teológicos derivados del Concilio Vaticano II<sup>9</sup>.

En este manual, lo primero que llama la atención es el modo como se presenta el capítulo correspondiente al infierno: “la retribución del impío”. Este título, aunque pueda ser matizado, remite automáticamente a un Juez que retribuye y que por tanto condena. Más adelante encontramos frases que nos suenan especialmente duras: “En el Nuevo Testamento, la seriedad del anuncio del castigo escatológico no va a ser, en modo alguno, atenuada [respecto al AT]; se insistirá netamente en ella”. En su presentación, nuestro autor considera probado que según el NT la suerte de los “justos y el destino de los impíos en el estadio escatológico son diversos”, que “el destino de los impíos implica la exclusión definitiva de la situación que el Nuevo Testamento denomina, en sentido pleno, ‘vida eterna’” y añade: “el Nuevo

<sup>7</sup> Martínez Gómez, *¿Qué hay sobre el infierno?*, 6.

<sup>8</sup> Para quien quiera adentrarse en ellas puede ser de mucha utilidad el texto ya citado de Martínez Gómez, *¿Qué hay sobre el infierno?*. En él, en clara polémica frente a aquellos que pretendían hablar de la mitigación de las penas y de una misericordia vencedora (en concreto, Getino, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Diálogos Teológicos.*) el autor describe los tormentos del infierno con todo lujo de referencias y detalles.

<sup>9</sup> C. Pozo, *Teología del Más allá* (Madrid: BAC, 2001), XV. El éxito de la empresa ha sido indudable. 18000 ejemplares vendidos en español hasta el año 2001 y dos ediciones posteriores. Traducciones a varias lenguas entre las que destacan las 6 ediciones de la traducción italiana. Por otro lado, el texto, ciertamente lleno de erudición, es considerado por algunos como la expresión máxima de la ortodoxia y de la seguridad doctrinal. No se trata por tanto de una opinión marginal. Tampoco podemos pensar en una propuesta totalmente obsoleta puesto que encontramos reimpressiones hasta el año 2008.

Testamento habla también de un dolor sensible, expresado con la palabra ‘fuego’; ese dolor se concibe también como eterno”<sup>10</sup>.

Unas páginas después, cuando nos muestra los elementos irrenunciables de la doctrina magisterial del infierno, señala los siguientes: la definición de la existencia y eternidad del infierno, la existencia de la pena de daño (el dolor por el bien perdido), y de la pena de sentido (sufrimiento añadido) como eternas y realmente distintas, “es decir, que no se puede reducir la pena de sentido a la mera aflicción psicológica que provendría de la privación de la visión de Dios”<sup>11</sup>.

En el último apartado del capítulo, denominado “ulteriores reflexiones teológicas”, encontramos reafirmada la posición del padre Pozo respecto a la existencia real, no solo hipotética, del infierno, aunque no podamos definir quién está en él. Reafirma la eternidad del infierno y el endurecimiento de los condenados. Así mismo se inclina por afirmar la condición real, y no solo simbólica, del fuego del infierno. Por más que no puede entenderse como un fuego físico, su realidad es considerada como la garantía de la distinción entre la “pena de daño” y la “pena de sentido”, que nuestro autor considera dogmáticamente definida.

Ciertamente expone, como “una doctrina reciente”, la propuesta que entiende “el fuego del infierno” como “el dolor psicológico que el hombre experimenta al percibir la oposición que él, como enemigo de Dios, adquiere con respecto a toda la creación”<sup>12</sup>. El juicio sobre esta posición queda remitido a lo que él llama “los dos modos de concebir el infierno en la teología católica actual”. Estas dos concepciones suponen un modo distinto de entender la realidad del infierno, manteniendo la distinción entre pena de daño y pena de sentido, y a la vez plantean un modo distinto de entender la responsabilidad de Dios en la existencia del infierno. Nos permitimos presentar por extenso estas dos posturas.

La primera es descrita con estas palabras:

Dios ofrece su amistad sobrenatural al hombre que puede rechazarla libremente. El ofrecimiento de su amistad es un don de Dios, sumamente gratuito, que Dios ofrece libremente. De la misma manera que Dios no estaba obligado a ofrecer este don, tampoco lo está a mantener su ofrecimiento eter-

<sup>10</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 423, 432-433, 435, respectivamente.

<sup>11</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 452-453.

<sup>12</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 459.

namente (incluso rechazado una y otra vez). De hecho, Dios ha determinado un límite, después del cual no ofrece ya su amistad: la muerte. Después de la muerte, el hombre que ha rechazado la amistad de Dios en su vida no es admitido ya a ella. Por esta conciencia de no admisión, el hombre experimenta la pena de daño. Pero porque sabe que Dios no le ofrece ya ulteriormente su amistad, entiende la inutilidad de cualquier conato de conversión, de esta conciencia de inutilidad surge el odio y el endurecimiento. Dios castiga además al hombre con un elemento material (el fuego), lo cual se explica más congruentemente si se advierte que el pecado no es solo separación de Dios, sino entrega a las creaturas (*aversio a Deo et conversio ad creaturas*). Congruentemente se explica también que no sólo la pena de daño, sino también esta pena de sentido dure eternamente, ya que el pecado, por la persona que es ofendida en él, aunque no por la perversidad del pecador (que siempre es limitada), tiene un aspecto infinito en su malicia<sup>13</sup>.

Llama poderosamente la atención la idea de que Dios haya puesto un “límite” a su misericordia lo cual, si no se dan ulteriores motivos, parece una decisión discrecional, que podría cambiarse. También resulta duro de leer la idea de que el endurecimiento de los condenados sea una consecuencia de la “inutilidad de cualquier conato de conversión”.

Dicho de otro modo, en esta concepción del infierno la responsabilidad de Dios es doble e insoslayable. Por un lado, lo definitivo del infierno se debe a una decisión (¿discrecional?, ¿arbitraria?) de Dios, que fija la imposibilidad de conversión; por otro lado, la pena de sentido también es impuesta eternamente para defender la dignidad de Dios.

La segunda manera de comprender el infierno es descrita con estas palabras:

La libertad de un espíritu puro es tal que su voluntad en una decisión hecha libremente permanece eternamente fija. El hombre después de la muerte, el alma separada, por una ley psicológica totalmente natural, queda fija en la posición a favor o en contra de Dios que tenía en el momento de la muerte. El endurecimiento es un fenómeno psicológico natural para el hombre que muere en estado de pecado mortal (no una consecuencia del eterno rechazo de Dios). Dios rechaza eternamente al hombre consecuentemente a que el hombre está eternamente cerrado. La pena de sentido es también una con-

---

<sup>13</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 460-461.

secuencia de esta “cerrazón” egoística del hombre cuando se proyecta a sí mismo sobre el universo que lo rodea; por el pecado, el hombre había querido ser el centro del universo, mientras que en su condenación se ve en el universo no sólo como centro, sino aislado y solitario en su terrible egoísmo<sup>14</sup>.

Esta tendencia, que Pozo atribuye a una minoría de teólogos<sup>15</sup>, coloca la responsabilidad del infierno, de su eternidad y del sufrimiento asociado (pena de sentido) en el mismo ser de las cosas: la estructura psicológica de la persona y el modo de ser de la creación. En hipótesis, Dios sólo podría suprimir el infierno, suprimiendo la libertad humana o/y cambiando la misma realidad de la creación, orientada hacia él, en la que un ser humano cerrado a Dios se percibe en un entorno profundamente hostil.

Aunque Pozo no oculta su simpatía por la primera opción, la considera como una cuestión abierta y condiciona el discernimiento entre ambas a la realización de “una investigación seria (no prejuzgada por sentimientos) sobre el concepto de Justicia de Dios en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y especialmente establecer si tal justicia, según la Revelación, es también vindicativa o no”<sup>16</sup>.

Si Cándido Pozo no ocultaba su simpatía por la primera opción no es necesario que ocultemos en este artículo nuestra opción por la segunda, pero antes intentemos presentar los intentos de escapar del infierno que lo hagan compatible con una visión de Dios cuya misericordia es eterna y por ello lejana de cualquier actitud vindicativa.

## 2. Los intentos de escapar del infierno

Después de la descripción anterior, incluso en la posición más benévola, la que rechaza de entrada cualquier ánimo vindicativo en Dios, no podemos menos que reafirmarnos en la incomodidad que nos produce la doctrina del infierno, el cual, como afirma Pep Giménez, “no puede ser objeto de esperanza, sino, en todo caso de temor (y no en el sentido teologal del término

<sup>14</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 461.

<sup>15</sup> Journet, *Le mal*, 210-224; F.X. Remberger, *Zum Problem des Höllenfeuers: Christus for uns*, 75-83; H. Rondet, «Les peines de l'enfer», *Nouv Rev Theol*, n.º 67 (1940): 397-427. Frente a la primera, en la que él sitúa en consenso al afirmar que «es seguida por muchos teólogos» (Pozo, *Teología del Más allá*, 461).

<sup>16</sup> Pozo, *Teología del Más allá*, 462.

temor de Dios)”<sup>17</sup>. El mismo profesor Giménez indica claramente el motivo principal de esta incomodidad. Si existe el infierno se nos hace difícilmente comprensible la misericordia de Dios<sup>18</sup>. Veamos como lo formula:

Ahora bien, *si existe el infierno*, ¿no quedará como mínimo “tocada” o sumamente problematizada, la misericordia de Dios? ¿Qué tiene que ver la existencia del infierno con, por ejemplo, la parábola del hijo o (mejor) del padre pródigo (*Lc 15,11-32*)? Es decir, ¿Qué tiene que ver el infierno con la misericordia de Dios? [...De donde concluye] Parece obvio que todas estas preguntas militarían por una simple eliminación del infierno<sup>19</sup>.

Eliminarlo o, por lo menos, hacerlo más digerible. A esta tarea se han aplicado no pocos creyentes, y entre ellos algunos teólogos. Presuponemos en ellos el buen deseo de hacer brillar la misericordia divina y extraer de ella la afirmación de una salvación “para todos”, uniéndose así a la misma voluntad de Dios “que quiere que todos los hombres se salven” (*1Tim 2,4*). Pasaremos a describirlos sucintamente. A la vez, mostraremos la insuficiencia de estos intentos de “escapar del infierno”, bien porque silencian o bien porque resultan incompatibles con elementos irrenunciables del anuncio de la salvación. Una salvación que es precisamente el objeto de nuestra esperanza.

#### a) La *apocatástasis*

Fundamentalmente la teoría que conocemos por ese nombre supone que el castigo del pecado y las penas a él aparejadas no pueden ser eternas. En su versión más antigua la proposición: “*Kai’óti ouk èstin aìonos Kólasis* /No hay castigo eterno” es atribuida a Orígenes, aunque:

<sup>17</sup> J. Giménez, *Lo último desde los últimos* (Santander: Sal Terrae, 2018), 47.

<sup>18</sup> En la misma línea se manifiesta G. Canobbio, «Destinati alla beatitudine. E il fallimento?», *Credere oggi*, n.º. 234 (2019): 95-110, cuando al plantearse la posibilidad de que la salvación a la que somos llamados por Dios no sea para todos, es decir del fracaso total de la existencia humana afirma: «La questione ha assunto una rilevanza singolare negli ultimi tempi in connessione con la riscoperta della misericordia di Dio, qui *dovrebbe garantire a tutti* un esito beato dell’esistenza» (p. 107) (la itálica es nuestra).

<sup>19</sup> Giménez, *Lo último desde los últimos*, 29. En la misma página y con un tono similar el autor subraya la difícil compatibilidad del infierno con otras dos cualidades divinas, la “justicia” y la “sabiduría”. Por supuesto, el autor matizará más adelante estas afirmaciones que aparecen como pretendidamente provocativas.

Probablemente no fue formulada, tal cual, por Orígenes, pero ella expresa una conclusión que podemos extraer legítimamente de las visiones sobre la escatología que expone en diferentes ocasiones en *De principiis*, según las cuales habrá después de mundos sucesivos una restauración de todas las criaturas espirituales en su beatitud primera. Es por tanto exacto que para Orígenes no habrá castigo eterno<sup>20</sup>.

Propiamente la discusión puede centrarse sobre el significado del adjetivo eterno (*aiónios*), que aparece expresamente en los textos de Mt 18,8; 25, 41. Cabe una interpretación en sentido estricto, pero también una interpretación que entiende que el castigo ocupa la totalidad de este eón en que nos encontramos, es decir que eterno puede designar simplemente la duración del mundo presente (*aion*), pero no la totalidad de los eones en que hipotéticamente puede extenderse la realidad. En la práctica, la apocatástasis transforma el infierno en una especie de purgatorio, donde el carácter medicinal de las penas garantiza la salud definitiva de todos.

Podríamos pensar un ejemplo para entender lo que significaría en la práctica la apocatástasis: Un juego de cartas, donde si no se obtiene la victoria, basta con volver a barajar las cartas. Este nuevo reparto de cartas se puede repetir tantas veces como deseemos hasta que consigamos el resultado deseado. Entonces, cuando todo está en su sitio, la partida se detiene.

No podemos negar que la *Apocatástasis* tiene algunos elementos atractivos de cara a una comprensión más digerible del modo de actuar de Dios. En ella, la misericordia de Dios parece triunfar definitivamente, aunque para ello la paciencia de Dios tenga que esperar varios mundos sucesivos. La misericordia eterna de Dios se manifiesta mucho más eterna que el “fuego eterno”<sup>21</sup> y no cabe duda de que eso hace más atractiva nuestra comprensión de Dios.

Sin embargo, la *Apocatástasis* no deja de generar algunas dificultades teológicas. No me refiero solamente a la dificultad formal de su eventual condena, que podría convertirse en una discusión histórica o hermenéutica, sino la dificultad teológica que supone la dilución de nuestra existencia en una sucesión de eones, más o menos conectados entre sí. La apelación a lo

---

<sup>20</sup> P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris: Beauchesne, 1977), 127. La traducción es nuestra.

<sup>21</sup> Resulta aquí interesante la reflexión sobre el tamaño de los diferentes infinitos realizada por G. Cantor a principio del siglo XX. Aunque esta no tenga un sentido teológico, sino filosófico. Para una primera aproximación puede verse. Castro, «La Fundamentación Filosófica del “transfinito” en G. Cantor y la Cuestión del Infinito».

definitivo de nuestra decisión, que se encuentra en el núcleo de la predicación de Jesús, quedaría reducida a la insignificancia absoluta si este eón es solo uno de tantos. Por otro lado, el *apax* de la Encarnación también quedaría devaluado, puesto que esta tendría que renovarse en cada uno de los mundos sucesivos. Y, por último, la libertad humana también quedaría reducida prácticamente a la nada, desde el punto y hora en que nuestra respuesta a Dios sería sucesivamente anulada en el eón siguiente.

Siguiendo nuevamente con el modelo de los juegos de azar, la salvación se convierte para quien acepte la apocatástasis en este tipo de juegos de doble o nada en la que uno de los jugadores posee un capital ilimitado. Este jugador ganará siempre, puesto que tarde o temprano, por muchas veces que el juego se multiplique, sólo se detendrá cuando el resultado le sea favorable. Pero esa situación ¿no vaciaría de sentido el juego mismo? El diálogo entre Dios y su criatura queda reducido a un monólogo de Dios, la partida de cartas acaba convertida en el juego del solitario, que aguarda paciente hasta completar su estructura. Queriendo salvar al ser humano lo hemos convertido, ¡para su bien!, en una pieza, en un juguete en las manos de Dios, no en un interlocutor libre, capaz de responder al amor que Dios le ofrece. Su respuesta, sea la que sea, es irrelevante porque el resultado ya está fijado.

b) El infierno como autocondenación.

En la literatura de habla hispana podemos encontrar esta posición claramente expresada en J. L. Ruiz de la Peña. En su Escatología, particularmente en la presentación del tema bíblico sobre la “revelación de la muerte eterna”, después de poner en duda el fundamento bíblico de la distinción entre pena de daño y pena de sentido<sup>22</sup>, se pregunta expresamente “¿cómo hacer compatible esta doctrina de la muerte eterna con aquellos otros lugares de la Escritura que enseñan la bondad de Dios y la naturaleza exclusivamente salvífica de la misión de Cristo?” y responde contundentemente:

---

<sup>22</sup> “Resumiendo, la doctrina de la muerte eterna aparece en el Nuevo Testamento a través de una doble serie de lugares: en unos se la describe bajo el aspecto de exclusión de la vida con Dios; en otros se prefiere existir en el aspecto doloroso que tal exclusión entraña; ambas series *no remiten a elementos distintos y complementarios de la perdición, sino al mismo y único estado de muerte eterna, considerado siempre globalmente*” (J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: BAC, 1996) 231. Las itálicas son nuestras.

Los textos de *Jn* 3,17-19 y 12,47s advierten que el juicio condenatorio procede del condenado mismo, en cuanto que no cree o no acoge la palabra de salvación. De suerte que no es preciso que Cristo condene a nadie, el hombre se basta por sí solo para perderse cuando se sustrae voluntariamente a la oferta de salvación. De forma semejante, los réprobos de *Mt* 25,32ss lo son no porque el Señor los sitúe en tal estado, sino porque se han labrado su propio destino de condenación cerrándose a las obras del amor fraterno<sup>23</sup>.

Insiste en esta misma cuestión en las reflexiones teológicas, donde afirma que “el punto de partida para una concepción teológica de la muerte eterna ha de ser su no procedencia de la voluntad de Dios. Desde ahí habrá de verificarse la posibilidad de comprender el infierno como la sanción inmanente de la culpa”. E insiste: “la fe cristiana cree en la libertad y responsabilidad del hombre porque cree en su condición de persona. Cree por ende en la posibilidad del mal uso de la libertad, lo que llamamos culpa o pecado”. Y a la pregunta de si esta libertad puede llegar hasta “un no irrevocable a Dios. La doctrina de la muerte eterna responde afirmativamente: el no a Dios es posible; la libertad humana es capaz de ese no”. Aceptada así la posibilidad de la muerte eterna, insiste en que “*la muerte eterna es la sanción inmanente de la culpa*”<sup>24</sup>.

Siguiendo este razonamiento, podríamos decir que el castigo del pecado no debería entenderse como un “si no estudias, suspendes”, donde podemos pensar en un maestro benevolente que concediese al final un aprobado general, sino con el más rotundo: “si no estudias, no aprenderás”. Aquí el castigo aparece como una consecuencia intrínseca del pecado que no depende de la voluntad de un agente externo para ejecutarse. No es necesario que Dios castigue el pecado para que dicho castigo exista. El infierno, si existe, no puede ser otra cosa que una creación del ser humano. Nunca puede pensarse como una creación de Dios. Para Ruiz de la Peña, y podemos aceptar en este punto su exposición, este modo de entender la muerte eterna hace “justicia

<sup>23</sup> Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 231.

<sup>24</sup> Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 235-237, 240 respectivamente. Cita en este punto a Rahner, «Culpa, responsabilidad, castigo en la visión de la teología católica», en *Escritos de Teología* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002), 252. La cursiva es de Ruiz de la Peña.

a las enseñanzas de la revelación y se alcanza, a la vez, una mayor credibilidad en la presentación de la doctrina<sup>25</sup>.

Pero es precisamente ese automatismo, que aproxima el infierno peligrosamente a la idea de un *karma* automatizado, lo que constituye su punto más débil. Desde la perspectiva de la teología de la creación, si toda la realidad es creación y solo Dios es creador, ¿cómo podemos alegremente excluir el infierno de esa condición de creación? Sea lo que sea el infierno (incluso entendido como situación), si no es Dios, es criatura. Afirmar la creación *ex nihilo*, es atribuir la existencia de toda la realidad a la voluntad salvífica de Dios (volitiva o permisiva). ¿Cómo excluir de esa voluntad una porción de esa misma realidad? Esto no significa volver a un infierno visto como “retribución vindicativa” de Dios, algo que nos horroriza a nosotros tanto como a Ruiz de la Peña, sino de aceptar que no existe ningún rincón de la realidad fuera de Dios que no sea creación, y si es creación es sostenida por Dios. No hay por tanto ninguna situación que podamos considerar totalmente ajena, en la que Dios quede eximido de toda responsabilidad<sup>26</sup>.

### c) La muerte total o *ganz Tod*

Esta hipótesis parte precisamente del convencimiento de que toda la realidad es sostenida por la voluntad salvífica de Dios. Si aceptamos este punto de partida, hemos de aceptar que si Dios dejase de sostener algún aspecto de la realidad, esta dejaría de existir. Aplicado al ser humano puede formularse de la siguiente manera: la muerte del individuo es, en cierto modo, la destrucción total de éste y la resurrección debe comprenderse como la participación de este individuo en la resurrección de Cristo. Por tanto, la resurrección solo afectaría a aquellos cuya vida está de alguna manera vinculada a Jesucristo<sup>27</sup>. En consecuencia, si alguien no tuviese

<sup>25</sup> Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 235. Podemos subrayar que raramente Ruiz de la Peña utiliza en término “castigo” o “retribución” para referirse a la “muerte eterna”.

<sup>26</sup> Utilizando las mismas palabras de Ruiz de la Peña: “Al hablar del *mundo* como creación de Dios, estamos entendiendo por ese término *todo* lo que existe fuera de Dios” (J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Madrid: BAC, 1988), 119). Las itálicas son del propio autor.

<sup>27</sup> El mismo Ruiz de la Peña, al hablar de la resurrección distingue dos aspectos. Uno que entiende la resurrección en su dimensión antropológica (como fruto de la seriedad del proyecto creador de Dios) y otro que entiende la resurrección en su dimensión cristológica (como participación en la vida de Cristo). En el fondo, la teoría de la *ganz Tod* supone la negación del primero de los aspectos. Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*. 166-171.

ninguna vinculación con Cristo, desaparecería totalmente. Sería algo así como si no hubiera existido<sup>28</sup>.

Desde el punto de vista de esta teoría, sería más llevadero para el cristiano pensar en una no-existencia, que en una existencia sufriente. Sin embargo, además del escaso respaldo exegético de esta teoría<sup>29</sup> y su difícil encaje en la tradición teológica<sup>30</sup>, donde la idea de una resurrección universal es tradicionalmente aceptada, este planteamiento encuentra un escollo significativo en la concepción del ser humano como persona, considerado en todas sus dimensiones: dignidad, identidad, libertad y relación<sup>31</sup>.

Vistas las limitaciones de la propuesta radical, podemos buscar otras presentaciones más matizadas. Una de ellas es expuesta como hipótesis por Torres Queiruga. Él piensa en la condenación “de lo malo que hay en cada uno”<sup>32</sup>. El matiz es interesante: no hablamos de la destrucción de todo el hombre, sino de lo malo que hay en el hombre. Damos por supuesto que en todo ser humano hay algo recuperable.

La dificultad surge ahora de la consideración unitaria de persona. Mientras en moral intentamos huir de la fragmentación de nuestras acciones para reconocer el valor de la “opción fundamental” como configuradora de la totalidad de la persona, aquí fraccionamos la persona en “lo que es”. La salvación, o la condenación en su caso, afecta a quienes somos, y eso es difícilmente fraccionable. No basta salvar algo de la persona, sino a la persona misma.

Una propuesta todavía más matizada de esta tesis de la aniquilación la encontramos en un artículo Sandro Vitalini del año 1971 titulado «La predicazione del mistero dell’inferno», y que ya hemos citado al hablar de la

---

<sup>28</sup> Una presentación de esta posición la podemos encontrar en Tornos, *Escatología* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1989), 226-234. En su presentación la denomina significativamente: revisión de la doctrina de la resurrección.

<sup>29</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 245. nota 73.

<sup>30</sup> No se conocen antecedentes anteriores al s. XX, en la literatura teológica española; tan solo Tornos parece pronunciarse a favor de esta idea, aunque con matices. Varias referencias bibliográficas podemos encontrarlas en Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 245, nota 72.

<sup>31</sup> Nuestro punto de vista sobre las diferentes dimensiones del concepto persona puede encontrarse en Salazar García, *Personas por amor* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2009).

<sup>32</sup> A. Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (Santander: Sal Terrae, 1995), 82-106. El autor la propone como su propia hipótesis a partir de una relectura de dos hipótesis anteriores el Infierno como autocondenación y el infierno como muerte total.

incomodidad que provoca la predicación de esta doctrina. Una incomodidad que permanece incluso después de la revitalización de la escatología a la que se asistió en el s. XX. Vitalini, partiendo de los datos de la palabra de Dios, esboza su interesante propuesta, que describimos sumariamente para evitar en lo posible lo farragoso de un encadenamiento de citas literales<sup>33</sup>.

Propone una definición del infierno como la “muerte eterna de la persona humana”, lo que obliga a preguntarse ¿qué sea la persona humana? para comprender en qué puede consistir el infierno. En su definición de persona, sin despreciar la definición de Boecio, a la que califica de profunda, prefiere moverse en “un plano conceptual dinámico, más acorde al pensamiento moderno [en él] podemos decir que la persona es aquello que hace”. Como consecuencia la persona se va desarrollando por medio de una progresiva apertura y de un consiguiente enriquecimiento de todas sus facultades. La persona crece en la medida en que se va dando en servicio a los demás, “en una palabra: la persona humana se realiza en tanto que ama”.

Sin embargo, este desarrollo relacional oblativo no es la única posibilidad, ya que el individuo puede encerrarse en una pretendida autosuficiencia, que nosotros podemos denominar “narcisismo”, el cual, siendo normal para el niño, se convierte en anómalo en el adulto. Esta autodeformación, que comienza en el momento en el cual el hombre se coloca a sí mismo como el fin de su actuar, cerrándose en su egoísmo: es el pecado. No amar es así un auténtico suicidio de la persona, la cual: creada para ser don, se sofoca libremente en el siempre más angosto mundo de su yo. El infierno sería la consecuencia de este proceso. No debe entenderse como un castigo que Dios decidiría infringir a quien le ha ofendido, lo cual es impropio de un Dios que es amor: en realidad es el hombre quien se castiga, quien se condena.

El lector avisado habrá descubierto que nos hallamos muy cerca de la idea de autocondenación. Quedaría todavía mostrar ¿en qué consiste esta pena con la que el hombre se condena a sí mismo? Vitalini se centra para describirlo en lo que denomina (daño) que es la privación de la visión beatífica. El infierno, afirma, “realiza una trágica paradoja: El ser creado, querido del Ser increado para que viva en comunión con Él, se opone al Ser, se ‘aleja’ del ser, ‘se precipita’ hacia la nada”<sup>34</sup>.

El autor es muy consciente de la proximidad de su teoría con la de la aniquilación (*annientamento*), e igualmente es consciente de que “la tradición teológica ha rechazado constantemente” esta tesis, sin embargo, no cree que

<sup>33</sup> Para lo que sigue Cfr. Vitalini, «La predicazione del mistero dell’ inferno», 202-203.

<sup>34</sup> Vitalini, «La predicazione del mistero dell’ inferno», 204.

los argumentos de este rechazo sean concluyentes porque, en cierto modo son contradictorios. La teoría de la aniquilación, sigue diciendo Vitalini, se rechaza por dos razones fundamentales, “una pastoral y otra filosófica”, pero ambas se contradicen entre sí.

La razón pastoral “afirma que sería demasiado cómodo para los pecadores darse a todo exceso, sabiendo que después de su muerte no seguirían ningún tormento” y cita como defensor de este argumento a san Justino. El argumento filosófico “se inspira en el hecho de que si Dios ha querido a una criatura no se ve por qué no deba quererla más, y subraya así que la pena de aniquilación sería excesiva [...] según el principio del ‘*melius est esse quam non esse*’ la conservación en el ser del condenado sería un signo de *aquella* misericordia que ‘*aliqua- liter alleviat, dum punit citra condignum*’”<sup>35</sup>.

El autor considera oportuno puntualizar estos argumentos opuestos, pero recuerda que su propuesta no es lo mismo que el aniquilamiento, y que no sostiene que se deba hablar del “Infierno de aniquilamiento (*annietamento*). Este término hace pensar en una intervención positiva de Dios que deja caer en la nada a la criatura, infligiéndole el castigo supremo por su pecado” (205) Parece necesario, por tanto, acuñar un nuevo término, “*nientizzazione*”, para lo cual se inspira en el término francés “*neantisation*” y que podríamos traducir por el español anonadamiento, siempre y cuando precisemos su sentido, muy alejado de la *kénosis* cristológica<sup>36</sup>. Lo que se pretende con este término es “subrayar la iniciativa del ser humano en su propia condena y al mismo tiempo proponer la perspectiva de vacío que este implica”. Así, “Aniquilamiento” (*annietamento*) haría referencia a una supuesta acción aniquiladora de Dios, posible en términos de *potentia absoluta*, pero incompatible con la Tradición que “constantemente afirma la *potentia ordinata* del Creador. Por el contrario, anonadamiento (*nientizzazione*) “pone en evidencia la acción libre de la criatura que se cierra al Ser, al Dios amor; no es Dios que toma frente a ella la iniciativa de la condena, sino que es ella misma la que se autocondena”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Vitalini, «La predicazione del mistero dell’inferno», 204.

<sup>36</sup> O quizá no tan alejado, si lo releemos a la luz de la teología del sábado santo de Balthasar. Cf. Balthasar, «El misterio Pascual», en *Mysterium Salutis III: El acontecimiento Cristo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992), 667-814, particularmente las 755-760. Para una relectura crítica de la propuesta de Balthasar puede leerse con fruto: Kruijen, *Peut-on espérer un salut universel?*, 121-130.

<sup>37</sup> Vitalini, «La predicazione del mistero dell’inferno», 206.

Añade todavía el autor una precisión: “La criatura ni se vacía ni puede vaciarse: ella no coincidirá jamás con la nada, sino con el propio yo que eternamente precipite en la deriva de su propia autosuficiencia, desconectado y de hecho opuesto a la fuente del Ser que es el Dios-Amor, situado por tanto en la percepción de una “extenuación hipostática” que sobre la tierra no nos es dado imaginar más que parcialmente, precisamente allí donde el “yo” tiende a recluirse totalmente sobre sí mismo, sofocando la tendencia oblativa de toda la personalidad”<sup>38</sup>.

Lo matizado de la propuesta hace que sea difícil su refutación, la nada aparece como el horizonte hacia el que se dirige quien se cierra al amor, pero en ese alejarse sigue existiendo, en una existencia absurda pero real y definitiva, aunque no sea estable. Parece atractivo pensar la vida eterna como un permanente crecimiento hacia la plenitud<sup>39</sup> y en una concepción especular, pensar la muerte eterna en un permanente decrecimiento (*nientizzazione*) hacia la nada.

Con todo, lo menos elaborado de la posición de Vitalini parece ser su concepto de persona y a ello queremos contribuir con nuestra aportación a partir del pensamiento de Zizioulas

### **3. El infierno como última oferta de misericordia desde el concepto de persona propuesto por Ioannes Zizioulas<sup>40</sup>**

Presentamos a continuación nuestra hipótesis como un enriquecimiento de la propuesta de Vitalini precisamente en aquello en lo que muestra su debilidad, en el concepto “persona”. Para ello presentaremos con breves rasgos el concepto presentado por Zizioulas, para después articularlo en una visión de la muerte eterna que no contradice, sino que es una consecuencia límite de la misericordia divina.

<sup>38</sup> Vitalini, «La predicazione del mistero dell’ inferno», 206.

<sup>39</sup> Es conocida la idea presentada por Ruiz de la Peña del carácter dinámico de la vida eterna: “en la vida eterna cada instante será un instante de plenitud, y cada plenitud será ‘un nuevo comienzo’” (*La pascua de la creación*, 216).

<sup>40</sup> Ioannes Zizioulas fue metropolitano de Pérgamo y Adramitio, de la Iglesia Ortodoxa de Constantinopla hasta su muerte el 2 de febrero del año 2023. Es un teólogo ortodoxo con cierto eco en el mundo teológico occidental, no sólo por su formación académica en Harvard y porque publicó buena parte de su obra en inglés, sino también por su participación en diversos grupos ecuménicos y de diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa.

## a) El concepto de persona propuesto por I. Zizioulas

En su artículo “Personeidad y ser”<sup>41</sup> desarrolla algunos elementos del concepto persona, partiendo de que este está indisolublemente unido a la teología. Más allá de los intentos fallidos, presentes en el pensamiento griego y romano antiguo, la identificación de la persona con el ser del hombre necesitaba de:

dos premisas básicas: un cambio radical en la cosmología que liberara al mundo y al hombre de la necesidad ontológica, y una visión ontológica del hombre que uniese la persona con el *ser* del hombre [...]. Sólo el cristianismo con su perspectiva bíblica podía satisfacer la primera premisa. La segunda sólo podía ser alcanzada por el pensamiento griego con su interés en la ontología. Los Padres griegos fueron precisamente aquellos capaces de unir los dos<sup>42</sup>.

La fe en la creación, que afirma que el mundo no es ontológicamente necesario sino fruto de la decisión libre de Dios, unida a la fe trinitaria en la que el ser de Dios es identificado con la persona, son las dos “fermentaciones” en el campo de la teología patristica que hicieron posible la primacía de la persona sobre la esencia<sup>43</sup>.

Esto tiene consecuencias para nuestra concepción del ser humano como persona, puesto que la primacía de lo personal sobre la esencia supone la primacía de la decisión libre sobre la misma existencia. Por tanto, “el reto definitivo a la libertad de la persona es la “necesidad” de la existencia”<sup>44</sup>. Si bien, “el sentido moral de la libertad [...] queda satisfecho con el libre arbitrio [...] esta “libertad” está ya atada por la “necesidad” de estas posibilidades, y para el hombre la definitiva y más coartadora de estas “necesidades”

---

<sup>41</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», en *El ser eclesial* (Salamanca: Sígueme, 2003), 41-78. La edición original en inglés fue publicada en Nueva York en 1985 por el S. Vladimir's Seminary Press. En 2002 iba ya por su cuarta edición. Citaremos por la edición española.

<sup>42</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 49.

<sup>43</sup> Cfr. Zizioulas, «Personeidad y ser», 53-55. Hay que señalar que Zizioulas no atribuye la unidad trinitaria a la existencia de una “esencia divina” participada por las tres personas, sino a la persona del Padre, que “libremente” engendra al Hijo y espira al Espíritu Santo. Cfr. *Ibid.*

<sup>44</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 56.

es la existencia misma: ¿Cómo puede ser considerado absolutamente libre un hombre que no puede hacer otra cosa que aceptar su existencia?”<sup>45</sup>.

“La trascendencia de la ‘necesidad’ de la existencia, la posibilidad de afirmar su existencia no como el reconocimiento de algo dado, de una ‘realidad’, sino como el producto de su libre consentimiento y autoafirmación. Esto y solo esto es lo que el hombre busca al ser una persona. Pero en el caso del hombre esta búsqueda entra en conflicto con su creatureidad”<sup>46</sup>. Las palabras del personaje de Dostoievski, Kirilov, en *El proceso*, que afirma que “cualquier hombre que desee adquirir la libertad total debe ser lo suficientemente valiente para acabar con su vida [...] suenan como una alarma: si el único modo que el hombre tiene de ejercer la libertad ontológica absoluta es el suicidio, entonces la libertad conduce al nihilismo; la persona aparece como negación de la ontología. Esta alarma existencial, el miedo al nihilismo, es tan seria que en el fondo debe ser considerada como la responsable de la relativización del concepto persona”<sup>47</sup>.

Según Zizioulas, “El hombre no puede ejercer su libertad ontológica de modo absoluto porque está atado por su creatureidad, por la ‘necesidad’ de su existencia, mientras que Dios, por ser “increado” no experimenta esta limitación. [Sin embargo] el fundamento de la libertad ontológica de Dios no radica en su naturaleza, sino en su existencia personal”<sup>48</sup>.

Y continúa diciendo que “la manera en que Dios ejerce su libertad ontológica, eso precisamente que le hace ontológicamente libre, es la forma en la que trasciende y anula la necesidad ontológica de la sustancia siendo Dios como *Padre*, es decir, Aquel que ‘engendra’ al Hijo y ‘expira’ al Espíritu. Este carácter extático de Dios, el hecho de que su ser es idéntico con un acto de comunión asegura la trascendencia de la necesidad ontológica [...]. Esta comunión es un producto de la libertad como resultado no de la sustancia de Dios, sino de una persona, el Padre [...], que es Trinidad no porque la *naturaleza* divina sea extática, sino porque el Padre como *persona* libremente desea esta comunión. Así es evidente que el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*”<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 56. En la actualidad se encuentra abierta en la teología alemana una discusión sobre el carácter absoluto, en sentido nominalista, de la libertad o su vinculación con la verdad en el ser humano. Cf. E. J. Justo Domínguez, «El Concepto de libertad en el debate teológico actual», *Carthaginiensia*, vol. 40, n.º. 77 (2024): 177-197.

<sup>46</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 56.

<sup>47</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 56-57.

<sup>48</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 58.

<sup>49</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 58-59.

Por tanto, la condición personal, es decir, “la personeidad presenta el siguiente dilema a la existencia humana: o libertad como amor, o libertad como negación. La elección de la última constituye una expresión de personeidad [...] pero es sin embargo una negación de su contenido ontológico”<sup>50</sup>. Nótese que no estamos muy lejos de la conclusión a la que Vitalini había llegado por otros senderos. Si Dios es amor personal, o mejor Dios es ‘dándose’, ‘amando’ personalmente, el modo en que la persona se plenifica no puede ser otro que el amor. La entrega personal plenifica al ser humano como persona, el egoísmo lo introduce en una contradicción que en cierto modo lo despersionaliza.

Si la libertad es uno de los elementos de la condición personal, la identidad única es otro. En palabras de Zizioulas: “la persona no quiere simplemente ser, existir ‘eternamente’ [...] Quiere algo más: existir como una entidad *concreta, única e irrepitable*. La persona no puede ser comprendida simplemente como el ‘éxtasis’ de la sustancia; también debe ser vista necesariamente como una hipóstasis de la sustancia, como una identidad concreta y única”<sup>51</sup>.

Este segundo elemento de la personeidad, el deseo de afirmarse a sí mismo, al igual que la libertad, resulta problemática cuando se aplica al ser humano, puesto que puede conducir “a la negación de los otros, al egocentrismo [...], como en el caso de la libertad, parece indispensable que haya una relativización si ha de evitarse el caos”<sup>52</sup>.

Por otro lado, “la incapacidad que tiene el hombre para asegurar su identidad absoluta culmina en la muerte. La muerte se convierte en algo trágico e inaceptable sólo cuando el hombre es contemplado como una persona y, sobre todo, como una hipóstasis y una identidad única [...]. El intento de la filosofía griega clásica -y también, bajo su influencia, de las diversas formas de cristianismo- de situar la supervivencia del hombre sobre una base natural o ‘sustancial’, como la inmortalidad del alma, no conduce a la supervivencia de la persona”<sup>53</sup>, no sería la supervivencia de alguien, sino de algo.

En esto también es ilustrativa la comparación entre la condición personal de Dios y la del ser humano, puesto que según nuestro autor “La supervivencia de una identidad personal es posible para Dios no en virtud de su sustancia, sino de su existencia trinitaria. [...] La vida de Dios es eterna porque es

<sup>50</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 59.

<sup>51</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 60.

<sup>52</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 60-61.

<sup>53</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 62.

personal, es decir, porque se realiza como expresión de una comunión libre, como amor. La vida y el amor son identificados en la persona: la persona no muere simplemente porque es amada y ama; fuera de la comunión de amor, la persona, pierde su unicidad y se convierte en un ser como los otros seres. Una ‘cosa’ sin un ‘nombre’ y una ‘identidad’ absoluta, sin un rostro. La muerte para la persona significa dejar de amar y ser amada, dejar de ser única e irreplicable, mientras que la vida para la persona significa la supervivencia de la unicidad de su hipóstasis, que el amor afirma y sostiene”<sup>54</sup>.

Por último, Zizioulas nos ofrece el camino desde la existencia biológica, creatural, a la existencia eclesial, plenamente personal, como un proceso de “salvación” que “se identifica con la realización de la personeidad en el hombre”<sup>55</sup>. Este proceso encuentra cauce en una eclesiología a la vez eucarística y escatológica. ¿Pero qué ocurriría si este proceso se frustra definitivamente por la propia oposición de ser humano? A eso dedicaremos nuestro último apartado.

#### b) El infierno como misericordia

Pero antes, resumamos lo visto hasta ahora. Ser persona (hipóstasis) supone la prioridad de la libertad sobre existencia y la prioridad de la identidad personal sobre la esencia. Esta condición personal se realiza en Dios, que ejerce su libertad como amor y experimenta la identidad como comunión. En el ser humano, sin embargo, estos dos rasgos son ambiguos, puesto que podría participar del ser de Dios, viviendo libremente en amor y comunión, pero también puede ejercer su libertad como negación y su identidad como aislamiento narcisista.

En una supuesta persona absoluta, lo segundo sería la destrucción total, porque supone la negación y la soledad. Sin embargo, la condición de creatura impone un límite a esa autodestrucción, puesto que no puede impedir que Dios, en su misericordia, siga amando a este ser humano y que ese amor, lo mantenga en la existencia. Una existencia aislada, impermeable al amor que lo sostiene y que mutila por propia voluntad sus dimensiones más personales.

A este modo de existencia, cuando se consolida como definitivo es lo que podemos llamar muerte eterna. El infierno así entendido es la consecuencia intrínseca del pecado y a la vez, por paradójico que parezca, la consecuencia

<sup>54</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 62-63.

<sup>55</sup> Zizioulas, «Personeidad y ser», 63.

de la misericordia de Dios que mantiene la existencia de la creatura incluso con un deterioro eterno (¿y progresivo?) de la condición personal del sujeto.

Podemos todavía aportar alguna referencia que confirme que nuestra posición no está alejada de una tradición muy presente en la historia de la teología. De las dos dimensiones referidas (libertad e identidad), una de ellas ha sido tratada en la tradición católica mediante la distinción entre “libre albedrío” y “libertad”. Esta distinción ha tenido cierta importancia contra la afirmación del *servo arbitrio*, frecuente en la tradición protestante. En esta última se niega la existencia del libre albedrío en el pecador a partir de la afirmación bíblica del que el pecado nos hace esclavos. Frente a esto, la tradición católica ha sostenido siempre que el pecador mantiene su capacidad de decisión, aunque fuese fuertemente deteriorada. Lo leemos en la exposición de H. Küng:

Con esta terminología [la distinción entre capacidad de elección y libertad] pueden proponerse los siguientes enunciados teológicos: En Dios, poder de elección y libertad se identifican, en cuanto Dios elige necesariamente el bien. En el hombre de este mundo, el poder de elección supone la capacidad de elegir entre el bien y el mal (y aquí se sitúa el problema filosófico y teológico del determinismo). El poder de elección es empleado bien (con la gracia) o mal (contra la gracia). Si se emplea bien, el poder de elección es “libre” (I *Cor* 7,22; II *Cor* 3,17); si se emplea mal, es “siervo” (*Jn* 8,34; *Rom* 6,6-17). En consecuencia, el poder de elegir permanece también en el pecador, en el hombre, que continúa existiendo por la gracia de Jesucristo; este poder existe realmente, aunque debilitado<sup>56</sup>.

Si la elección por el mal no hace desaparecer el libre albedrío, aunque lo debilita, análogamente podemos pensar que la elección por una autorreferencialidad narcisista no anula nuestra existencia, aunque la debilite. Esa existencia sigue siendo un acto de amor, aunque no se perciba como tal por el interesado. Muy próximo a lo que en la propuesta de Vitalini denominábamos “anonadamiento” (nientizzazione), ahora la suerte de los condenados nos aparece como un proceso de despersonificación. Si el amor de Dios nos

---

<sup>56</sup> H. Küng, *La justificación* (Barcelona: Estela, 1967), 183. El autor dedica las páginas anteriores a fundamentar esta distinción desde el NT hasta el presente pasando por S. Agustín.

configura como personas<sup>57</sup>, acoger ese amor nos plenifica como personas viviendo la libertad como amor y la identidad como comunión. La condena es la dinámica implícita en el rechazo de ese amor que nos mantiene en la existencia, experimentada ahora como aislamiento y soledad.

## Conclusión

Hemos comprobado, siguiendo la presentación de Cándido Pozo, que la doctrina del infierno, incluso liberada de sus aditamentos míticos, resulta difícilmente compatible con la percepción de un Dios infinitamente misericordioso. No se trata solo de una dificultad cultural, sino incluso de una dificultad auténticamente teológica.

Esta dificultad ha provocado distintos intentos de repensar el infierno. Unos buscan su desaparición, transformándolo en una especie de purgatorio al concederle un carácter temporal, otros intentan evitar a Dios la responsabilidad del infierno, desde el concepto de autocondena, o más radicalmente de autoaniquilación. Hemos mostrado que la mayoría de estos intentos provocan más problemas de los que resuelven. Por un lado, la teología de la creación, que responsabiliza a Dios de todo lo existente y, por otro, el respeto al concepto persona, que incluye la libertad como capacidad de disponer de sí mismo y que es imprescindible para la Antropología Teológica, dificultan la aceptación de estas propuestas.

Sin embargo, no todas las alternativas a la doctrina tradicional del infierno merecen el mismo juicio negativo. Por el contrario, alguna de ellas reclama una atenta y matizada lectura. En concreto la propuesta de Sandro Vitalini, del “infierno como muerte de la persona” nos parece digna de consideración, aunque necesite una ulterior clarificación en el concepto de “persona” que maneja.

En nuestro artículo realizamos esta clarificación del concepto persona a partir de algunos elementos propuestos por Ioannis Zizioulas. De él obtenemos una distinción entre la condición creatural del ser humano y su condición personal teniendo en cuenta el distinto valor de la libertad en estos dos niveles. Desde esta perspectiva el infierno es considerado como la confluencia del amor misericordioso de Dios, y el rechazo definitivo del mismo por parte del ser humano.

---

<sup>57</sup> Para una explicación de esta afirmación puede verse Salazar García, *Personas por amor*.

## Referencias bibliográficas

Aldama, J. A. “Recensión de L. G. Alonso Getino, O.P., *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Diálogos Teológicos* (Madrid-Valencia: Editorial F.E.D.A., 1934)”. *Gregorianum*, n.º. 16: 147.

Balthasar, H. U. von. “El misterio Pascual”. En *Mysterium Salutis III: El acontecimiento Cristo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992.

Cabada Castro, M. “La Fundamentación Filosófica del “transfinito” en G. Cantor y la Cuestión del Infinito”. *Pensamiento*, vol. 65, n.º. 246 (2009): 669-711.

Francisco. *Misericordiae Vultus - Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia* (11 de abril de 2015). [https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html).

Getino, A. *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Diálogos Teológicos*. Madrid-Valencia: F.E.D.A, 1934.

Giménez, J. *Lo último desde los últimos: esbozo de esperanza y escatología cristianas*. Santander: Sal Terrae, 2018.

González Faus, J. I. *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral*. Santander: Sal Terrae, 2021.

Justo Domínguez, E. J. “El Concepto de libertad en el debate teológico actual”. *Carthaginensia*, vol. 40, n.º. 77 (2024): 177-197.

Kruijen, C. J. *Peut-on espérer un salut universel? Étude critique d'une opinion théologique contemporaine concernant la damnation*. Paris: Parole et Silence, 2017.

Küng, H. *La justificación Según Karl Barth y una interpretación católica*. Barcelona: Estela, 1967.

Martínez Gómez, J. de la Cruz. *¿Qué hay sobre el infierno? Con ocasión de una controversia con el R.P. Getino, O.P. Exposición histórico-dogmática del dogma católico*. Madrid: Razón y Fe, 1936.

Nautin, P. *Origène. Sa vie et son œuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.

Pozo, C. *Teología del Más allá*. Madrid: BAC, 2001.

Rahner, K. “Culpa, responsabilidad, castigo en la visión de la teología católica”. En *Escritos de Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

Ruiz de la Peña, J. L. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC, 1996 (Este texto correspondería a la sexta edición de su escatología, cuyas primeras 5 ediciones habían sido publicadas por *Sal Terrae* bajo el título *La otra dimensión*).

Ruiz de la Peña, J. L. *Teología de la creación*. Madrid: BAC, 1988.

Salazar García, L. M. *Personas por amor: la gracia como constitutivo formal del concepto “persona”: un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2009.

Tornos, A. *Escatología*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1989.

Torres Queiruga, A. *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* Santander: Sal Terrae, 1995.

Vitalini, S. “La predicazione del mistero dell’inferno”. *Scuola Cattolica*, vol. 99, nº. 3 (1971): 194-209.

Zizioulas, J., “Personeidad y ser”. En *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003.

## RESEÑAS

**Aizpurúa, Fidel**, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniánas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

# SUMARIO

[...]

<b>Jaime Flaquer García</b> <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i> .....	345-371
<b>Artur Ilharco Galvão</b> <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i> .....	373-392
<b>Luis María Salazar García</b> <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i> .....	393-416
<b>Ianire Angulo Ordorika</b> <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i> .....	417-434
<b>Ignacio Rojas Gálvez</b> <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i> .....	435-459
<b>Enrique Gómez García</b> <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i> .....	461-489
<b>Susana Vilas Boas</b> <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i> .....	491-512
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	513-540
<b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....	541-542



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

