

# El cielo, el milagro de la primera vez

## *Incomprensibilidad divina y beatitud humana en la tradición teológica*

LEOPOLDO QUÍLEZ FAJARDO

Facultad de Teología San Vicente Ferrer (España)

milon\_de\_crotona@telefonica.net

### Resumen

El más allá católico ha sido clásicamente figurado como una escena eterna de deslumbramiento ante la contemplación de la revelación del Bonum et Verum. En él, el sujeto simplemente está en un estado de requies, de éxtasis pacífico y permanente viendo la verdad última. Sin embargo, ese modelo ha dejado de interesar en nuestro tiempo por no connotar nada a la sensibilidad moderna. Creemos, pues, en la necesidad de repensar el paradigma vigente para hacerlo creíble y deseable. Se trata de abogar por un éschaton henchido de dinamismo, actividad, sorpresa, crecimiento, en definitiva, vida. No nos atreveremos a perfilar sus contornos, pero sí a indicar la dirección. La eternidad será un feliz e interminable desacostumbrarse. El rastreo en algunos autores de nuestra tradición teológica que inciden en el carácter absoluto de Dios, en cuanto incomprensible e inabarcable, y la afirmación de que es esta infinitud divina la condición de posibilidad de la eterna bienaventuranza del hombre, criatura siempre proyectiva, son los objetivos de este artículo.

**Palabras clave:** Cielo, revelación, escatología, tradición teológica, mística.

### Abstract

Catholic Beyond has been represented as an eternal dazzle scene in front of the Bonum et Verum contemplation of the revelation. In this, man is just in a requies state of pacific and permanent ecstasy observing the final truth. Nevertheless, that model is less interesting nowadays because it doesn't imply to the modern sensibility. We believe in thinking the existing paradigm to make it credible and desirable. In this paper we defend a dynamic éschaton with activity, surprise, growth, once and for all, life. We don't dare to shape its outlines, but we do indicate a direction. The eternity will be a happy and endless getting out of the habit. The principal aims of this contribution are searching asome authors who have a bearing on the absolute character of God, as long as incomprehensible and uncover, and the statement that this divine endless is the possibility of the eternal Beatitudes of man (creature always prospective).

**Key words:** Heaven, revelation, escathology, theological tradition, mystic.

---

Doctor en Sagrada Teología por la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia (España). Profesor de la misma Facultad, así como Profesor de Escatología en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas a Distancia «San Agustín» (Valencia). Entre sus publicaciones destaca «El Estado Intermedio en la liturgia contemporánea» (2003), «El Magisterio y la escatología de doble fase» (2003) y *¿Contemplación o progreso? Dos formas de concebir la vida eterna en la Historia de la Teología* (2007).

Recibido: 20/Diciembre/2007 - Aceptado: 24/Enero/2008

La tradición judeocristiana presenta originalmente una visión de la historia como el tiempo en el que Dios por pura voluntad agraciante se aproxima paulatinamente a los hombres. La historia se torna salvífica porque en ella, primariamente, ha querido Dios acercarse a la humanidad superando así la enorme distancia metafísica y ética entre Él y la criatura. La Sagrada Escritura nos habla del dinamismo latente en la economía divina desde la creación hasta la Parusía, pasando por la Encarnación del Hijo, su Paso de este mundo al Padre y la efusión de su Espíritu. Dios abajándose progresivamente, inclinándose de forma amorosa hacia el ser humano para hacerse Emmanuel y establecer una comunión que llega a su punto álgido en su «manifestación o presencia gloriosa» del Último Día. Una vez la humanidad se ha dejado alcanzar por este movimiento trinitario de *synkatábasis*, de forma total tras la Segunda Venida, comienza definitivamente el tiempo escatológico. En él, por fin, estará Dios en nosotros y nosotros en Dios.

Nuestra tesis se engarza con humildad pero con determinación en ese ámbito inaugural de la nueva creación. Ésta también podemos leerla en sentido dinámico, si bien ahora como la aproximación permanente y jubilosa de la criatura hacia Dios, mejor aún, en Dios, puesto que ya ha sido alcanzado de manera inexorable por Él. Si la historia queda configurada así como el tiempo del movimiento descendente del Señor hacia quien es la hechura más perfecta de sus manos, el *éschaton* podemos pensarlo como el estado de ascenso satisfecho del hombre hacia el interior de Dios y, por ende, en comunión con los otros bienaventurados. Ahora bien, la vinculación de ambos discursos vectoriales, ha de superar inercias añejas que han diseñado un paradigma celestial inmovilista. La afirmación secular del estado intermedio de las almas desde los principales *loci theologici*, con lo que éste conlleva ya de retribución plena, ha revertido en la imaginación de un cielo racionalista y por extensión estático, puesto que la plenitud de la vida espiritual quedaba cifrada en la contemplación de la Verdad. La pregunta de qué hacen los santos durante la eternidad parece inoportuna y queda soslayada. Ellos no tienen que hacer nada, se limitan a alabar absortos a Dios en el eterno descanso de la visión de su rostro. Esa es la fuente de toda su posible dicha. El hombre ha dejado de ser *viador*. Nos bastaría asomarnos a la liturgia exequial para constatar esta óptica, la historia del arte nos proporcionaría también preciosos ejemplos.

Este modelo ha comenzado a parecer insuficiente, cuando no inadecuado a los ojos de muchos autores contemporáneos, que de forma tímida, pero numerosa han empezado a alzar sus voces en pro de un cielo más cinético, muchas veces leído en clave de confluencia personal inagotable. En este

sentido, parece obvio que el encuentro con Dios en este mundo es parcial, susceptible de progreso, mientras que en la escatología éste alcanzará su perfección. Pero, y ahí quiero aventurarme, la perfección del encuentro es el inacabamiento, pues, de lo contrario, éste dejaría de existir. La excelencia del encuentro es la incompleción, el siempre querer más y encontrarse más con el amado, dejando claro, que este «más» no significa que ayer fuera menos. Precisamente en la vida eterna el más y el menos no son cuantitativos, tampoco cualitativos al modo humano; son cualitativos al modo divino. Como quiera que ahora sólo podemos hablar analógicamente de lo divino, nos es legítimo concebirlo bajo esta forma de encuentro siempre creciente. ¡El cielo como el milagro de la primera vez!<sup>1</sup>.

El carácter dinámico de la vida eterna hace más justicia a la naturaleza de Dios y del ser humano. Y es que el Tú absoluto es de suyo inabarcable, ilimitado, incomprendible, indeterminable, infinitamente vital y, por eso, más que un «objeto» será siempre un objetivo; un hacia dónde, incluso en su máxima donación. Además, el hombre no se logra permaneciendo, sino trascendiéndose. Sólo por el sendero infinito hacia Dios halla su propia mismidad, su realización. Únicamente podemos llegar a nosotros mismos, llegando a Dios. De esta interpretación, especialmente, en su primera dimensión, de la que ahora me ocuparé, hemos hallado exponentes privilegiados en la tradición teológica o mística de la historia de la Iglesia. Sus especulaciones o imágenes, han significado un legado, un aval y un impulso inestimable.

En efecto, creo que, además de poder apuntalar la posibilidad del dinamismo celestial sobre el basamento antropológico (la vida humana como magnitud vectorial), se debe, inexcusable y lógicamente, hacerlo sobre el otro polo constitutivo de ese estado relacional plenificante, a la postre, esencia del mismo, esto es, el propio Dios. Y aunque, el Dios de Jesucristo no es una realidad absolutamente desconocida para nosotros, hemos de reconocer y suponer humildemente que la densidad y superlatividad de su ser trinitario, aún en la *visio* mediada por el Verbo humanado y exaltado, seguirá siendo inextintible para quienes, aunque bienaventurados permanecerán en su condición creatural. Quiero en estas líneas subrayar la incomprendibilidad divina, así como la imposibilidad de agotar al Dios Vivo y del Amor, pues Él siempre nos amará más y podrá ser más y nuevamente conocido y amado.

---

<sup>1</sup> Cfr. O. CLÉMENT: *Sobre El hombre*. Encuentro, Madrid 1983, 80-81.

Más aún, tal vez sea esta la condición que permita que el cielo sea lo que postulamos que es<sup>2</sup>, a saber, la posibilidad graciosa de progresiva e inagotable felicidad, y, desde luego, la premisa para no incurrir en panteísmos extraños al dogma cristiano. El material para nuestro propósito nos lo brindan tres de las grandes luminarias de la tradición teológica medieval y contemporánea: Sto. Tomás de Aquino, por una parte, y K. Rahner y H. U. von Balthasar por otra. Ellos, desde coordenadas históricas diferentes nos ofrecen especulaciones convergentes.

Por último, nos asomaremos a la teología mística de san Juan de la Cruz. En él descubriremos, en conexión con lo afirmado por la teología sistemática, que las nociones de ascenso y de tiniebla tampoco son ajenas a quienes gustan de la mayor intimidad divina en este mundo. Así, pues, la «subida» y la «noche oscura» serán puntos de apoyo para concluir la licitud y conveniencia de pensar el cielo como crecimiento amoroso vertical y horizontalmente. En definitiva, me gustaría dejar patente que Dios nunca dejará de ser sobreabundancia para la inteligencia humana y de revelarse como una inmensidad amorosa y amable al corazón a Él unido. Y, precisamente ahí, reside la garantía de la eterna bienaventuranza para un ser humano, que desde ópticas más personalistas, podemos cualificarlo no tanto desde la metafísica del ser cuanto del devenir<sup>3</sup>. Ser hombre es hacerse hombre.

## 1. Visión e incompreensibilidad de Dios en santo Tomás

Si la tradición patristica griega ha gustado en incidir sobre la incognoscibilidad de la esencia de Dios (movida en ocasiones reactivamente, como por ejemplo contra el racionalismo de Eunomio y su equiparación del autoconocimiento de Dios con el que nosotros tenemos sobre Él), la teología occidental, especialmente la plenomedieval, ha hecho hincapié sobre la *visio* (inmediata, clara, desnuda, patente, desde la *Benedictus Deus*), aunque sin olvidar nunca la inabarcabilidad divina<sup>4</sup>. Santo Tomás de Aquino es de nuevo, un ejemplar exponente de ello. Sin embargo, antes de centrarnos en las

<sup>2</sup> Cfr. J. ALFARO: «Cristo glorioso, revelador del Padre», en *Gregorianum* (1957), 266-270.

<sup>3</sup> Cfr. L. A. ARANGUREN: *El reto de ser persona. Una aproximación a la antropología de Jean Lacroix*. BAC, Madrid 2000, 73-117, y X. ZUBIRI: *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial, Madrid 1989, 311-328.

<sup>4</sup> Cfr. H. URS VON BALTHASAR: *Teodramática*, vol.V (El último acto), Encuentro, Madrid 1995, 386 y 394-395.

reflexiones del Aquinate a este respecto, por claridad metodológica, debemos recordar mínimamente su teoría del conocimiento. La epistemología tomista, que podemos calificar de realismo intelectualista, parte de los sentidos, de las imágenes sensibles (*phantasmata*), para llegar a la impresión de *quiddidad*, «naturaleza o esencia» a través del intelecto. La función de lo sensible en el acto del conocimiento conlleva en su gnoseología al que, por naturaleza, no podemos conocer la esencia divina, es decir, sí que es, pero no qué es:

«Es evidentísima, por otra parte, la existencia de verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana. Como el principio de toda ciencia que la razón puede tener de una cosa es la captación de su sustancia, pues lo que es, dice el Filósofo, es el principio de demostración, conviene que el modo como sea entendida la sustancia de un ser sea también el modo de todo lo que conozcamos de él. Si, pues, el entendimiento humano comprende la sustancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto ciertamente no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la sustancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad»<sup>5</sup>.

El conocimiento del ser humano en este mundo puede llegar a «ver a Dios», aunque en ninguna de dichas captaciones se aprehende la esencia divina:

«Se puede ver a Dios de tres formas. La primera a través de una criatura a él sometida, presentada a la vista corpórea, como pensamos que fue visto por Abrahán, cuando vio a tres personas y adoró a un solo Señor (cfr.

<sup>5</sup> T. DE AQUINO: *Suma contra Gentiles*, I, 3.

Gn 18, 2)... Segundo, mediante una visión imaginaria, como Isaías, que ve al Señor sentado sobre un trono elevado... En tercer lugar, mediante especies inteligibles que reflejan la grandeza del creador... como atestigua el libro de la Sabiduría (13,5)... Hay otro modo de verlo, mediante una iluminación espiritual infundida por Dios a la inteligencia espiritual en la contemplación. Fue de esta forma como Jacob vio a Dios cara a cara (Gn 28, 13-19)... Pero con ninguno de estos conocimientos se aprehende la visión de la esencia divina, porque ninguna imagen creada, sea de los sentidos externos, sea de la imaginación, de la inteligencia puede representar la esencia divina como es en sí misma»<sup>6</sup>.

Y es que, el conocimiento esencial está reservado a los bienaventurados, por ende, trascendiendo los límites de la epistemología mundana, sería herético para Santo Tomás negar esta posibilidad:

«Primero porque está en contraste con el testimonio de la Sagrada Escritura... Segundo, porque el esplendor de Dios no es otra cosa que su propia sustancia<sup>7</sup>... Tercero, porque es imposible que uno obtenga la felicidad perfecta sin la visión de la esencia divina; porque el deseo natural de la inteligencia es el de conocer la causa de todos los efectos que ella conoce»<sup>8</sup>.

Los bienaventurados, que ven la esencia divina, lo hacen de forma gradual (unos más que otros), y por la acción del *lumen gloriae*<sup>9</sup>:

«Entre los que vean a Dios en su esencia, uno le verá más perfectamente que otro. No obstante, eso no será así porque en uno haya una imagen más perfecta que en otro, puesto que la futura visión no será por imagen, como se dijo (a.2). Sino que será porque un entendimiento estará más capacitado que otro para ver a Dios. Y la capacidad para ver a Dios no le corresponde al entendimiento creado por naturaleza, sino por la luz

<sup>6</sup> T. DE AQUINO: *In Joan. evang.*, I, 11, 1.

<sup>7</sup> Gregorio Palamas distinguía entre la *ousia* divina y sus *energías*.

<sup>8</sup> T. DE AQUINO: *In Joan. evang.*, I, 11, 1.

<sup>9</sup> En palabras del Doctor Angélico se trata de una disposición creada y agregada mediante la cual nuestro entendimiento es perfeccionado por Dios en aras a que El sea conocido en su esencia. Cfr. T. DE AQUINO: *Compendio de Teología*, 105, Orbis, Barcelona 1985, 88.

de la gloria, como quedó demostrado (a.5). De ahí que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria, más perfectamente verá a Dios. Y tanto más participará de la luz de la gloria cuanto más amor tenga, pues donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado. Por lo tanto, aquel que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será»<sup>10</sup>.

No obstante esa visión de la esencia divina no obsta a Santo Tomás para mantener que con ella no se logra la comprensión de la misma, entendiendo por tal, el abarcar o agotar intelectualmente la meta a la que se ha llegado<sup>11</sup>:

«Ningún entendimiento creado puede llegar a tener un conocimiento perfecto de la esencia divina en lo que tiene de cognoscible. Esto es así por lo siguiente. Cualquier cosa es cognoscible en la medida en que es un ser en acto. Dios, como quiera que es infinito, según quedó demostrado (q.7, a1), es infinitamente cognoscible. Y ningún entendimiento creado puede conocer a Dios infinitamente. Pues un entendimiento creado en tanto conoce más o menos perfectamente la esencia divina en cuanto está inundado de mayor o menor luz de gloria. Como quiera que toda luz de gloria creada presente en cualquier entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que algún entendimiento creado conozca a Dios infinitamente. Por lo tanto, es imposible que a Dios se le comprenda»<sup>12</sup>.

De manera más extensa y analítica aborda el tema en la *Suma contra Gentiles*; en ella nos enuncia el corolario de que la visión de Dios es total, pero no plena, dada la «densidad» de su sustancia.

«Mas como la modalidad de cualquier acción responde a la eficacia de su principio activo —pues una cosa caliente más cuanto más poderoso es su calor— es preciso también que la modalidad del conocimiento responda a

<sup>10</sup> T. DE AQUINO: *Suma de Teología* I, q.12, a.6.

<sup>11</sup> Nuestro autor distingue entre comprender como conocimiento absoluto de algo y como consecución de un fin o presencia del mismo. En este segundo sentido los bienaventurados sí que comprenden a Dios.

<sup>12</sup> T. DE AQUINO: *Suma de Teología* I, q.12, a.7.

la eficacia del principio a conocer. Ahora bien, dicha luz es cierto principio de conocimiento divino, puesto que por ella es elevado el entendimiento creado para ver la substancia de Dios. Luego es menester que la modalidad de la visión divina se mida por la virtud de dicha luz. Pero dicha luz está muy lejos de poderse comparar con la claridad del entendimiento divino. Así, pues, es imposible que con esta luz se vea la substancia divina tan perfectamente como la ve el entendimiento divino. El entendimiento divino la ve tan perfectamente como perfectamente visible es, pues la verdad de la substancia divina y la claridad del entendimiento divino son iguales, mejor dicho, son una sola cosa. Es, pues, imposible que el entendimiento creado vea con dicha luz tan perfectamente la substancia divina como es perfectamente visible... La virtud finita no puede igualar con su operación a un objeto infinito. La substancia divina, comparada con el entendimiento creado, es algo infinito, porque todo entendimiento creado está dentro de los límites de una especie. Es imposible, pues, que la visión de un entendimiento creado sea adecuada para ver la substancia divina... Un agente obra perfectamente cuando participa perfectamente la forma, que es principio de operación. Mas la forma inteligible por la que se ve la substancia divina es la misma esencia divina; la cual, aunque se hace forma del entendimiento creado, sin embargo, no es recibida por él tanto cuanto puede serlo. Luego no la ve tan perfectamente como ella es visible... Lo comprendido nunca rebasa los términos de aquello que lo comprende. Si, pues, el entendimiento creado comprendiese la substancia divina, ésta no rebasaría los términos del entendimiento creado; lo cual es imposible. Luego no es posible que el entendimiento creado comprenda totalmente la substancia divina. Decir que la sustancia divina es vista, pero no comprendida, por el entendimiento creado, no se quiere dar a entender que ve algo de ella y que algo no lo ve, porque la substancia divina es absolutamente simple, sino que el entendimiento creado la ve, aunque no tan perfectamente como es visible; tal como decimos que quien opina conoce una conclusión demostrativa, pero no la comprende; pues no la conoce perfectamente, es decir, científicamente, aunque no le quede parte de ella por conocer»<sup>13</sup>.

En definitiva, es la riqueza inconmensurable, el exceso del misterio divino, lo que hace inaccesible su esencia al ser humano, siempre limitado ante Él

<sup>13</sup> T. DE AQUINO: *Suma contra Gentiles* III, 55. Sobre este mismo tema también se puede consultar: *In Joan. evang.* I, 11; *Compendio de Teología* 106; *In I Epist ad Tim* VI, 3.

ontológicamente por su condición de criatura. En cierta forma Dios seguirá siendo luz y tiniebla:

«Pero de dos modos es una cosa invisible: de un modo por sí misma, como una cosa opaca; de otro modo por ser excesiva, como el sol para los ojos de la lechuza. Así algunas cosas no son tan visibles por el defecto de su ser y otras por el exceso; y de esta manera en algún modo Dios nos es inaccesible, *a quien ninguno de los hombres ha visto*, lo cual es absolutamente verdad, aún incluyendo a los ángeles, si se entiende de la comprensión, porque sólo Dios se comprende o hace concepto cabal de su grandeza»<sup>14</sup>.

La conclusión de santo Tomás acaba imponiéndose en lo que constituye ya un lugar común de nuestro asunto: el hombre bienaventurado verá a Dios todo, pero no totalmente:

«Nuestra herencia consiste en la fruición de Dios, pero ahora Dios goza y disfruta de Sí de otra manera, y nosotros de Él, porque en Dios ese gozo y disfrute de Sí es perfecto, ya que el conocimiento que de Sí tiene es perfecto, y ama totalmente, sin dejar parte, cuanto en Sí es cognoscible y amable, no así nosotros, que aunque en la patria le conoceremos perfectamente y, por consiguiente, le amaremos —ya que el conocimiento de algo simple, bien que no total, abarca todo el objeto; como la luz del sol, si estuviese compuesta de puntos, el ojo humano la abarcaría toda, pero no totalmente en sus partes, al contrario del ojo del águila que de un vistazo la abarcaría— pero no le abarcaremos totalmente»<sup>15</sup>.

Consecuencia de esta gnoseología limitada, también en el *éschaton*, es que los bienaventurados, no conocen todas las potencialidades divinas, si bien suponemos que esto no supone merma alguna en su beatitud:

«Ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a Dios. Por tanto, ningún entendimiento creado, al ver a Dios, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer. Esto sería comprender todo su poder.

---

<sup>14</sup> T. DE AQUINO: *In I epíst ad Tim VI*, 3. A su vez, cfr. *De veritate*, q.8, a.2.

<sup>15</sup> T. DE AQUINO: *In epíst ad Eph V*, 3.

Pero aquellas cosas que Dios hace o puede hacer, algún entendimiento tanto más las conocerá cuanto más perfectamente ve a Dios»<sup>16</sup>.

La «restricción epistemológica» de la que nos ocupamos, vale tanto para la vida angélica, a pesar de su superioridad ontológica, como para el alma de Cristo, allende su singularidad:

«Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia sustancia, por la cual el ángel viene al conocimiento natural de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aún que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios. Y mucho más el entendimiento divino sobrepasa al angélico, como éste al entendimiento humano. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia sustancia, y, por lo tanto, conoce perfectamente de sí lo que es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma sustancia angélica, camino que a él conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa. Por lo tanto, el ángel no puede conocer naturalmente todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural»<sup>17</sup>.

«Tampoco en la unión personal comprende la naturaleza al Verbo de Dios, o la naturaleza divina, pues, aunque ésta se unió íntegramente a la naturaleza humana en la persona del Hijo, no por eso quedó como circunscrita por la naturaleza humana toda la virtualidad divina»<sup>18</sup>.

El espacio que deja siempre abierto entre el creador y la criatura la teología de Santo Tomás nos permite alejarnos de todo panteísmo ya que, en estricto sentido, no seremos deiformes, sino semejantes a Él. Esta distinción entre «igualdad» y «semejanza» la hallamos en el propio Aquinatense:

<sup>16</sup> T. DE AQUINO: *Suma de Teología I*, q.12, a.8.

<sup>17</sup> T. DE AQUINO: *Suma contra Gentes I*, 3. Cfr. *Suma de Teología I*, q.12, a.8., ob. y *De veritate* q.8, a.2.

<sup>18</sup> T. DE AQUINO: *Suma de Teología III*, q.10, a.1, ad.2.. Cf. *De veritate*, q.20, a.5 e *In Joan.evangel.* I, 11, 1.

«Y, así, cuando se dice comprender tanto como *puede ser comprendido*, el término *como* indica una comparación de semejanza, pero nunca de igualdad»<sup>19</sup>.

Efectivamente, si ya algunos rabinos y la opinión más común entre los Santos Padres, a propósito de los dos términos en cuestión de Gn 1, 26, apuntaba a que «semejanza» es en el *protón* el vocable que atenúa la «igualdad» y le confiere un sentido dinámico<sup>20</sup>, nada nos impide pensar, que, en el *éschaton*, en la nueva creación, vaya a suprimirse esa distancia que permite el movimiento del que siempre será imagen creada: «no hay prejuicio que tan profundamente esté enraizado y que tanto dañe a la esperanza cristiana como la opinión de que la vida de la consumación, el llegar al descanso en la gloria, es cosa aburrida en comparación del apasionado compromiso que puede hacer tan preciosa esta vida actual. El pasaje de 1Jn 3, 2, con su manera contenida de expresarse, explica –en contraste con esto– que lo futuro (lo que todavía no se ha manifestado) habrá de ser algo que, por su energía de fascinación, ha de eclipsar toda la vida embelesadora y palpitante que hay en la creación actual. Y lo expone así sencillamente, porque la riqueza de Dios en realidad, aún con este *verlo tal como es*, no se agotará nunca. Ya que esta visión y *ser semejantes a él* será siempre algo incesantemente nuevo»<sup>21</sup>.

Quiero finalizar este punto diciendo que desde la materia prima ofrecida por las consideraciones de Santo Tomás, podemos ir más allá de las mismas y afirmar que el trinomio fe-esperanza-caridad, al que seguiría en la vida eterna el de visión, comprensión y fruición, no es del todo exacto. Postulamos que la esperanza, y de su mano el dinamismo, precisamente porque la *visio* no agotará totalmente a Dios, pervivirá en cierta forma en la bienaventuranza, de forma atónita y confiada ante el Dios siempre mayor<sup>22</sup>.

## 2. El misterio de la «escatología abierta» de K. Rahner

Podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que, una de las líneas de fuerza del pensamiento de K. Rahner es la idea del carácter misterioso, por

<sup>19</sup> T. DE AQUINO: *De veritate*, q.8, a.2., ad.5.

<sup>20</sup> Cfr. M. GELABERT BALLESTER: *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de Antropología Teológica* San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997, 109-112.

<sup>21</sup> W. THÜSING: *Las cartas de san Juan*. Herder, Barcelona 1973, 110.

<sup>22</sup> Cfr. H. URS VON BALTHASAR: *Teodramática*, vol V, 398-399.

trascendente, de Dios. Este es el alfa y la omega de la teología, por cuanto se trata del atributo de sus atributos, su enunciado esencial<sup>23</sup>. El creyente, asomado a la orilla de su infinitud, nunca lo acabará de pensar ni decir<sup>24</sup>. En este sentido, la vida eterna, comunión sin parangón con Dios mismo, futuro absoluto de lo humano, será a su vez el misterio por antonomasia al que estamos llamados. Él, en su insondabilidad será nuestro paraíso:

«La Escritura describe en mil imágenes el contenido de la vida bienaventurada de los muertos... A través de todas las palabras de la Escritura presentimos siempre una misma cosa: Dios es el misterio simplemente. Y por ello, la consumación, la cercanía absoluta respecto de Dios mismo es también misterio inefable, al que nosotros nos encaminamos... La consumación es el misterio de la bienaventuranza inefable»<sup>25</sup>.

La autocomunicación plena en la gloria no suprimirá el hecho de que Dios es el misterio absoluto, sino que supondrá la posibilidad de acceder al desvelamiento de este enunciado esencial. Nuestra actual y humilde *confessio nescientiae* no se disparará totalmente, pues ella no encuentra otra razón que la trascendencia e incomprensibilidad del ser divino<sup>26</sup>:

«Autocomunicación divina significa, por tanto, que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito distinto de Dios. Mediante esa autocomunicación no se suprime o niega lo dicho antes sobre la presencia de Dios como misterio absoluto y esencialmente inabarcable. También en la gracia y en la inmediata visión divina, Dios sigue siendo Dios, es decir, la medida primera y última que con nada puede medirse; sigue siendo aquel misterio que es lo único inteligible por sí mismo; el hacia dónde de la acción suprema del hombre, el hacia dónde que posibilita y posibilita por sí mismo esta

<sup>23</sup> Cfr. K. RAHNER: «Misterio», en *Sacramentum Mundi*, 711.

<sup>24</sup> Cfr. K. RAHNER: *Oraciones de vida*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 23 y 180.

<sup>25</sup> K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder, Barcelona 1979, 506.

<sup>26</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS: *La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en K. Rahner*. Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 351.

acción; Dios sigue siendo el santo, que sólo es accesible realmente a la adoración; Dios permanece el absolutamente innominado e inefable, el cual nunca puede comprenderse, ni siquiera por su propia comunicación en la gracia y en la visión inmediata; sigue siendo el no sujeto al hombre, el que nunca puede enmarcarse en un sistema humano de coordenadas del conocimiento y la libertad. Por el contrario, precisamente en el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, la divinidad de Dios como misterio sagrado se hace realidad radical e irreprimible para el hombre. Esta inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto<sup>27</sup>.

Si también en el *éschaton* Dios será el Misterio, huelga decir que nuestra *theologia gloriae* está vocada a la modestia, a la *docta ignorantia futur*<sup>28</sup> como si la silueta de los bienaventurados se nos hurtara y no pudiéramos hablar del cielo más que con los sonidos del silencio:

«El hombre, en todo lo que vive y es, pasa por así decir a través del punto cero de la muerte; y Dios, que ha de ser precisamente el futuro absoluto del hombre, él y sólo él, permanece para tal antropología cristiana, y en consecuencia para una escatología que no es ninguna apocalíptica, el misterio inabarcable, que debe venerarse en silencio; por eso nosotros, como cristianos, no hemos de hacer como si conociéramos familiarmente el cielo. Quizá la esperanza cristiana habla a veces con cierto énfasis del ser consagrado que domina las regiones de Dios y de su eternidad mejor que las mazmorras lúgubres del presente. Pero en realidad esta consumación absoluta sigue siendo un misterio que hemos de venerar en silencio desprendiéndonos, por así decir, de toda imagen ante lo inefable»<sup>29</sup>.

La concepción rahneriana hasta ahora esbozada de la vida eterna, que no aboca a la desesperanza, sino que como veremos, es desde su óptica, la única que protege la felicidad bienaventurada, parte de algunos presupuestos de los que debemos hacernos eco. El primero de ellos, el protológico, nos

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, op. cit., 151-152.

<sup>28</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS: op. cit., 338.

<sup>29</sup> K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe*, op. cit., 499. Cfr. *Escritos de Teología*, V, Taurus, Madrid 1964, 171.

revela que, en el acto de la creación, Dios libérrimamente crea a un ser personal dándose y al hacerlo se constituye en elemento de su ser y en su cumplimiento, aunque manteniendo y fundando la diferencia. La relación entre el creador y la criatura se explica desde el modelo de la causalidad formal:

«La esencia ontológica de dicha autocomunicación sólo puede conceptualizarse reflejamente en una modificación dialéctica y análoga de otros conceptos conocidos por otras vías. Si queremos, pues, decidirnos a usar tales conceptos análogos de tipo óntico, entonces se nos ofrece como enunciado análogo sobre la propia comunicación de Dios el concepto de una causalidad formal interna, a diferencia de una causalidad eficiente, que por así decir tiende hacia fuera. Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de sí mismo Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura»<sup>30</sup>.

Según esto el hombre es el ente encaminado hacia Dios porque ha sido creado así, pro-vocado, a modo de causa final por Él. Podemos hablar de natural o existencial sobrenaturalizado<sup>31</sup>, sin entender por ellos momentos cronológicamente sucesivos<sup>32</sup>. Así, podemos afirmar que el hombre está ordenado por esencia a la inmediatez de Dios, cercanía que llega a su máxima expresión en la gracia y, sobre todo, en la visión beatífica, cenit de la autocomunicación divina. Sin embargo, como quiera que Dios es por naturaleza «siempre más», ambas determinaciones, especialmente la última, no significarán la supresión del misterio, sino la posibilidad de la cercanía absoluta del mismo. En consecuencia, podemos decir que el hombre es apertura infinita y constitutiva al misterio y que éste aparece como lo «patente», como la «instalación» de lo humano. No hay oposición entre razón y misterio en la teología rahneriana; la primera abierta al segundo, que se erige en su horizonte radical:

<sup>30</sup> K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe*, op. cit., 153. Cfr. Escritos de Teología, IV, Cristiandad, Madrid 2002, 87-89.

<sup>31</sup> Ibid., 159-163.

<sup>32</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS, op. cit., 334-336.

«Si el hombre... es el ser que trasciende hacia el misterio sagrado, absolutamente real, si el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia, por la que existe el hombre como tal y que constituye su esencia originaria como sujeto y persona, es este misterio sagrado como ser absoluto, entonces, sorprendentemente podemos y debemos decir de nuevo: el misterio en su carácter inabarcable es lo obvio (evidente). Y la trascendencia no es un cierto algo de lo que nos ocupamos secundariamente como una especie de lujo metafísico de nuestra existencia intelectual, sino que es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de *todo* entender y comprender espiritual, entonces, propiamente el misterio sagrado es lo único evidente (obvio), lo único que en sí mismo fundamenta también para nosotros. Pues todo otro comprender, por claro que parezca a primera vista, se funda en esa trascendencia, todo comprender claro se funda en la obscuridad de Dios»<sup>33</sup>.

Más aún, el misterio es la fuerza sustentante del conocimiento en tanto éste es trascendencia, apertura a lo ilimitado y se nutre de lo indefinible<sup>34</sup>:

«Si la trascendencia es la condición de la posibilidad de todo entender y comprender espiritual, y si tal hacia-donde de la trascendencia es el misterio santo, éste es el único que se entiende de por sí, lo único basado –también para nosotros– en sí mismo. Pues todo otro comprender se basa en esta trascendencia, toda luz en esa referencia a lo indecible y –si queremos dar tal nombre a esa clara incomprendibilidad– oscuro de Dios. Tal hacia-donde, por tanto, no es, en rigor, en su carácter misterioso un simple concepto contrario a lo que se entiende de por sí. Y es que, también para nosotros. Lo hecho inteligible se basa, por tanto, en la única inteligibilidad-de-por-sí del misterio. De ahí que nos resulte siempre familiar. O amamos ya desde siempre. Pues para el espíritu que ha llegado a sí mismo no hay nada más familiar y más obvio que el preguntar silente más allá de todo lo ya conquistado y dominado»<sup>35</sup>.

Sobre estas premisas es fácil entender que el supremo conocimiento sea para el teólogo alemán la *visio*, conocimiento del misterio supremo en cuanto tal:

<sup>33</sup> K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe*, 39-40.

<sup>34</sup> Cfr. K. RAHNER: «El misterio en la Teología Católica», en *Escritos de Teología*, IV, 60-61.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 77-78.

«Cuando los Padres griegos ensalzaban el misterio como bienaventuranza, no menospreciaban así la espléndida excelencia y la luz de la visión beatífica, ni era propiamente tal actitud un verdadero platonismo –pues éste, en su intelectualismo, sólo podía entender toda incomprendibilidad como lo provisional–. En el grado más alto de la vida y del conocimiento se entra, según el Areopagita, en la oscuridad en la que Dios es; el no-conocer, según Máximo el Confesor, es el conocer supra-racional; entrar en lo santísimo es, según Gregorio de Nisa, ser recubierto por la oscuridad divina. Dicha intelección del hombre y de su bienaventuranza es, más bien, auténticamente cristiana en cuanto reconcilia creaturalidad con la radical cercanía de Dios, haciendo que la incomprendibilidad de Dios sea la bienaventuranza del hombre como el ser del misterio uno y permanente»<sup>36</sup>.

Y es que la incomprendibilidad del ser de Dios hace que en su autodonación escatológica no sólo permanezca, sino que se yerga en todo su esplendor, entonces devenido como objeto inmediato de experiencia<sup>37</sup> en su radical anonimidad e indisponibilidad. El *excessus* será también el último atributo de Dios<sup>38</sup>:

«Lo primero que choca, en efecto, es que en la teología escolar no se confronte, generalmente, el concepto de misterio con la doctrina, en sí obvia y expresión de un dogma, de la incomprendibilidad de Dios, incluso en la visión beatífica. Dios sigue siendo, aun en la visión beatífica, el incomprendible. La incomprendibilidad es justamente lo que inmediatamente se ve. Dicha incomprendibilidad de Dios, que es vista, no puede ser concebida como el límite –lamentablemente existente– en lo que, para nuestra felicidad, comprendemos de Dios, sino justamente como el contenido de nuestra visión y el objeto de nuestro amor bienaventurado. Con otras palabras, el Dios de la visión inmediata es justamente el Dios de la infinitud absoluta y, con ello, de la incomprendibilidad misma. La visión beatífica, por tanto, consiste justamente en la presencia, que ya no puede imaginarse, de lo inexpresable, de lo sin-nombre e indecible como

<sup>36</sup> Ibid., 79.

<sup>37</sup> Merced a la habilitación del *lumen gloriae*. Cfr. K. RAHNER – H. VORGLIMER: «Visión de Dios», en *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1966, 779.

<sup>38</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS, op. cit., 339-340.

tal, porque precisamente cuando se tiene al Absoluto y Simple en la cercanía inmediata de su propio ser es cuando menos se puede distinguir entre lo que se comprende en él y entre lo que queda incomprendido. La visión de Dios consiste, por tanto, en el aprehendido aprehender del misterio. La actualidad más alta del conocimiento no es la remoción del misterio o su atenuación, sino la vigencia definitiva y la cercanía absoluta del misterio permanente»<sup>39</sup>.

Rahner a despecho del tradicional tratado De Novissimis hace hincapié en la mediación cristológica de la visión de Dios<sup>40</sup>. Sin ella la ilimitada apertura del espíritu humano quedaría vacía, por supuesto también en la existencia gloriosa. Por Cristo ha de pasar todo tránsito del hombre hacia Dios. Él es la adecuación a la peculiar entidad del agraciado y del bienaventurado, la puerta de acceso para nuestra relación inmediata con la Trinidad:

«Pero lo decisivo para la cuestión fundamental que nos ocupa es esto: Jesús hombre no sólo *fue* por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real del Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la Cruz, etc, sino que es ahora y por toda la eternidad, como el hecho hombre y permanecido criatura, la *permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de vida eterna e infinita... En la eternidad sólo se puede contemplar al Padre a través del Hijo; y se le contempla in-mediatamente precisamente de ese modo, pues la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo-hombre»<sup>41</sup>.

Paradójicamente, la *docta ignorantia* de la *visio* es la condición de posibilidad de la beatitud humana. Por primera vez Dios emerge como Dios y se convierte en «objeto» de la verdadera felicidad humana. El misterio, precisamente en su calidad de incomprendibilidad incircunscrita será beatificante<sup>42</sup>. Sólo un Dios siempre mayor puede ser fascinación eterna para el espíritu del hombre, hecho para la autotranscendencia; únicamente el misterio inagotable puede ser el apaciguamiento y la consumación del ansia inquisitiva propia de lo humano:

<sup>39</sup> K. RAHNER: «El misterio en la Teología», op. cit., 59.

<sup>40</sup> Cfr. K. RAHNER: «Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid, 1967, 49.

<sup>41</sup> Ibid., 56; cfr. *Escritos de Teología*, IV, 162-163.

<sup>42</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS: op. cit., 342-344.

«Y en cuanto que la esencia del espíritu se orienta como tal hacia el misterio que es Dios, en cuanto que toda claridad del espíritu se funda en la habilidad respecto de lo eternamente incomprensible, precisamente en la visio beatifica, que no es la supresión del misterio, sino la cercanía absoluta de ese misterio como tal y su aceptación definitivamente venturosa, se demuestra una vez más desde la consumación última del espíritu que hay que ser muy prudente, si se está tentado de calificar un no-saber como mera negatividad en la existencia del hombre»<sup>43</sup>.

«¿Qué me has hecho, cómo me has creado para que yo sólo sepa de ti y de mí que eres el eterno misterio de mi vida? ¡ Señor, qué enigma tan terrible es el hombre: él te pertenece, y Tú eres el incomprensible! Incomprensible en tu esencia y más incomprensible todavía en tus caminos y tus juicios. Pues si todo tu proceder conmigo es una actuación de tu libertad, es tu gracia gratuita que no conoce ningún porqué; si mi creación y toda mi vida se deben a tu libre decisión, si todos mis caminos son en el fondo tus mismos caminos, inescrutables; si ninguna razón de mi espíritu puede penetrar en ti, en ese caso sigues siendo el incomprensible, aunque te contemple cara a cara. Pero si tú no fueras el incomprensible estarías sometido a mí, porque yo te habría comprendido y asido, me pertenecerías y no yo a ti. Pero sería el mismo infierno, sería el destino de los condenados que yo, limitado, con mi ser comprendido, me perteneciera a mí mismo, que me viera obligado a dar vueltas en la cárcel de mi finitud»<sup>44</sup>.

El último eslabón de esta cadena ante el *Deus ignotus* es el abandono desbordado, confiado, esperanzado<sup>45</sup> y amante que también los bienaventurados realizarán alegres ante el misterio inaferrable. Renuncia de la razón, sostenida ya por la gracia, y tornada, trascendida en amor<sup>46</sup>:

<sup>43</sup> K. RAHNER: «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo», en *Escritos de Teología*, V, 229-230.

<sup>44</sup> K. RAHNER: *Oraciones de vida*, 25-26.

<sup>45</sup> Según Rahner, merced a la indisponibilidad de Dios (*unverfügbar*), la esperanza pertenece también a la estructura de lo definitivo; ella se integra en la topología espiritual de lo que tiene vocación de permanencia; Cfr. K. RAHNER: «Zur Theologie der Hoffnung», en *Schriften zur Theologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1967, 561-579.

<sup>46</sup> Sobre la autotranscendencia del conocimiento en amor, cfr. K. RAHNER: *Escritos de Teología*, III, p. 302 y *Escritos de Teología*, IV, 61.

«Misterio no es, pues, lo transitorio que será eliminado o que de suyo podría estar ahí de otro modo, sino la peculiaridad que distingue a Dios (y desde él a nosotros) siempre y necesariamente. Esto es hasta tal punto válido que la visión inmediata de Dios, que nos está prometida como nuestra consumación, es la inmediatez de la incomprendibilidad, o sea, la disolución de la apariencia de que es sólo cuestión transitoria el que no hayamos llegado por completo al fondo. En dicha visión se intuirá en Dios mismo, y ya no sólo en la pobreza infinita de nuestra trascendencia, que él es incomprendible. Pero la visión en sí mismo del misterio aceptado con amor es la bienaventuranza de la criatura y convierte lo conocido como misterio en zarza ardiente e inconsumible de la llama eterna del amor»<sup>47</sup>.

Reconocimiento de la imposibilidad de circundar y aprehender lo divino. Experiencia de ser poseídos, de dejar a Dios ser Dios y entregarnos al Otro para ser elevados por la corriente infinita de su Verdad y Amor<sup>48</sup>:

«Pero si yo te amo, si ceso de rondar desasosegadamente alrededor de mí mismo con mi tormento de preguntas y contemplo tu luz inaccesible, como con ojos ciegos, sobre todo cuando Tú mismo, incomprendible, te has vuelto el centro más profundo de mi vida mediante tal amor, entonces me he olvidado de mí mismo, y conmigo todas mis preguntas, en ti, Dios lleno de misterio. Tal amor te quiere como Tú eres. ¿Cómo podría quererte en otra forma aquel que precisamente te quiere a ti y no tu imagen en el propio espíritu; a ti sólo, con quien se unifica de tal modo que Tú mismo, no solamente tu imagen, perteneces al amante en el instante preciso en que cesó de pertenecerse a sí propio? El amor te quiere tal como eres, y como sabe que es bueno y que tiene razón y que no necesita de otro fundamento, así Tú le eres bueno y justo, y el amor te abraza sin necesidad de una explicación del por qué Tú eres así. Tu ser así es su más alta bienaventuranza. Por esta bienaventuranza mi conocimiento no quiere forzarte ya a bajar hasta mí para arrancarte tu secreto eterno. Tu amor me arrebató hacia ti, dentro de ti. Cuando yo mismo me renuncié en el amor, eres Tú mi vida misma y tu incomprendibilidad ha quedado

<sup>47</sup> K. RAHNER: *Curso fundamental sobre la fe*, 258-259.

<sup>48</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS: op. cit., 348-349.

absorbida en la unidad del amor. Alcanzar tal incomprendibilidad es bienaventuranza cuando uno tiene licencia para amarte»<sup>49</sup>.

En la última etapa relacional Dios se presenta al ser humano abiertamente en su mismidad. La razón, revitalizada otrora por la gracia será elevada entonces por el *lumen gloriae*, sabiendo de Dios todo lo que puede saber, sin velos, ni mediaciones, a través de la humanidad gloriosa de Cristo. Esa visión facial revelará al hombre que su futuro absoluto sigue siendo el eternamente incomprendible. El espíritu humano, caracterizado por su apertura ilimitada, cuyo ángulo no logra recubrir ninguna realización mundana, alcanzará definitivamente su realización en la comunión eterna con el Dios que siempre le anega. Dios infinitamente trascendente a sus deseos también noéticos propiciará la entrega en catarata de amor abandonado<sup>50</sup>. En Él descubriremos con total claridad que nuestra esencia es un perenne proyectarse más allá de nosotros hacia Dios. El *éschaton* manifestará la entraña de lo divino y de lo humano en íntima convergencia.

### 3. H. U. von Balthasar: dinamismo trinitario y escatológico

El punto de partida de este pequeño análisis de las postrimerías según von Balthasar es la radical «divina arqueología», es decir, el misterio trinitario. Deteniéndonos en la esencia de lo que tradicionalmente se han llamado procesiones intradivinas nos podemos apercebir de que el Dios cristiano es un Dios en movimiento<sup>51</sup>, a pesar de la eternidad de las mismas, y precisamente porque es el Dios del amor. Éste, como ya sabemos, exige cierta alteridad, cierta «salida»<sup>52</sup> que la haga posible y que en el seno divino supone el modelo más acabado y perfecto de relación interpersonal. Sobre esta premisa, nos aventuramos a decir que Dios se está amando cada día de nuevo, que, a pesar de ser transparente para sí también es exceso para sí mismo, superabundancia representada en el Espíritu Santo<sup>53</sup>. No podemos ni sabemos bien cómo expresar en conceptos esta inmensidad de amor siempre inédito, pero es desde él sobre el que podemos erigir solidamente nuestra hipótesis. Lo que

<sup>49</sup> K. RAHNER: *Oraciones de vida*, 27.

<sup>50</sup> Cfr. A. DE LUIS FERRERAS: op. cit., p. 387.

<sup>51</sup> Cfr. H. URS VON BALTHASAR: *Teodramática*, V, 76-78.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, 77.

queremos mantener sobre la teología del gran pensador suizo es que el dinamismo de la vida eterna se hace también inteligible a partir del sobrevenir constante del suceso intradivino, del Tú absoluto:

«Porque en Dios el ser persona significa entrega, amor, fecundidad, y únicamente así es Dios vida eterna: como el que se halla eternamente en el acontecimiento de donarse a sí mismo y de ser donado, de llenar de felicidad y de ser lleno de felicidad. Lo contrario puramente del aburrimiento de un ser para sí, de un ser sin salida alguna. No, la vida eterna es ser esencialmente sobre sí, con todas las sorpresas y aventuras que tal viaje de salida promete. Lo único que hace falta es suprimir de nuestra mente todo lo temporal: esa temporalidad que todo camino llegue indefectiblemente a una meta. Y, una vez llegados a la meta, ¿qué? En lo eterno la partida es siempre *ahora*: ahora engendro un Dios que es mi Hijo; ahora experimento el indecible milagro de ser generado por el Padre y deberme a él; ahora pulsa junto nuestro amor y hace que proceda —¡oh milagro inesperado!— el espíritu común del Amor, como un tercero, como fruto y Testigo y eterno desencadenante de nuestro Amor. Y como este ahora es enteramente suceso, lo contrario de una paralización, es lo que origina más tensión e interés de lo que hay, así como en la tierra hay eclosiones de amor, aun antes de que ese amor se haya convertido en conocimiento, habituación y quizás fastidio»<sup>54</sup>.

La relación personal creciente entre el ser humano y Dios en el *éschaton* queda fundamentada en la teología cristiana por el mismo carácter dinámico de la Trinidad. Un Dios personal, que se deja constantemente y desde siempre sorprender y desbordar por el Amado, siempre expectativa y consumación para Él mismo<sup>55</sup>, será la razón última de nuestros eternos descubrimientos. ¿Si Dios es eternamente nuevo para sí cómo no va a serlo para la criatura finita a la que llama a participar de su vida?:

«Porque en Dios hay vida eterna y, por consiguiente, *sorpresa eterna*, también la habrá para nosotros. Porque dentro de la fertilidad divina existe algo así como un eterno siempre más, *parece crecer cuanto vive en el*

<sup>54</sup> H. URS VON BALTHASAR: *Meditaciones sobre el credo apostólico*. Sígueme, Salamanca 1991, 88.

<sup>55</sup> H. URS VON BALTHASAR: *Teodramática*, V, 78.

*cielo, pero más allá del tiempo y del espacio*, en el modo de existencia del amor eterno. Pero porque también la libertad y el amor de Dios necesitan algo así como *supertiempos* y *superespacios* para vivirse a fondo hasta el infinito, también para nosotros habrá más allá de nuestra caducidad una *elasticidad* de la duración en la que se encuentra el *siempre aquí con el siempre ahora*<sup>56</sup>.

Para nuestro autor, no hay contradicción respecto a la actualidad eterna de Dios por el hecho de que Él pueda disponer de sus riquezas sin término dejando asomar aspectos siempre nuevos. De lo contrario la libertad absoluta de su esencia quedaría comprometida<sup>57</sup>.

En conclusión, según von Balthasar, Dios permanecerá inagotable en la vida eterna, pero no tanto como misterio impenetrable, cuanto como apertura de la criatura a la vitalidad siempre renovada y fresca del propio ser divino que, consiguientemente, reclamará de ésta un movimiento gozoso, por sorprendente, y perpetuo en aras a sondear sus posibilidades continuamente renovadas. En este sentido, es en el que propone, junto a la teología de la visio la de la auditio, puesto que, según ella, seremos bienaventurados a su vez por el paulatino descubrimiento de la Palabra eterna del Padre<sup>58</sup>, en un diálogo que seremos incapaces de descifrar en su totalidad, ya que nuestra receptividad creatural, aunque potenciada seguirá siendo restringida. Correalizando la vida eterna de Dios, los bienaventurados participan del intercambio vital trinitario en un continuo acontecer y recibir que les desborda y que, justamente por ello, al revelar su exuberancia ilimitada, no sólo les permite satisfacer su naturaleza trascendente, sino que colma su necesidad y obligación de adorar<sup>59</sup>. De nuevo la bienaventuranza presentada salvaguarda y da razón del ser y del «obrar» de los dos polos constitutivos de la misma.

#### 4. Mística y dinamismo escatológico: san Juan de la Cruz

Parece indudable que la tensión hacia el más allá, especialmente por lo que ésta significa de unión plena de amor con Dios en el cielo, es parte

<sup>56</sup> Ibid., 390-391.

<sup>57</sup> Cfr. Ibid., 78.

<sup>58</sup> Ibid., 396.

<sup>59</sup> Cfr. M. SCHMAUS: *Teología dogmática*, VII, Rialp, Madrid 1961, 560.

intrínseca del proceso espiritual de toda vida tendente a la santidad, a la unión con Cristo y por Él en el misterio de la Trinidad<sup>60</sup>. Dicha tensión se acentúa en las etapas más propiamente místicas de este itinerario progresivo. Efectivamente, la mística, junto a la experiencia de distancia abisal respecto a la posesión de Dios constituye también en su «reverso positivo» una antesala del cielo, de forma que no es extraño al estudio de la misma el planteamiento que busca la relación entre visión contemplativa y visión beatífica. La experiencia mística cristiana es fruto de la santidad, el resultado maduro de la misma acogido en la oscuridad de la fe y penúltimo paso del plan divino de salvación, llamado a su cumplimiento escatológico en la visión de Dios. Hay, pues, en la mística cristiana una tendencia escatológica, es más, ésta se intensifica con la propia experiencia mística, por cuanto el objeto del conocimiento y del amor permanece en ella ignoto, velado<sup>61</sup>: «puede hablarse de la vida eterna en el presente, aunque sea una realidad futura: es futuro y presencia, misterio de fe que será revelado y que actualmente se manifiesta en la fe y en las obras. Entre los senderos y vericuetos plagados de sorpresas y de dificultades insalvables se halla *el rodeo de la mística*. Es la mejor presencialización de la vida eterna. Sólo quien pueda decir *ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí* (Gál 2,20) o quien pueda escuchar que *el Hijo en el que creemos es la plena manifestación del Padre o de la vida eterna* (Jn 14,10-11) o quien se decida a esperar como verdaderas las palabras de Jesús en su oración al Padre: *quiero que estén donde yo voy a estar... para que vean mi gloria* (Jn 17,24), sólo él verá con la visión *experiencial o vivencia* que supera toda certeza»<sup>62</sup>.

Articulada la santidad, la mística y la vida eterna, nos parece oportuno destacar brevemente algunos de los rasgos paradójicos, tensionales, de la segunda. Los vamos a presentar en parejas aparentemente contrapuestas<sup>63</sup>:

Intenso y pleno encuentro personal de amor entre el alma y Dios (con la Santísima Trinidad y con Jesucristo, Dios y hombre verdadero) / Conciencia de la enorme distancia que todavía resta del Amado. Humildad, deseo ardiente y confianza manan de semejante vivencia.

<sup>60</sup> Cfr. C.E.C. 2014.

<sup>61</sup> F. GIARDINI: «L'indole escatologica della santità cristiana», en *Angelicum* 80 (2003), 848-859.

<sup>62</sup> F. FERNÁNDEZ RAMOS: *De la muerte a la vida*. San Esteban, Salamanca 2005, 125.

<sup>63</sup> En gran medida esta exposición se vale de J. SESÉ: «Esperanza del cielo y vida mística», en *XXII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Eúnsa, Pamplona 2002, 605-614.

- Intensificación de la transformación en Dios o divinización, propio de la existencia sobrenatural/ Reiterada y vehemente contrición por los pecados.
- Experiencia de la Cruz/ Experiencia de resurrección y vida.
- Deseo de hallar a Dios por Él mismo/ Renuncia a la propia felicidad<sup>64</sup>.

Esta mínima y genérica presentación de la mística nos sirve para afirmar que lo tensional es algo inherente a la vida cristiana, a la vida teologal y a la suprema concreción de ella que es la experiencia contemplativa, más aún creemos que es consustancial a toda relación entre Dios y el hombre, entre el creador y la criatura. Incluso nos atrevemos a decir que se agudiza cuanto mayor es la cercanía, la comunión. Este deseo de «más Dios» es perfectamente transpolable a la existencia celestial, aunque introduciendo una vez más el matiz de que el mismo se expresará sin la oscuridad ni el anhelo lacerante, sino desde la visión luminosa y la dicha sosegada, que no estática, del que camina ya en el Amor. Veamos ya como se expresa todo ello en el gran místico español del s. XVI:

«¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y eras ido»<sup>65</sup>.

En esa estrofa célebre, genial, interrogativa, San Juan de la Cruz nos expresa de modo paradigmático la experiencia mística en tanto que paso inexpresable, por cercano, de Dios en la vida de un hombre, convertido en testigo enamorado y agradecido de este paso, por otra parte, elusivo y, por ende, hiriente. Misterio de amor impaciente en el que Dios lleva la delantera y que sin dejar de ser el Santo, es también el Presente y el Sumamente

---

<sup>64</sup> Notoria expresión de esta dialéctica es el siguiente texto, grávido de la ingenua ternura y familiaridad de los santos, de Santa Teresa de Lisieux: «me he formado del cielo una idea tan elevada, que a veces me pregunto cómo se las arreglará Dios, después de mi muerte, para sorprenderme... En fin, pienso ya desde ahora que, si no me siento suficientemente sorprendida, aparentaré estarlo para darle gusto a Dios... además, con sólo ver feliz a Dios me bastará para sentirme yo plenamente feliz», *Últimas conversaciones, Cuaderno Amarillo* 15.5.2., en *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 791-792.

<sup>65</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* B, 1, 1-5.n

amable. Ansia de unión enamorada que se extenderá hasta la vida eterna en inflamada búsqueda<sup>66</sup>.

«Muy bien haces, ¡oh alma!, en buscarle siempre escondido, porque mucho ensalzas a Dios y mucho te llegas a Él teniéndole por más alto y profundo que todo cuanto puedes alcanzar; y, por tanto, no repares en parte ni en todo lo que tus potencias pueden comprender; quiero decir, que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres dél, y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de Él, que eso es, como habemos dicho, buscarle en fe; que, pues es Dios inaccesible y escondido, como también habemos dicho, aunque siempre te parezca que le hallas y le sientes y le entiendes, siempre le has de tener por escondido y le has de servir escondido en escondido. Y no seas como muchos insipientes que piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no le entienden o le gustan o sienten, está más lejos y más escondido, siendo más verdad lo contrario, que cuanto menos distintamente le entienden mas se llegan a él, pues como dice el profeta David, *puso su escondrijo en las tinieblas* (Ps 17,12); así, llegando cerca de Él, por fuerza has de sentir tinieblas en la flaqueza de tu ojo. Bien haces pues en todo tiempo, ahora de adversidad, ahora de prosperidad espiritual o temporal, tener a Dios por escondido, y así clamar a él diciendo: *¿Adónde te escondiste?*»<sup>67</sup>.

Para San Juan, el alma, en su itinerario arrebatado hacia Dios sigue un doble camino. El primero, «la escala mística de amor divino» en la *Noche Oscura*, podemos calificarlo de «centrífugo», de movimiento de salida ascensional<sup>68</sup>. El segundo, «hacia el centro del alma», en *Llama de Amor Viva* es centrípeto, movimiento de interiorización. Ambos buscan la entrega y unión amorosa con Dios<sup>69</sup>.

La escala es principalmente ascensión, esto es, verticalidad y continuidad. Partiendo de peldaños terrenos, el último, el décimo grado, corresponde a la

<sup>66</sup> El Dios escondido es uno de los misterios bíblicos más repetidos. Cfr. Cant 1,6; Miq 7,10; Sal 41,4.

<sup>67</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico* (B), Canc 1, 12.

<sup>68</sup> Este «dinamismo de subida» puede apreciarse también perfectamente en el poema: «Tras un amoroso lance». Cfr. *Obras*, 115-116.

<sup>69</sup> Cfr. L. F. MATEO SECO: «¿Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la Historia de la Teología», en *Scripta Theológica* 29 (1997), 30-33.

vida eterna, a la visión facial bienaventurada. La escalera es a su vez inclusiva, cada estadio supone e incluye al anterior, y tendente, es decir, que propende a un fin, equipararse a Dios por la visión:

«Decimos, pues, que los grados desta escala de amor por donde el alma de uno en otro va subiendo a Dios son diez. El primero grado de amor hace *enferma* al alma *provechosamente*. . . pero esta enfermedad no es para la muerte, sino para gloria de Dios (Jn 11,4), porque en esta enfermedad desfallece el alma al pecado y a todas las cosas que no son de Dios. . . por lo cual, deste grado luego va comenzando a subir al segundo grado. El *segundo* grado hace al alma *buscar sin cesar*. . . Aquí como va ya el alma convalenciendo y cobrando fuerzas en el amor deste segundo grado, luego comienza a subir al tercero por medio de algún grado de nueva purgación en la noche, como después diremos; el cual hace en el alma los efectos siguientes. El *tercer* grado de la escala amorosa es el que hace al alma *obrar* y la pone calor *para no faltar*. . . El *cuarto* grado de esta escala de amor es en el cual se causa en el alma, por razón del Amado, un ordinario *sufrir sin fatigarse*, porque, como dice san Agustín, todas las cosas grandes, graves y pesadas, casi ninguna las hace el amor. . . este cuarto grado inflama de tal manera el alma y la enciende de tal deseo de Dios, que la hace subir al quinto, el cual es el que se sigue. El *quinto* grado de esta escala de amor hace al alma *apetecer* y codiciar a Dios *impacientemente*. El *sexto* grado hace correr al alma *ligeramente* a Dios y dar muchos toques en él, y sin desfallecer corre por la esperanza; que aquí el amor que la ha fortificado la hace volar ligero. . . El *séptimo* grado de esta escala hace *atrever* al alma *con vehemencia*. . . el *octavo* grado de amor hace al alma *asir* y *apretar sin soltar*. El *nono* grado de amor hace arder el alma *con suavidad*. . . deste se sigue el décimo y último grado de esta escala de amor, que ya no es desta vida. El *décimo* y último grado de esta escala secreta de amor hace al alma *asimilarse totalmente* a Dios, por razón de la clara visión. . . De esta manera, por esta teología mística y amor secreto, se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios; porque el amor es asimilado al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Noche oscura*, libro II, cap. 20.

El segundo itinerario, que he tildado de centrípeto, es el amor concebido como tendencia gradual divinizante en el interior del alma, hacia sus profundidades, hacia su núcleo en el que mora Dios y al que nunca alcanza en esta vida.

«El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas, entienda, ame y goce a Dios. Y cuando no ha llegado a tanto como esto –cual acaece en esta vida mortal, en que no puede el alma llegar a Dios según todas sus fuerzas–, aunque estén en este su centro, que es Dios, por gracia y por la comunicación suya que con ella tiene, por cuanto todavía tiene movimiento y fuerza para más y no está satisfecha, aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir al más profundo en Dios. Es pues de notar que el amor es la inclinación de el alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así, cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con Él. De donde podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro, porque el amor más fuerte es más unitivo... Y así, en decir el alma aquí que la llama de amor hiere en su *más profundo centro*, es decir que cuando alcanza la sustancia virtud y fuerza de el alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo. Lo cual dice, no porque quiera dar a entender aquí que sea ésta tan sustancial y enteramente como la beatífica vista de Dios en la otra vida, porque aunque el alma en esta vida mortal a tan alto estado de perfección como aquí va hablando, no llega ni puede llegar a este estado perfecto de gloria»<sup>71</sup>.

Como hemos podido vislumbrar, los textos del Doctor Místico no suprimen la alteridad divina, al menos en esta vida, entre la criatura y el Hacedor:

«Gocémonos, amado,  
y vámonos a ver en tu hermosura  
al monte y al collado,

---

<sup>71</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Llama de amor viva*, Canción 1, 12-13.

do mana el agua pura;  
entremos más adentro en la espesura»<sup>72</sup>.

Cuando san Juan entra a explicar esta estrofa, en concreto el «entremos más adentro en la espesura» tocamos de lleno el corazón de la vivencia mística de inaprehensibilidad divina, de anhelo por sumergirse en las riquezas del misterio:

«En la *espesura* de tus maravillosas obras y profundos juicios, cuya multitud es tanta y de tantas diferencias que se puede llamar espesura, porque en ellos hay sabiduría abundante y tan llena de misterios, que no sólo la podemos llamar espesa, más aún, cuajada según lo dice David, diciendo: *Mons dei, mons pinguis, mons coagulatus*; que quiere decir: el monte de Dios es monte grueso y monte cuajado (Ps 67,16). Y esta *espesura* de sabiduría y ciencia de Dios es tan profunda e inmensa, que, aunque más el alma sepa della, siempre puede entrar más adentro, por cuanto es inmensa y sus riquezas incomprensibles, según exclama san Pablo diciendo: *¡oh alteza de riquezas de sabiduría y ciencia de Dios, cuán incomprensibles son tus juicios e incomprensibles sus vías!* (Rom 11,3). Pero el alma en esta espesura incomprensibilidad de juicios y vías desea entrar porque muere de deseo de entrar en el conocimiento de ellos muy adentro, porque el conocer en ellos es deleite inestimable que excede todo sentido»<sup>73</sup>.

Como no podía ser de otra forma, dicho misterio tiene una irrenunciable dimensión cristológica:

«Y luego a las subidas  
cavernas de la piedra nos iremos  
que están bien escondidas,  
y allí nos entregaremos  
y el mosto de granadas gustaremos»<sup>74</sup>.

«La piedra que aquí dice, según dice san Pablo, *es Cristo* (1 Cor 10,4). Las *subidas cavernas* de esta *piedra* son los subidos y altos y profundos misterios

---

<sup>72</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico* (B), 36, 176-180.

<sup>73</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico* (B), canc. 36.

<sup>74</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico* (B), 37, 181-185.

de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios. Los cuales, por ser tan altos y profundos, bien propiamente los llama *subidas* cavernas por la alteza de los misterios subidos, y cavernas por la hondura y profundidad de la sabiduría de Dios en ellos; porque así como las cavernas son profundas y de muchos senos, así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría, y tiene muchos senos de juicios suyos ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres... Tanto que, por más misterios y maravillas que han descubierto los santos doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó todo lo más por decir y aún por entender, y así hay mucho que ahondar en Cristo; porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá»<sup>75</sup>.

La trascendencia de Dios, a la que como vemos no es ajena la experiencia contemplativa, se traduce, como hemos apuntado en la introducción, en la *coincidentia oppositorum* (ver-no ver; saber-no entendiendo, sentir-no sabiendo...). Nosotros, siguiendo nuestro hilo argumental, incidimos en el llamado conocimiento *per nescientiam*; en el no saber propio de la «noche oscura», noticia de contemplación equivalente a *rayo de tiniebla*:

«Entréme donde no supe  
y quedéme no sabiendo,  
*toda sciencia trascendiendo.*  
Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me vi,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí; no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
*toda sciencia trascendiendo...*  
Cuanto más alto se sube  
tanto menos se entendía,

<sup>75</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico* (B), can. 37, 3-4.

que es la tenebrosa nube  
que a la noche esclarecía;  
por eso quien la sabía  
queda siempre no sabiendo,  
*toda sciencia trascendiendo*  
Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder,  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer  
que no llega su saber  
a no entender entendiendo,  
*toda sciencia trascendiendo.*  
Y es de tan alta excelencia  
aqueste summo saber,  
que no hay facultad ni ciencia  
que le puedan emprender;  
quien se supiere vencer  
con un no saber sabiendo,  
*irá siempre trascendiendo.*  
Y si lo queréis oír,  
consiste esta summa ciencia  
en un subido sentir  
de la divinal Esencia;  
es obra de su clemencia  
hacer quedar no entendiendo,  
*toda sciencia trascendiendo»<sup>76</sup>.*

Corolario de esa *docta ignorantia*, pues nunca es fijación en la nada, sino ciega luminosidad, es el abandono confiado de la «noche oscura» en la que el alma, entregada por fe a la iniciativa divina y a la experiencia de la no experiencia racional del entendimiento, se introduce amorosamente y de lleno en el juego de Dios:

«De lo dicho se colige que, para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que pueda caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que pueda caer con

---

<sup>76</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: Entréme donde no supe, en *Obras*, pp. 80-81.

claridad en el entendimiento íntimamente sosegado y acallado, puesto en la fe; la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído; porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito, y así como Trino y Uno, nos le propone ella Trino y Uno, y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento; y así por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y, por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios. Que eso es lo que quiso decir san Pablo en la autoridad que arriba dijimos, diciendo: *el que se ha de juntar con Dios, conviéndele que crea* (Heb 11,6); esto es, que vaya por fe caminando a Él, lo cual ha de ser el entendimiento ciego y a oscuras en fe sólo, porque debajo de esta tiniebla se junta con Dios el entendimiento, y debajo della está Dios escondido, según dijo David por estas palabras: *la oscuridad puso debajo de sus pies; y subió sobre los querubines y voló sobre las plumas del viento; y puso por escondrijo las tinieblas y el agua tenebrosa* (Ps 17,10)<sup>77</sup>.

¿Desaparece en la teología del santo carmelita este carácter tensional entre tinieblas y luz, desear y tener, conocer e ignorar, amar y buscar al Amado, al referirse a la vida bienaventurada del éschaton? Aunque no podemos obviar que el Doctor Místico habla de la transformación del alma en la gloria por obra del Espíritu Santo<sup>78</sup> y que la misma conlleva la deificación por participación<sup>79</sup>, que a su vez comporta el desvelamiento de los misterios divinos<sup>80</sup>, lo cual podría suponer una concepción estática de la gloria celestial, hay matices que, en coherencia con la línea argumental desarrollada, nos permiten reubicarnos en una escatología dinámica. Ciertamente, la idea sanjuanista de la vida en el cielo es la de una transformación del hombre en la Trinidad que le hace sumergirse en un amor en movimiento, en continuo crecimiento que redescubre permanentemente junto al Amado<sup>81</sup>. Búsqueda en la posesión, recirculación de entregas y re-entregas dichas<sup>82</sup>:

<sup>77</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Subida al monte Carmelo*, libro II, cap. 9, 1.; Cfr. *Ibid.*, cap. 2-3

<sup>78</sup> Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico* (B), canc. 38, 3.

<sup>79</sup> Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico*, canc. 39, 6.

<sup>80</sup> Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico*, canc. 37, 2.

<sup>81</sup> Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Cántico espiritual* (A), canc. 36, 6.

<sup>82</sup> Cfr. L. F. MATEO SECO: *¿Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica?*, op. cit., 36-37.

«Mas ¿cómo se puede decir que la hiere, pues en el alma no hay ya cosa por herir, estando ya el alma toda cauterizada con fuego de amor? Es cosa maravillosa que, como el amor nunca está ocioso sino en continuo movimiento, como la llama está echando siempre llamaradas acá y allá, y el amor, cuyo oficio es herir para enamorar y deleitar, como en la tal alma está en viva llama, esté arrojando sus heridas como llamaradas ternísimas de delicado amor, como en el palacio de sus bodas, como Asuero con la esposa Ester (2, 17ss), mostrando allí sus gracias, descubriéndola allí sus riquezas y la gloria de su grandeza; por que se cumpla en esta alma lo que él dijo en los proverbios, diciendo: *deleitábame yo por todos los días, jugando delante de él todo el tiempo, jugando en la redondez de las tierras, y mis deleites estar con los hijos de los hombres*(8, 30-31); es a saber, dándoselos a ellos. Por lo cual estas heridas que son sus juegos son llamaradas de tiernos toques, que al alma tocan por momentos de parte de el fuego de amor, que no está ocioso. Los cuales, dice, acaecen y hieren»<sup>83</sup>.

En la medida que en el cielo de san Juan de la Cruz el entendimiento, que ya había cedido en este mundo su lugar a la fe en la cinética de la unión hacia Dios, se transforma en amor, la bienaventuranza cobra rasgos dinámicos. Amor y deseo se retroalimentan en un *crescendo* constante, pero que por darse ya en el ámbito intradivino no entraña una exploración deficitaria.

## 5. Conclusión

Recapitulando y para sustentar la plausibilidad de nuestra hipótesis. De Santo Tomás nos ayuda el subrayado que realiza sobre la incomprensibilidad divina en función de la distancia ontológica que permanecerá siempre inalterable entre el Dador y el receptor de la vida. Sobre la base de esta teología K. Rahner nos proporciona un paso reflexivo más, en la medida en que es precisamente esta incomprensibilidad de Dios la que permite y explica el gozo de los bienaventurados en el cielo. Ella es la que nos dice que Dios es también el Otro desde siempre y por toda la eternidad; pero ella es, a su vez, la que posibilita que el dinamismo inquisitivo de lo humano no se vea frustrado jamás. No obstante, es la óptica trinitaria de von Balthasar la que nos brinda la razón última y la más estrictamente cristiana del carácter

<sup>83</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Llama de amor viva*, canc. 1, 8.

procesual del propio Dios y por Él, en Él y siempre hacia Él, del hombre. Estas especulaciones las hemos hallado vertidas en moldes existenciales y poéticos por la mística de san Juan de la Cruz. Teología vivencial que en sus conceptos y formas nos habla a menudo de movimiento en general cuando no de ascenso en particular.

No obstante lo dicho, las presentes ideas no tienen la voluntad de eliminar todo aquello que el tradicional descanso eterno tiene de positivo. Al respecto, la alegoría seguirá siendo válida en todo lo que apunta a la supresión de lo carencial, lo ambivalente, lo efímero y, por todo ello, insatisfactorio, de una existencia todavía hibridada con el pecado. Por consiguiente, se dice, también sí, al descanso, pero a éste entendido como la desaparición de todas las limitaciones ópticas de la vida terrena traducidas en hiriente relatividad. Ahora bien, la vida humana tiene una meta absoluta, pero el final, por ser Dios, es camino, vía. El dinamismo es el *habitus* de la vida eterna. El *éschaton* es un *status viae in status termini*. Postulo un pan-en-teísmo en el que toda verdadera búsqueda tiene lugar en su presencia, que nos regala siempre el encontrar, a su vez, seguido siempre de nuevo e impelente buscar. Sin embargo, ese «deseo» nos remite no al *desiderare* de origen latino, referido, en el arte adivinatorio, a la observación de la «falta» de las estrellas (*sidera*), necesarias para realizar los auspicios, sino al *potheo* griego que, originalmente, significa el movimiento de alargarse o tender hacia algo. Eso sí, recalcando, de nuevo, que esa extensión se realiza sobre la base de la colmada posesión.

**Sumario:** 1. Visión e incomprehensibilidad de Dios en santo Tomás; 2. El misterio de la «escatología abierta» de K. Rahner; 3. H. U. von Balthasar: dinamismo trinitario y escatológico; 4. Mística y dinamismo escatológico: san Juan de la Cruz; 5. Conclusión.