

PARA TÍTULOS PROFESIONALES DE ESPECIALISTAS (CUARTO NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **RAFAEL LUIS CARLOS CARVAJAL FIGUEROA** con Cédula de Identidad No. **175710032-4**, autor del trabajo de graduación intitulado: "**CRISTO, EL EJE DE LA ARMONÍA EXISTENCIAL**", previa a la obtención del título profesional de **LICENCIADO EN TEOLOGÍA** en la Facultad Eclesiástica de **Ciencias Filosófico-Teológicas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 08 de diciembre de 2015



Rafael Luis Carlos Carvajal Figueroa

C.I. 175710032-4

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR (PUCE)**  
**FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE**  
**CIENCIAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS**  
**ESCUELA DE TEOLOGÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE**  
**LICENCIADO EN TEOLOGÍA**

*Cristo, el eje de armonía existencial*

*Rafael Luis Carlos Carvajal Figueroa. Pbro.*

**DIRECTOR DE TESIS:**  
**Dr. JULIO CESAR VAZQUEZ VEGA. Pbro.**

**QUITO, 2015.**



*Esta disertación la dedico a Dios por ser el primero que me ha amado, a mi familia un lugar caótico que ha sido armonizado por el amor de Dios; a la iglesia en el tiempo de mí formación, por la paciencia que me ha tenido fruto de un amor entrañable; a toda la comunidad cristiana que ha sido el lugar donde he encontrado a Cristo, como armonía de la vida.*

## **RESUMEN**

En la experiencia antropológica del hombre vemos que este por sí mismo no es capaz de poner armonía al caos que se le presenta; es así que la resurrección de Cristo, da sentido de orden de armonía, de paz, no solo en el mundo exterior al hombre, sino en su vida cotidiana, este es un hombre que no se queda tranquilo en esta realidad, muchas veces gris; donde busca y no encuentra o lo que encuentra no lo sacia. Por ende acontecimiento resurrección viene a ser la nueva creación por parte de Dios, es el acontecimiento fundante y estructurante de nuestra nueva naturaleza armónica; en este sentido es decisivo el hecho que Dios resucita a Cristo como primicia de la creación redimida por su sangre para hacernos partícipes de su vida divina.

**PALABRAS CLAVE:** caos, armonía, resurrección, humanidad, mal, comunión, paz, iglesia.

## **ABSTRACT**

In the anthropological experience of man we see that this by itself is not able to bring harmony to the chaos that is presented; so that the resurrection of Christ, gives a sense of order of harmony, peace, not only in the outside world to man, but in everyday life, this is a man who does not stay quiet in this reality, gray often; which seeks and finds or what is not sated. Therefore resurrection event becomes the new creation by God, s the founding and structuring event of our new harmonic nature ; in this sense is decisive the fact that God resurrected Christ the first fruits of creation redeemed by his blood to make us partakers of his divine life.

**KEY WORDS:** chaos, harmony, resurrection, humanity, evil, communion, peace, church.

## ÍNDICE

DEDICATORIA .....	ii
RESUMEN .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÍNDICE .....	v
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: EL MAL EVIDENTE DEL HOMBRE.....	4
1.1 REFLEXIONES GNOSEOLÓGICAS ACERCA DEL MAL–CAOS.....	4
1.2 COSMOGONÍAS DEL CAOS-MAL. ....	9
1.3 EL MAL EN LA HISTORIA. ....	14
CAPITULO II: RESURRECCIÓN, IMAGEN DEL HOMBRE NUEVO .....	21
2.1 PROBLEMAS GNOSEOLÓGICOS SOBRE LA GENERALIDAD DE LA RESURRECCIÓN.....	21
2.2 EL CRUCIFICADO, ¡HA RESUCITADO!.....	26
2.3 LA RESURRECCIÓN PREMISA DEL NUEVO COSMOS.....	29
CAPITULO III: LA ARMONÍA, RESPUESTA DE BELLEZA Y ESPERANZA. ....	33
3.1 LA ARMONÍA COMO FUENTE DE LA BELLEZA CRISTIANA.....	33
3.2 LA ARMONÍA COMO COMUNIÓN.....	37
3.3 LA IGLESIA MANIFESTACIÓN DE LA ARMONÍA QUE CRISTO NOS OTORGA.....	42
CONCLUSIONES .....	46
BIBLIOGRAFÍA .....	49

## INTRODUCCIÓN

No hay duda alguna de que el enigma del mal es uno de los mayores escándalos para la sociedad actual, para los cristianos y para todo ser racional. Así, hoy por hoy constatamos que nos destruimos poco a poco, que buscamos nuestra propia preminencia, que no nos importa mucho lo que pase con otro, y menos con el OTRO.

Sabemos que en la experiencia humana se nos evidencian realidades que nos destruyen, que nos redimensionan, que nos desinstalan, que generan un caos, que nos vacían de sentido y otras muchas que vienen a proporcionarnos la paz, el gozo, la alegría, que nos devuelven la centralidad del misterio cristiano, el amor.

Caos no es solamente la materia informe, sino también la falta de organización social, de cultura, de normas morales, leyes o tiempos, o quizá mejor expresado: un ordenamiento no compartido o no comprendido por la sociedad.

Este problema es más que una cuestión epistemológica abstracta, algo más que un problema filosófico, histórico, científico, crítico, es un hecho de fundamental importancia para poder plantearse adecuadamente el problema de la experiencia de Dios y su relación con el Hombre.

El hecho es que estamos religados a la realidad, ya que ésta se nos impone como última, posibilitante. Para llegar a Dios no hay que salir del mundo, si no entrar más en él, llegando hasta su fondo. Dios está en el fondo de las cosas como fundamento suyo, y en la experiencia de las cosas el hombre tiene experiencia fundamental de Dios. (Zubiri, 1994, p. 134 ss.)

En la reflexión antropológica, surge la fe como necesidad de apertura al futuro absoluto, a un cosmos que este redimensionado o redimido, donde Dios es el fundamento y el objeto de la “esperanza”. El creyente situado frente al futuro, lejos de poner su confianza en sus propios recursos, lo alimenta con la certidumbre de la fidelidad divina.



No se trata de una simple espera que puede ser referida a objetos fácilmente alcanzables. La esperanza remite a “*un bien arduo*”. El objeto de la esperanza no puede ser fabricado por su sujeto la única esperanza auténtica es la que se dirige a algo independiente de nosotros, la espera atañe al ámbito de lo trivial, la esperanza pertenece al sustrato último de todas las esperas; su pérdida lleva a la “desesperanza”, al “caos” al “mal”. Su orientación es hacia el ser, no al tener, por ello sólo la esperanza responde a las expectativas últimas del hombre, y sin esperanza todo lo que el hombre espera resulta irreparablemente erosionado por la melancolía de los cumplimientos y es la que evita que las esperas se conviertan en un absurdo.

¡Armonía! ¿Qué podemos entender con esta palabra? Lo primero que sugiere la palabra armonía son las ideas de orden y de amor. Así, si referimos la armonía a las cosas, si hablamos de armonía entre las cosas, de armonía de la naturaleza, inmediatamente nuestro entendimiento lo asocia a la idea de orden en la naturaleza.

Si la referimos a los actos humanos, a las relaciones entre los hombres, si hablamos de armonía entre los hombres, nos vienen a la mente las ideas de concordia, de cooperación y en última instancia, la idea de amor entre los hombres, estas implican la idea de orden.

El gran problema de nuestra vida política, social y económica, existencial es que todo depende del equilibrio mucho más real que de la armonía: la rivalidad sin misericordia, que hace estragos entre las clases sociales, las distintas etnias o patrones culturales y las naciones, está ahí para dar testimonio. En un clima así, la desigualdad, engendra fatalmente el desequilibrio. Puesto que el desequilibrio no es más que una discordia latente y continua que vuelve al conflicto abierto en cuanto una de las fuerzas en juego prevalece sobre la otra.

En el orden social, el equilibrio no basta jamás para producir armonía. Pero, por el contrario, la armonía está siempre para establecer el equilibrio, pues entonces los individuos y los grupos, en lugar de enfrentarse en un antagonismo estéril, unen sus fuerzas en la búsqueda y al servicio del bien común.

Y que pretendemos presentado la resurrección como este eje existencial de armonía, es posible, que el kerigma primitivo, Cristo ha resucitado, tenga tal impacto en nuestra vida que provoque en nosotros un movimiento del espíritu, que quiere ser reconciliado y que busca la paz.

En los capítulos que presentamos a continuación, quisiéramos desarrollar tres conceptos centrales, caos/mal; Resurrección, Armonía.

**En el primer capítulo**, se presenta de forma cruenta el mal como un caos social, una falta de cooperación para el bien y la desestructuración de la sociedad, para convertirla en una anti sociedad. un tema importante, la pregunta que desarmó al Dios hebreo de amor y alianza, esto que redefine al pueblo de Israel, no puede dejarnos indiferentes; ya que somos el nuevo Israel, ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? ¿En qué sentido podemos creer que Israel es el pueblo elegido y que nosotros el nuevo Israel, somos parte de este dolor y de esta elección?

**En el segundo capítulo**, la Resurrección de Cristo que es objeto de fe en cuanto es una intervención trascendente de Dios mismo en la creación y en la historia. En ella, las tres personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia actividad salvífica, su capacidad creadora y su inefable amor para el mundo, Ahora bien mediante su resurrección, Jesús queda confirmado como el Salvador Absoluto, y quizá se podría decir que también se configura como el ultimo profeta, es decir en el portador de una palabra exclusiva de Dios de cara a la historia concreta; pero este profeta considera a su palabra como la última e insuperable. (Rahner, 1979, p. 328)

**En el tercer capítulo** Presentando como fundamento de la armonía, el trascendental de lo bello, buscaremos encontrar un sentido más eclesial de la armonía, que no solo se dimensiona en la praxis artística, o en las composiciones musicales, sino que principalmente se ve en el gobierno por parte de Dios en el mundo, como una obra de amor, y además esto se hará extensivo a la vida de la Iglesia, como manifestación de su amor trinitario.

## CAPÍTULO I:

### EL MAL EVIDENTE DEL HOMBRE

#### 1.1 REFLEXIONES GNOSEOLÓGICAS ACERCA DEL MAL–CAOS.

La reflexión en torno a la naturaleza del mal intenta responder a la pregunta qué es el mal. Sin embargo, esto equivale a dar por supuesto que el mal es algo en la realidad y sólo falta determinar su modo de ser: ya sea una realidad necesaria, un ser o sustancia, un no ser, una cualidad, un valor, una energía, etcétera. (Ávila, 2004, p. 21)

Por lo que se refiere en particular al aspecto intelectual del problema, es necesario situarlo dentro de los términos de la antropología, esto es, en referencia al hombre concreto que está constantemente bajo la llamada de realizar su propia existencia junto con los demás en el mundo, al ser en comunidad, porque el mal se manifiesta ante todo como realidad antropológica.

Encontrar una definición del mal que sea unánimemente aceptada no resulta tarea fácil y no por escasez de propuestas o reflexiones en la materia, antes al contrario. Según San Agustín, el mal podía definirse como *id quod nocet*, lo que causa daño.

Para Hegel el mal representaba la disolución de los vínculos que mantienen unidos a los seres humanos en una comunidad. En definitiva, son muchos los que se han ocupado del problema de mal, pero curiosamente con resultados bastante variados cuando no claramente divergentes. (Ibañez Gil, 2010, p. 58)

La comprensión del mal no podrá hacerse nunca fuera del misterio metafísico de la existencia, y la solución no se podrá alcanzar fuera del contacto con la fuente última de la existencia; de esta forma, el mal deja de ser un problema puramente intelectual para

manifestarse “*mysterium iniquitatis*” en el que está envuelto todo el significado de la vida humana.

De este modo constatamos que en las diferentes cosmogonías religiosas, desarrollos filosóficos, conocimientos antropológicos; el hombre busca un origen, explicar una realidad que le supera, pretende comprender lo que le rodea. Es aquí donde se desarrollan muchas veces conceptos antagónicos que ponen al individuo en situaciones caóticas de elección verdad, honestidad, sensatez, amor, bondad, seguridad, paz, tranquilidad, conocimiento, humildad, ecuanimidad, alegría, salud, comunicación, bienestar, libertad; lo mismo mentira, engaño, ignorancia, manipulación, abuso, locura, violencia, dogmatismo, egoísmo, odio, dolor, estupidez, enfermedad, tristeza.

Así nos encontramos con un concepto que nos provoca dificultad de definición al no ser unívoco, al remitir a distintos orígenes y presentar diversas estructuras, es indefendible, porque es inabarcable, pero ciertamente es evidenciable y constatable.

El Mal, visto desde la mirada occidental, es una identidad cuya trama de significaciones se constituye como la gran capa de discursos, cuya coherencia interna deja entrever una serie de discontinuidades en torno a la condición del concepto. En efecto, el devenir de significaciones ha tratado de estructurar un término, que dice de suyo siempre consecuencias notables, cuyas creencias ponen de manifiesto un conflicto aún no superado. (Schuster, 2006)

Para los que no creen, se constituye en su bastión de defensa, roca del ateísmo, y para los creyentes en una piedra de tropiezo, un motivo de aflicción, un campo indefinible; de este modo se desarrolla lo más cercano a una definición o a una aproximación es la conocida división tripartita, (mal moral, mal físico, mal social).

En el dialogo entre ateos y creyentes el mal ocupa un puesto esencial. Esta cuestión, es para muchos hombres, fuera de toda ideología, el principal obstáculo para creer en Dios, además es por otra parte unos de los temas que no se puede abordar sin temblor ; además el mal sigue siendo un misterio que ninguna mirada humana ha sondeado sus profundidades (Danielou, 1973)

Las ciencias sociales o del espíritu intentan abordar el tema del mal desde diversas posturas, o concepciones gnoseológicas, de este modo la idea del mal no podrá nunca hacerse fuera del campo metafísico e inclusive meta- histórico, esto se comprende por el hecho de

que el mal-caos, trasciende las explicaciones que podamos dar objetivando el problema a una mera constatación físico matemática de tipo empirista. Sino que la posible respuesta al mal la encontramos más allá de los sentidos y de lo sensible.

Además el hecho de que el fenómeno maldad sea meta-histórico es porque buscamos comprender y aprehender el sentido último de la historia humana que esta lacrada y lacerada por el mal, y este manifestado en diversas categorías, (moral, existencial, físico).

Para Santo Tomas, el mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin.

Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente.

Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: La ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. (Aquino, 2001, pp. 481 - 483)

Santo Tomás distingue el mal que hiere la acción o la operación de los seres – mal de la acción –, y el mal que hiere el ser mismo del agente – mal del ser –. Y enseña, de un modo completamente general, que el mal de la acción o de la operación proviene siempre de un cierto defecto que está presupuesto en el ser o en las potencias operativas del agente. (Maritain, 1944)

Santo Tomás descompone, por así decirlo, en dos tiempos, no cronológicos, sino ontológicos, el movimiento de la voluntad en el acto de elección malo. En un primer tiempo hay ausencia de la consideración de la regla, y esto, por la pura iniciativa de la voluntad creada, a título de causa primera deficiente.

En un segundo tiempo, hay una acción producida con esa ausencia, acción que habría debido ser regulada y que no lo ha sido, porque no se ha tenido actualmente en consideración la regla; en el primer tiempo, la voluntad ha introducido una ausencia – la no consideración de la regla –, y en el segundo tiempo, el acto que cumple resulta conforme a esa ausencia, es decir, no conforme a la regla, no regulado; entonces hay falta. Pero la no consideración de la regla no era aún falta.

Para Leibniz, el problema no lo plantea como antropológico, sino que se lo plantea en referencia a las dimensiones prehistóricas o meta-históricas del hombre, por tanto en las estructuras metafísicas del universo; dicho planteamiento está presente en los intentos de interpretación mítica del mal, posiblemente con sus raíces en la experiencia misma del mal, experiencia en la que el hombre siente y percibe los límites de su propia existencia y se enfrenta consiguientemente con el fundamento metafísico de la misma. Es el problema de la teodicea, donde se observa en primer lugar que no todas las experiencias que comúnmente son consideradas como mal, lo son efectivamente.

El juicio sobre la presencia masiva del mal está ligado por consiguiente sobre todo a la escasa penetración intelectual del hombre en el orden del universo. El hombre está constantemente expuesto a declarar el desorden donde él personalmente no es capaz de descubrir el orden.

Es Leibniz el encargado o el que ha desarrollado la división de orden analítico que esbozábamos anteriormente; (mal moral, físico, meta-físico); en este sentido es posible llamarlas como tres mascaradas del mal, de esta manera los detallamos (mal moral o voluntad maligna, el mal físico o sufrimiento, y el mal metafísico o finitud)

Mal Moral: En el lenguaje cristiano hablamos de pecado, muchas veces se ve venir como una realidad que tiene su origen en el anonimato, en otros casos sentimos que tiene su raíz más profunda en la libertad del hombre; mal moral consiste en la separación de los entes finitos de la necesidad absoluta, y por ello el hombre se ve sometido a la necesidad empírica. La vía de solución consiste en una conversión y renuncia a los principios de la mismidad, para volver a la unidad con el absoluto. (Vargas Bejarano, 2005, pp. 121 - 156)

Mal Físico: En el lenguaje ordinario es el sufrimiento, para San Agustín, todos los demás aspectos del mal se asemejan a éste, que es la defección de la libertad de Adán, que provocó el sufrimiento y la muerte. Es así que la mayor parte del mal físico, deriva del mal

moral. Pero sin hacer un prejuicio sobre el autor último del mal físico, debemos por tanto atenemos a los hechos, el Hombre es un ser contingente, por su condición condenado al sufrimiento y expuesto a la muerte. Este mal físico nos ayuda a definir más al mal como carencia.

Mal metafísico: Este término subraya cada vez más la imperfección de la existencia y en un sentido más amplio la finitud del mundo en que vivimos; es de tal modo que la imperfección no es un mal en el sentido moral o físico, pero si presenta una inquietud, es un signo de que el ser imperfecto que somos no puede saciarse a sí mismo y con nada menos que el absoluto. (Neusch, 2010, pp. 42 - 45)

Para Paul Ricoeur, la limitación insertada en la estructura ontológica del ser humano, es el lugar y la posibilidad del mal, por lo que se refiere a la ocasión del mal moral. Para Ricoeur, al contrario de lo que sucede en la tradición gnóstica, al mal no le corresponde una realidad, una sustancia, sino que es algo que perturba al hombre y en la medida en que es algo misterioso y opaco, perturba al hombre ya que constituye una constante amenaza al pensamiento y a la capacidad intelectual del ser humano. <sup>1</sup>

Ricoeur apela a la literatura penitencial para revelar los símbolos del mal. Ésta literatura se refiere a aquellos textos a partir de los cuales se estableció y fijó el significado de la culpabilidad. Los símbolos primarios constituyen abstracciones a partir de los símbolos secundarios, que son los mitos del principio y fin del mal. En efecto, el mito le otorga a la humanidad una universalidad concreta. Esto quiere decir que la humanidad entera es simbolizada en un hombre ejemplar, como es el caso de Adán.

En un vasto análisis de diversos mitos, Ricoeur muestra el extenso proceso, desde la concepción del mal como algo exterior al hombre (la mancha) hasta su plena interiorización (la culpa). El mal es mucho más que un no-ser. Es un algo que entra al mundo, es exterior al ser humano. (Ricoeur, 1994, pp. 211 - 233)

---

<sup>1</sup> Ricoeur analiza e interpreta el lenguaje del mal expresado a través de símbolos. Si podemos enunciar un elemento que condensa el pensamiento de Ricoeur es “el símbolo da qué pensar” y esto significa que hay tres etapas en su comprensión: fenomenológica, hermenéutica y filosófica. El símbolo es una figura susceptible de elaboración. La labor de la filosofía es pensar a partir de lo que el símbolo entrega.

## 1.2 COSMOGONÍAS DEL CAOS-MAL.

Hemos presentado algunas de las meditaciones filosófico-antropológica sobre el mal, es así que en este momento nos situaremos en una forma diversa del conocer humano, lo que se denomina conocimiento mítico, como una fuente válida, una reflexión que quizá deba ser revalorizada.

Los mitos del origen de las diversas culturas, nos relatan en un estilo de lo trans-histórico, la ruptura irracional y el salto absurdo que permite relacionar la confesión de nuestra existencia pecaminosa, o malvada con la afirmación de nuestro ser creado inocente. (Ricoeur, 1976, p. 56)

Por esto los símbolos o mitos cobran un valor expresivo, nos ayudan a comprender son una alternativa a la inteligencia comprensiva del Hombre, la narración mítica cuenta, el origen del mundo, de los hombres o los animales, así como ciertas actividades, por lo que casi todas las culturas cuentan con mitos adheridos a sus ideologías más profundas.

Los mitos son considerados en la mayoría de los casos dentro de las concepciones religiosas puesto que se refieren a tiempos y situaciones anteriores a los actuales y de carácter extraordinario, en los que pueden darse procesos sobrenaturales. En cualquier caso, puesto que tratan aspectos totalizadores, pueden iluminar muchos aspectos de la vida cultural e individual de cada sociedad, y, de hecho, son tratados desde muchas disciplinas de la ciencia moderna. (De Trovar, 2006, pp. 122 - 137)

El origen de la mitología es encuadrado dentro de las civilizaciones egipcia, fenicia y babilonia, griega, hebrea, que dieron lugar, tanto a este fenómeno como a muchas otras formas de comportamiento y componentes culturales del mundo actualmente conocido. Según algunas teorías, el inicio del culto a dioses formadores posteriormente de hechos mitológicos se produjo hacia el año 2000 a. de C.

Por ejemplo, en el umbral de la filosofía griega encontramos algo no filosófico, el mito, es la fe del vulgo se recibe de la tradición del pueblo, entre las mitologías que mas han influido en la tradición cristiana, encontramos, por un lado desde Israel, la babilónica con el *Enuma elish*, y por un lado la griega, desde las cosmogonías de Hesíodo y Homero, y la antigua tradición órfica del siglo IV. (Hirschberger, 1991, p. 45)



Queda claro, pues, que la mitología es un tejido de fábulas y mitos inciertos pero cuya utilidad puede llegar a ser amplia. Además, ésta se convierte en una demostración de hasta qué punto puede llegar la inteligencia humana en la creación de historias que pretenden ser una explicación racional del mundo que nos rodea pero que no hace más que desorientarnos. En cualquier caso, la mitología siempre fue un eficaz y valioso medio para esconder preceptos excelentes y reglas de conducta a través de las alegorías.

El *Enuma elish* o Poema babilónico de la Creación (*así denominado por las primeras palabras del texto: «Cuando en lo alto»*) es el principal, el más largo y completo de los mitos mesopotámicos, redactados en lengua acadia, sobre la creación del universo. (Blázquez, 2001, pp. 37 - 61) En el relato del babilónico, nos encontramos con una cosmogonía que resulta muy decidora, hay la evidente presencia del caos, como una realidad primigenia.

En este mito de carácter primigenio también hay la presencia del caos, lo primero que delinea el texto es la imagen primordial de una totalidad acuosa indiferenciada, “un caos informe” en términos bíblicos. En este caos acuoso primordial se distinguieron dos principios: uno de género masculino, el agua dulce subterránea, Apsu, en la que flotaba la tierra, y otro femenino —y bisexuado—, el agua salada, Tiamat, el mar. (Blázquez, 2001, p. 40)

Es posible que se usara el citado poema babilónico *Enuma Elish* como base de la narración del texto bíblico sobre la creación, o al menos en cuanto a los binomios: vida y muerte, caos y orden. Se puede ver que subyace la antigua concepción del universo mesopotámico.

Las cosmogonías de civilizaciones como Babilonia y Egipto influyeron considerablemente en el pensamiento cosmogónico de Homero, Hesíodo y poetas órficos; podemos ver o percibir que todas estas cosmogonías arcaicas tienen un rasgo en común: en el principio era el caos.

El caos era una sustancia material que los egipcios denominaron Nun, un océano sin límites:

La oscuridad reinaba en la superficie de las profundidades, porque el sol aún no existía. Pero en el interior de aquel abismo oscuro y acuoso yacía en estado latente la sustancia primitiva con la cual se formaría el mundo. Sumergido también en algún

lugar del abismo estaba el demiurgo que se encargaría de darle forma. Pero también el demiurgo existía sólo en potencia, no era aún consciente de sí mismo ni de la tarea que debería llevar a cabo. (Cohn, 1995, p. 59)

Francis Mc Donald Cornford, en su estudio *Principium Sapientiae*, sostuvo que la batalla de Marduk contra Tiamat que se narra en el poema de la creación babilónica es compatible con lo que se narra en la teogonía de Hesíodo al respecto de la sublevación de Zeus al trono del cosmos. Zeus es la versión griega de Marduk en tanto que los dos imponen un reino de justicia y liberan al mundo de las potencias del caos, Tiamat y Cronos, respectivamente. (Toledo, 2011, pp. 55 - 78)

En los relatos míticos de la antigua Grecia, cuyos exponentes máximos son Hesíodo, Homero y la tradición órfica, el caos hesiódico es el que se muestra con más exactitud explicativa para la comprensión del origen del mundo porque es lo que reúne las características de indeterminación, oscuridad, insabibilidad racional e inestabilidad material del estado originario.

Según la Teogonía de Hesíodo, “Caos” fue lo primero que existió, y luego enumera otras figuras cosmogónicas elementales como Gea (la Tierra), Tártaro y Eros. Pero Caos no engendró estas deidades elementales, sino que es cabeza de una genealogía de dioses asociados a lo incorpóreo: Nix (la Noche) y Érebo son sus hijos, Éter y Hemera (el Día) sus nietos.

Una importante tradición filológica considera que Caos es la hendidura o resquicio situado entre el cielo y la tierra. Hesíodo relata en la Titanomaquia que Zeus, al lanzar el rayo a los Titanes, hace estremecer a Caos cfr. (Gallardo López, 1995, p. 18), y compara este hecho con el acercamiento entre Urano (el Cielo) y Gea (la Tierra). Este pasaje, sumado al valor semántico de la palabra Chaos, hace admisible la interpretación de Francis Mc Donald Cornford, según la cual las palabras del verso 116 (Χάος γέενετ') deben traducirse como surgió el resquicio entre la tierra y el cielo. (Cornford, 1987, p. 194)

La idea central de situar en el origen cósmico al agua tiene que ver con el hecho de que estos pueblos antiguos dependieron social y económicamente de la agricultura, por este motivo se establecieron a las orillas de los ríos pues éstos fueron elementos insoslayables para el desarrollo agrícola. Para estos pueblos las aguas son los cimientos del mundo entero: “Principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica,

receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo”. (Eliade, 2007, p. 178)

Hemos dado una muestra de la importancia de la mitología en la construcción de una reflexión en torno a un tema existencial de complejidad. No podemos olvidar que la red con que se teje el mundo, no deja de lado ninguno de los modos del saber por esto no puede la vigencia de las narraciones míticas y las simbolizaciones que ofrecen, es pues imprescindible recorrer los subterranos de la construcción social de la realidad. (Asociación filosófica de México, 2007)

Pues bien en este medio de pensamiento mítico se mueve la realidad de Israel.

Después de varias contingencias, conquistaron el país y lo transformaron en la base de una nueva visión religiosa, ética y moral. Pero además aportaron una visión que era totalmente nueva dentro de las cosmogonías reinantes, el monoteísmo, y dentro de este monoteísmo una forma nueva de comprender la creación “*Ex nihilo*” donde no se presenta un combate de tipo escatológico.

Sino que hay una estructura clara de obra creadora de Dios, que solo con su palabra disipa el caos, es así que vemos en el relato del Génesis como se nos muestra esta acción de Dios.

Las teologías hebraicas elaboraron una doctrina bíblica de la creación pues, conociendo los anteriores temas, los rechazaron. En la teología hebraica, el caos no es lo primero; no existe un caos original. Cuando se compuso el recitativo (después relato) sacerdotal de la creación, en el siglo V antes de nuestra era, se dice que cuando fue creado "la tierra era caos", *tohouwabohou*, lo que no es equivalente al caos original de las otras cosmogonías, sino que esto debe traducirse así: "la tierra era un desierto y un vacío...". En la teología y las antologías hebraicas, lo primero no es el caos o el desorden sino un ser personal. El más eminentemente personal, ontológica y cronológicamente primero, es Dios. “La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas” (Gn 1,2)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Las citas bíblicas están tomadas de la Biblia de Jerusalén, DBB, Bilbao, 1998, a menos que se indique lo contrario. Como referencias bíblicas comentario bíblico internacional.

Debemos comprender que este es un texto de tradición sacerdotal, que nos muestra como unas de las primeras reflexiones teológicas donde el estado primigenio de la tierra es el caótico. El *tohouwabohou* significa lo informe; la masa de aguas primigenias rodeada de tiniebla designa al caos, en su aspecto material como un océano caótico, que sería “*Tehom*” (océano caótico).

Pues bien lo que podemos decir es que la palabra hebrea para designar este océano caótico, *Tehom*, esta sin duda relacionada con *Tiamat*, el dragón babilónico del caos, esta podría ser una primera aproximación, quizá a manera de apología de la fe de Israel, donde buscaban asentar un solo Dios y Padre de todos, pero vemos más bien que la palabra *tohu* tiende más bien hacia el concepto de asolar o de desierto, (Dt 32,20; Sal 107,40) por ende nos es posible sostener que el autor Sacerdotal, tuvo que echar mano a nociones extranjeras para poder aclarar el estado de caos primigenio.

En la Sagrada Escritura, el caos es lo que no tiene forma, inmensidad, desmesurado, formulación clara y directa de la negación, nada, vacío, asociado a la nulidad, se le suele aplicar al ídolo. En algunos relatos, bíblicos nos encontramos con textos que nos muestran este sentido, (Gn 1,2; Dt 32,10; Sal 107,40; Jb 6,18; 12,24) (Schokel, 1994, p. 792)

La teología hebraica ignora (o rechaza) la idea de una génesis de la divinidad, o sea, de una teogonía (por lo menos en los textos incluidos en la Torá o Pentateuco). Dios, el ser absoluto, no está en proceso de generación, es el mundo el que está en génesis permanente y en desarrollo. Según la teología hebraica, al ser de un monoteísmo tan rotundo, no existe la idea de una batalla entre dioses (teomaquia) y menos una concepción de una tragedia en el origen divino o del mundo físico y sensible. La creación del mundo es el acto soberano y libre de Aquel que da el ser porque así lo desea. (Contador, 1998, pp. 96 - 99)

Según la teología bíblica, el mundo no está hecho a partir de la substancia divina. El hombre en particular, en oposición a lo que dicen las enseñanzas asiro-babilónicas y a la cosmología órfica no se hizo sobre la base de un dios masacrado. Sino que es una obra cumbre de un Dios que es amor, está hecho a imagen y semejanza de Dios.

### 1.3 EL MAL EN LA HISTORIA.

Pero en este entorno de creación providencial nos encontramos una situación que quizá escapa a la comprensión. ¿Cómo entró el mal? Este mal que volvió a generar un caos, que había sido deshecho por la acción de la Palabra de Dios, un caos que no obedece a patrones físicos o químicos sino a un orden más de tipo moral, lo que llamaremos pecado.

La realidad ha sido creada buena por Dios. Y en la cumbre de su libre actividad creadora, Dios crea al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26-27), como un ser capaz de apertura y de encuentro con él. El sentido de la creación se realiza solamente cuando aparece el hombre, libertad dialogante con Dios; de lo contrario, crear sería un puro producir, un hacer algo que sirva de medio para un fin.

De este modo, el hombre se va creando a sí mismo, en sus decisiones, para ser compañero de Dios. El mandamiento de Dios (Gn 2,16-17), impuesto juntamente con la creación del hombre, hace comprender que sólo en la perspectiva dialógica de la Alianza se realiza el sentido del mundo, precisamente a través del hombre. Por eso mismo el ser creado alcanza su sentido en la dimensión de la libertad humana; es, pues, un ser histórico, abierto al diálogo con Dios; pero también expuesto a la posibilidad del mal, esto es, del rechazo y del cierre a Dios y a sus hermanos. (Sicre, 1975, pp. 290 - 300)

El relato de la caída (Gn 3) ilustra plásticamente cómo el mal/ caos no se derivó de la acción creadora de Dios, sino que es emanación de una libertad creada. El mal/caos no es simplemente una imperfección o un límite de la creación, sino que es consecuencia de una opción libre del hombre. Es claro que ante todo debemos tener presente el relato de la caída de Gen 2-3.

El capítulo 3 comienza Con la tentación de la serpiente, símbolo del mal, que más adelante será identificada con Satán (por vez primera de manera explícita en Sab 2,24). Hay, por tanto, una fuerza contraria a Dios y al hombre que hace su aparición ya antes del pecado humano. La tentación de la serpiente precede al pecado de la mujer y del hombre; éstos se dejan arrastrar a querer ser como Dios; pero hay que subrayar que la ruptura de la amistad original tiene lugar por la intervención de la libertad humana ; no se trata, por tanto, de un destino (Ladaria, 1993, pp. 61-63)

Según el testimonio bíblico, es a la vez un pecado contra Dios y contra los semejantes; la esencia del pecado consiste en una convulsión del buen orden de la creación es decir una ruptura de la armonía con la cual Dios en su providencia amorosa ha creado un diseño de amor para el hombre. Esta ruptura con el creador y con los hermanos traerá consecuencias calamitosas. (Schneider, 1996)

La experiencia de ruptura interna y con el mundo y la creación es tal que el hombre se siente como encadenado, incapaz de superar los asaltos del mal. Cada uno sufre las consecuencias de esta ruptura interna y externa, pero ésta afecta también, según el concilio (Concilio Vaticano), a toda la vida humana, individual y colectiva. No es, por tanto, sólo la situación personal de todos los individuos la que nos interesa explicar, sino la de la humanidad. (Ladaria, 1993)

Esta situación en la que nos hallamos inmersos formando un todo con los demás hombres es la que de un modo o de otro nos describe la Escritura y con ella toda la tradición de la Iglesia. Pero la revelación no se limita a narrarnos esta experiencia, sino que a la vez nos la interpreta.

Podemos evidenciar los factores que “condicionan” al hombre para obrar el mal, pero el hombre no es estrictamente condicionable, es un ser libre, puede elegir, disponer, es él el que condiciona la realidad, cambia estructuras y genera nuevas realidades.

Al llegar a este punto, quisiéramos tocar un tema que es de capital importancia para el desarrollo teológico y para una respuesta desde Cristo al problema del caos/mal.

Es la pregunta que desarmó al Dios hebreo de amor y alianza, esto que define al pueblo de Israel, no puede dejarnos indiferentes; ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? ¿En qué sentido podemos creer que Israel es el pueblo elegido y que nosotros el nuevo Israel, somos parte de este dolor y de esta elección?

Muchas han sido las respuestas y las interpretaciones que se han formulado al respecto. Por un lado, los que quieren ver el holocausto como un castigo (debido al abandono de Dios por parte del pueblo judío en pos de otros dioses, debido a la “idolatría del sionismo, etc.) lo que desembocaría en la doctrina de la retribución<sup>3</sup>. Y por otro lado, los que ven en

---

<sup>3</sup> La doctrina de la retribución puede actuar de dos maneras: 1) como advertencia: “Si pecas sufrirás” y 2) también puede utilizarse como una explicación ex post ipso: “Como estás sufriendo, seguramente has pecado”. Psicológicamente, la teoría de la retribución adquiere mucho sentido porque sirve al sadismo de aumentar los

Auschwitz, la señal de un diálogo entre Dios y su pueblo, en donde el holocausto representaría la imperiosa necesidad del pueblo judío por reafirmar la fe en su Dios y la constante búsqueda de Dios en la historia. De igual modo, también podemos encontrar interpretaciones muy diversas de este acontecimiento apocalíptico, como son las tesis de la purificación, la tesis del mandamiento, etc. (Huete, 2008)

Lawrence Langer afirmaba que encontrar sentido al sufrimiento del holocausto significaría “normalizar” algo que jamás podrá ser normalizado. Lévinas se pregunta: ¿El final de la teodicea no revela el carácter injustificable del sufrimiento en el otro?

Dentro del problema del mal y la cuestión de Dios, la teología del holocausto pretende conciliar la problemática del mal y la fe en un Dios de amor, tanto antes como después del exterminio. En este sentido, el concepto de Dios judío es puesto en cuestión. Autores como D. W. Silverman señalan que el holocausto ha puesto de manifiesto que Dios no es todopoderoso: “... el holocausto reveló las profundidades en las que se ha hundido el hombre, y el grado en que Dios se retiró...” (Silverman, 1976, pp. 24 - 25)

Vivimos todavía (y es de esperar que por mucho tiempo) bajo la conmoción provocada por la onda expansiva del acontecimiento-Holocausto.

Más de sesenta años después, ni siquiera nos hemos puesto de acuerdo en el modo de nombrarlo: “Auschwitz”, “Shoá”, “Holocausto”... Cualquiera de esos nombres propios (o los comunes, a los que también cabe recurrir: “genocidio”, “exterminio”, “masacre, caos, nazismo extremo”...) parece ofrecer una denominación válida de la cosa, pero, a la par, deja en nosotros -los convocados a nominar- la persistente sensación de una inadecuación irreductible, que obliga, una y otra vez, a retomar la apirética negociación entre el acto nominador y la resistencia de lo innombrable.

Así pues, la preconcebida omnipotencia de Dios se pone en seria duda y el problema ahora será el de justificar la “*impotencia de la omnipotencia de Dios*” dentro de una teología judía que se guiaba bajo el palio del Dios todopoderoso del Antiguo Testamento; Aparece, pues, una nueva visión de Dios que a raíz del holocausto intenta buscarse un lugar que lo

---

sufrimientos de otros agregándole al sufrimiento una carga extra de culpa por hacerlo recaer sobre uno.

legítimamente dentro de esta tragedia, según el cual, Dios es todoamoroso, pero no todopoderoso y, por tanto, es incapaz de destruir el mal.

Pero entonces, ¿cómo puede la teología del Dios creador, a la vista de las situaciones que en su creación claman al cielo, conjurar la sospecha de apatía? ¿No dice San Juan lapidariamente "Dios es amor"? ¿Cómo hacer justicia a esa afirmación bíblica sin un Dios que sufre "con" su creación atormentada de sufrimiento? Ciertamente, si los predicados divinos se contemplan desde una perspectiva atemporal y luego se confrontan con las injusticias del mundo que claman al cielo, todo se convierte en una flagrante contradicción y acaba en cinismo o en apatía. (Metz, 1992, pp. 311 - 320)

No nos damos cuenta de que en las tradiciones bíblicas todos los predicados divinos -desde la autodefinition de Dios del Éxodo "YO SOY EL QUE SOY" (Ex 3,14) hasta el "Dios es amor" (1 Jn 4,16) llevan el sello de una promesa que legitima a la teología y la obliga a hablar de la creación y del poder creador de Dios a la manera de la teología negativa ("seré para vosotros el que seré"; "me manifestaré a vosotros como amor").

Así para nosotros los cristianos el mal tiene una última respuesta que está en el rostro del siervo sufriente, en Cristo en la cruz, se ha crucificado el mal.

Nosotros no podemos escrutar el secreto de Dios. Sólo vemos fragmentos y nos equivocamos si queremos hacernos jueces de Dios y de la historia. En ese caso, no defenderíamos al hombre, sino que contribuiríamos sólo a su destrucción. No; en definitiva, debemos seguir elevando, con humildad pero con perseverancia, ese grito a Dios: "Levántate. No te olvides de tu criatura, el hombre". Y el grito que elevamos a Dios debe ser, a la vez, un grito que penetre nuestro mismo corazón, para que se despierte en nosotros la presencia escondida de Dios, para que el poder que Dios ha depositado en nuestro corazón no quede cubierto y ahogado en nosotros por el fango del egoísmo, del miedo a los hombres, de la indiferencia y del oportunismo (Benedicto XVI, 2006).

El crucificado sin poder y sin gloria no ofrece una buena figura, ni ética ni estética, parece ser un caos completo, una ignominia y una injusticia de la cual hacemos mención en el sufrimiento de los inocentes en los campos de concentración. De ahí que el idealismo humanista haya sentido siempre al crucificado como antiestético, y a su veneración como indecorosa. No se correspondía con el amor a lo bueno y a lo bello. Difícilmente cabrá hacer de Jesús un ejemplo de humanidad bizarra. Con todo, a quienes perdieron su humanidad y



se ven atormentados por inhumanidades, las bellas imágenes y ejemplos tampoco les ayudan en el fondo nada. (Moltmann, 1976, p. 153)

Los cristianos vieron la humanidad de Jesús precisamente en su pasión, y recibieron su posibilidad nueva del padecimiento y la muerte de él. En él vieron al siervo doliente de Dios:

Despreciable y desecho de los hombres, varón de dolores, acostumbrado a sufrimientos, ante el cual se ocultan los rostros, despreciable y no le tuvimos en cuenta. Y con todo, él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores... Él fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes, soportó el castigo que nos trae la paz, y sus cicatrices nos curaron. (Is 53, 3-5).

El Hijo del hombre, por tanto, no es un superhombre ideal que ponga fin a la miseria con un poder que crea nueva miseria. Trasciende al hombre concibiéndose a sí mismo entre las enfermedades y prevaricaciones de los no-hombres.

Dios no se hizo hombre según las ideas de nuestra humanidad, se hizo hombre como nosotros no queremos serlo, un rechazado, maldecido, crucificado

Es Hijo del hombre, acogiendo a los perdidos y recibiendo a los intocables. Hace surgir el reino humano tomando sobre sí los dolores y pecados de los hombres, y su abandono en el juicio.

Pero este Hijo del hombre es Jesús el crucificado. Su poder es la impotencia de la gracia, la fuerza reconciliadora de la pasión y la soberanía del amor que se vacía de sí. Su reino está en la deslucida fraternidad con los pobres, los presos, los hambrientos y los culpables. Los exilados por los reinos del mundo se convierten en su comunidad en portadores del reino humano del Hijo del hombre. (Moltmann, 1976, p. 159)

Así pues, el sufrimiento tiene en el cristianismo un lugar absolutamente original, que en nada se asemeja al que pueda tener en otras religiones o filosofías. Al mostrarnos que Dios sufre, que su dolor es nuestro dolor y que nuestro dolor es el suyo, el cristianismo hace que el sufrimiento sea a la vez el que revela y lo que es revelado.

Se trata de una ontología del amor, en la que la fe aparece en continuidad con la experiencia humana.

El sufrimiento humano, siempre real, aunque parezca imaginario, siempre inexplicable, imprevisible, insuperable, por sí mismo engendraría un mundo cerrado de irracionalidad. Pero, porque Dios sufre, se entreabre a un mundo abierto, se convierte en signo, en palabra que podemos escuchar, en profundidad que nos atrevemos a sondear, en sombra, ciertamente pesada, pero de contornos limitados por una áurea luz.

Por Cristo crea Dios mismo las condiciones para adentrarse en una relación nueva con el hombre. Por el las crea para aquellos que no pueden traer consigo las condiciones que marcaban la antigua alianza, para los pecadores, impíos, abandonados de Dios. Por esos cristianamente ninguna relación de inmediatez a Dios por parte de los hombres es imaginable desvinculada de esta persona y su historia (Cristo).

Pero en cuanto que Dios mismo crea las condiciones para la comunión con el mediante su autohumillación en la muerte del crucificado y su exaltación del hombre en el resurgimiento de Cristo se convierte esta comunión con Dios en algo gratuito sin presupuestos ningunos y universal con todos los hombres en su miseria común. (Moltmann, 1975) Porque Dios sufre, el cristianismo es la *religión del gozo*, aquí donde obtenemos la seguridad de nuestro encuentro con Dios. Si Dios no sufriera, el sufrimiento del hombre no tendría salida, estaría para siempre aprisionado en la noche del mundo, se arrastraría como errante tras un horizonte de gozo inaccesible que se alejaría cada vez más de sus pasos.

Esto nos va llevando cada vez más al factor que delimita el sufrimiento, el caos y el sin sentido de la vida, Puesto que Dios puede crear de la nada, puede por el Espíritu Santo dar la vida del alma a los pecadores creando en ellos un corazón puro. El "*da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean*" (Rm 4,17).

En la fe cristiana, el hombre encuentra su humanidad en el hecho de que, a pesar de su in-humanidad, es ya amado por Dios, y a pesar de su prevaricación está ya llamado a la semejanza divina, y a despecho de todos los reinos del mundo está ya aceptado en la comunidad del Hijo del hombre. El amor hace de un ser malquerido un ser querido. El llamamiento de otro hace de una vida en abandono una vida en respuesta.

El Hijo del hombre crucificado trae la reconciliación al dolor de la disociación. A pesar de Auschwitz y de Hiroshima, puede permanecer fiel a la tierra, porque en esta tierra se alza la cruz de Cristo. En medio de la insoportable historia sufriente del mundo, encuentra él la reconciliadora historia sufriente de Cristo. (Moltmann, 1976, p. 154)

La Resurrección de Cristo es objeto de fe en cuanto es una intervención trascendente de Dios mismo en la creación y en la historia. En ella, las tres personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad, su capacidad creadora y su inefable amor para el mundo.

## **CAPITULO II:**

### **RESURRECCIÓN, IMAGEN DEL HOMBRE NUEVO**

#### **2.1 PROBLEMAS GNOSEOLÓGICOS SOBRE LA GENERALIDAD DE LA RESURRECCIÓN.**

“Tanto amo Dios al mundo que entregó a su propio hijo”(Jn 3,16) “Habiendo amado a los suyos los amó hasta el extremo”. (Jn 13,1) Esta expresión de san Juan nos hace pensar en un amor de Dios que supera todo razonamiento humano y nos introduce en un acontecimiento de carácter escatológico, a saber la salvación, que de manera extraordinaria y única en la resurrección de Cristo se hace patente a toda la creación.

Constatando el sentido del sufrimiento y de la muerte, y de una muerte en cruz, el cristiano, no se queda sumido en la tristeza, o como los discípulos, “hombres de Galilea que hacéis mirando el cielo” (Hch 1,11), sino que se encuentran con el anuncio del Ángel “el que ha muerto está resucitado.”

Hablar de la resurrección plantea para el creyente una pregunta capital para su fe, es decir si Cristo no ha resucitado, dice San Pablo, vana es nuestra fe, para el fiel, se afirma que la muerte ha sido vencida, por un hombre, es decir que este hombre vive para siempre, y ahí nos situamos en el plano de la Escatología, del destino final de la humanidad el cual Cristo con su resurrección ha inaugurado.

Cuando se le plantea a un incrédulo el hecho de la resurrección se le invita a revisar el sentido de su vida, es decir que si un hombre vive para siempre, ¿no les podrá pasar lo mismo a los demás? ¿Por qué no podemos vivir en el cielo? y a todas estas interrogantes solo la fe puede dar una respuesta satisfactoria.

Frente a todo esto la cristología debería repensar hoy el significado fundamental de la resurrección para toda concepción cristológica, basándose en la constatación histórico-exegética del significado de la fe pascual para el cristianismo primitivo en conjunto, y para su formulación cristológica en particular. Es más: el mensaje de la resurrección de Jesús podría muy bien ser la palabra liberadora frente a la problemática humana actual. Hoy se acentúa la experiencia del carácter incompleto y pasajero de todo lo terreno, hasta llegar a considerar la existencia como un absurdo (Pannenberg, 1968, pp. 105-118).

Los testimonios de la resurrección hablan de un acontecimiento que trasciende la verdad histórica, a diferencia de cómo se comprendía en la época positivista, ahora bien, es necesario hablar de una manera meta-histórica, mas allá de la historia, comprendida como sucesión de eventos; recurriendo a la hermenéutica y de forma que se pueda encajar en el ámbito de lo históricamente constatable.

Vemos que para el hombre moderno es normalmente verdadero y real desde un punto de vista histórico lo que está testificado de modo fidedigno y al menos objetivamente constatable; es decir los fenómenos históricos se comprenden por la relación y en analogía con otro acontecimiento.

Hoy se mide un hecho histórico más por su influjo en el devenir de la historia que por su escueta materialidad de realidad, se usa el epíteto de histórico para aquel evento que ha traído o traerá consecuencias o transformaciones históricas de considerable importancia; es así que la historicidad de un hecho se pone en relación con el futuro más que con el pasado de un hecho, evidentemente sin dejarlo de lado.

Se toma en cuenta el dinamismo del hecho, su avance hacia el futuro, en teología lo llamamos “*dimensión profética y salvífica del evento*” (González G. , 1976, p. 339)

Es así que vemos cómo la acción divina no convierte al hombre en un sujeto pasivo de su obrar, sino que Dios interviene con una reciprocidad dialógica de efectos; esto significa que no suprime las estructuras humanas, las leyes, las formas y las entelequias del mundo, sino que actúa a través de ellas; es de tal modo que en la experiencia del resucitado, hay ambas cosas, acción de Dios y acción del hombre (Brambilla, 2003, p. 85).

Desencubrimiento se dice en griego “*ἀληθεια*” palabra que suele traducirse por “verdad”. Y “verdad” significa, para el pensamiento occidental, desde hace ya larguísimo tiempo, concordancia de la representación pensante con la cosa: “*adaecuatio intellectus et*

*rei*” (Heidegger, 1953, p. 58). La experiencia y el conocimiento natural no conocen acontecimientos semejantes. De ahí que se plantee el problema de cómo trasponer ese acontecimiento en el plano del conocimiento y en el lenguaje humano sin cosificar o disolver en el espiritualismo la resurrección de Jesús.

Lo que sabemos a ciencia cierta, que es histórico también en el sentido positivista del término es la proclamación del anuncio, por parte de los apóstoles, es así que Jesucristo resucita y se aparece a hombres que viven en nuestro mundo; por este mismo hecho es que Cristo interviene directa y positivamente en la historia, y en este sentido podría decirse que resucita en la historia y que su resurrección es bajo este aspecto un evento histórico.<sup>4</sup>

El acontecimiento de la resurrección de Jesús es, pues, trascendente respecto de las posibilidades entitativas y cognitivas del mundo creado. Se vuelve accesible al hombre por medio de la autorevelación de Jesús crucificado, que se da a conocer como el mediador del reino, salvado y vivo junto al Padre. Las apariciones pascuales, que han dado origen a la fe pascual, son el hecho históricamente demostrable del que ha nacido la fe pascual de los discípulos. La resurrección de Jesús no es el retorno de un difunto a las condiciones de la existencia y la vida terrenal del hombre; ni por tanto puede ser visto y conocido de manera natural. Una comprobación de tipo médico-empírico del acontecimiento no es posible ni sería un criterio adecuado para el acontecimiento afirmado.

El conocimiento de la realidad del acontecimiento trascendente es producido por las apariciones pascuales. La fe de los discípulos es el signo históricamente verificable, que remite al acontecimiento pascual, es el signo por medio del cual el acontecimiento pascual se vuelve accesible.

Como el Padre resucita de entre los muertos al mediador mesiánico de su gloria por virtud del Espíritu, revelando así a su Verbo divino (es decir, a su Hijo intradivino) en la humanidad de Jesús (Rm 1,3; 8,11), de la misma manera la unidad de Jesús con el Padre y su entronización en la gloria de Dios son conocibles en el acto de fe humano sólo por medio

---

<sup>4</sup> En este punto la resurrección nos presenta una serie de problemas de tipo gnoseológicos, que no intentamos dar respuesta, quizá tan solo abordar escuetamente invitando a una profundización; el tema de la inmortalidad del alma, la confrontación con la doctrina platónica de la transmigración de las almas, o el problema de las religiones de corte místico, que proponen la reencarnación.

del Espíritu Santo: "Nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!" sino movido por el Espíritu Santo" (1 Cor 12,3).

Es indudable que la cultura occidental ha recibido también de los griegos las nociones básicas de aquello que entendemos por alma; y si bien no es fácil enmarcar los conceptos que fundamentalmente la constituyen, se puede decir, al menos, que alma está en íntima conexión con la vida, la conciencia, y el movimiento autónomo.

La teoría del mundo de las ideas, central en el sistema platónico, encontró su complemento necesario en la doctrina del alma, Platón adoptó la doctrina de la metempsicosis<sup>5</sup>, ya presente en el orfismo y aun presente actualmente en religiones como el budismo y el hinduismo. En función de la cual sostuvo la existencia de un principio espiritual, el alma, que existe antes del cuerpo y sobrevive tras su muerte, esperando una nueva reencarnación. El alma platónica es una entidad inmortal pero no personal, puesto que durante su existencia no se une a un solo individuo sino a muchos (Gispert, 1998, p. 88). El límite final de este círculo virtuoso es la posibilidad para el alma de salir del ciclo de las reencarnaciones. De hecho, aquí verdadera realidad del hombre está en su alma, de la cual para el hombre el cuerpo es solo una cárcel.

Siguiendo el desarrollo marcado por los griegos al nivel de una reflexión sobre la constitución del hombre como un ser único e individual nos encontramos con los aportes de Aristóteles, el ser animado es un conjunto de cuerpo y alma en la que las dos partes del ser se necesitan mutuamente. Mientras que el cuerpo es la materia y la potencia (es la entidad que tienen vida en potencia -No en acto-), el alma es su esencia, es la forma específica del cuerpo. De esta forma Aristóteles dice que "*el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tienen la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo*". El ser animado se diferencia del ser inerte porque esta realiza una serie de funciones o actos propios del vivir (Hamelin, 1946, p. 435).

Para Aristóteles los seres humanos no son los únicos seres que poseen alma, sino que la poseen todos los seres vivos, desde las margaritas y los moluscos hasta los seres más complejos. El alma es el principio de la vida, la fuente de las actividades de cada ser vivo (Hamelin, 1946, p. 438). No nos detendremos en las teorías aristotélicas sobre el alma y sus

---

<sup>5</sup> Metempsicosis, en otras palabras la doctrina de la transmigración de las almas, enseña que la misma alma habita en sucesión los cuerpos de diferentes seres, tanto hombres como animales. Era uno de los principios comunes a muchos sistemas de pensamiento filosófico y creencia religiosa grandemente separados entre sí tanto geográficamente como históricamente.

repercusiones, mas bien esbozaremos un problema que quizá el día de hoy no se toma mucho en cuenta, pero que entra cada vez con mas fuerza en nuestra forma de pensar y de sentir el cristianismo; es el tema de las diferencias fundamentales que se dan entre la resurrección y la reencarnación.

La teoría de la reencarnación amenaza la unicidad irrepitible de la historia individual, chocando con la convicción cristiana de la opción definitiva e irrevocable con que el ser humano se presenta ante Dios. No reconoce la importancia somático-corporal. Mientras en la convicción cristiana la corporeidad del ser humano es asumida en la obra salvadora de Cristo, alcanzando su cumplimiento en la resurrección, en la reencarnación en cambio el cuerpo humano se degrada la condición de simple instrumento, del que, una vez utilizado, uno se despoja como de un disfraz (Gerhard, 1999, p. 175).

En el desarrollo del conocer del hombre de su auto descubrirse, en saber su ser en el mundo, el mundo occidental y el conocimiento están marcados o influenciados por la tradición griega y el pensamiento judío.

Es así que Tomás de Aquino, apartándose de la filosofía platónica para adherirse al pensamiento hilemórfico de Aristóteles y partiendo de un concepto teológico del ser humano, define el alma humana como *unica forma corporis* (única forma del cuerpo), abandonando así un modo de pensar que, al considerar al ser humano como un ser formado de dos partes, sitúa su personalidad casi exclusivamente en el alma. Al ser el alma la causa formal del cuerpo, cuando se separa de él se ve privada de su peculiaridad de ser *forma corporis* y por esto en el estadio intermedio realiza un modo deficiente de ser (Gerhard, 1999, p. 180).

En la tradición judeocristiana, existe una creencia en la resurrección, así encontramos que esta creencia se enraizó en los judíos aproximadamente desde el s.II a.C. (Lexus, 2005, p. 570). En Israel, se daba una incipiente creencia en la resurrección, pero que no llega a tener un sustento firme sino luego de varios siglos, y a este respecto influyen dos tradiciones muy fuertes; el arrebató de Henok (Gn 5,24) y Elías (2 Re 2,11).

La creencia en la resurrección no está claramente atestiguada en el A.T. en el pentateuco todavía no se menciona; en los profetas, aparece ocasionalmente, y después más bien como salvación física y renovación nacional, (1Re 17,17-24; Os 6,1-3) sólo en los escritos más antiguos de la comunidad de Jerusalén, bajo influjo helénico, sintetiza



claramente la creencia en la resurrección como confesión de fe. La sabiduría helénica y la literatura apocalíptica contribuyeron decisivamente a la configuración definitiva de esta creencia, tan firmemente enraizada en el N.T. Sin embargo todavía en tiempos de Jesús se cuestionaba esta creencia, tal como lo muestra la discusión entre los fariseos y saduceos (Mc 12, 18-27) (Rebic, 1990, pp. 16-25)

La fe veterotestamentaria en el Dios creador es el soporte fundamental para un desarrollo de la fe bíblica en la resurrección. Israel ha ido comprendiendo lentamente, a través de las numerosas intervenciones maravillosas de Dios en su historia, que este Dios con su fuerza creadora, su justicia y su amor había de triunfar al fin soberanamente sobre la muerte.

Desde tiempos inmemoriales, Israel ha reconocido que su Dios tiene autoridad sobre la vida y la muerte. En especial la literatura sapiencial, los salmos en particular ensalzan la fuerza y el poder de Dios sobre todo lo creado incluso sobre la muerte. De este modo llega Israel a creer en Dios, que renovará al hombre y a todo el mundo: Dios que creó de la nada al hombre, puede resucitarlo de entre los muertos. (Ez 37 y 2Mac 7,23) (Rebic, 1990, p. 18).

## **2.2 EL CRUCIFICADO, ¡HA RESUCITADO!**

Al presentar el problema de la resurrección del crucificado, es importante presentar textos neotestamentarios que atestigüen esta proesa de Dios, más, no pretendemos hacer un estudio de tipo exegético de revisión de fuentes. Es así que presentamos un cuadro que ayuda a identificar algunos de los relatos en el N.T sobre la resurrección de Jesús.

Las fuentes que nos transmiten la noticia de la resurrección son de distinta índole:

— *confesiones de fe* (simples (Flp 2,11; Rom 10,9-11); ampliadas (1 Tes 1,9-10; Rom 1,1-4); completas (1 Cor 15,1-11);

— *kerigmas* de Pedro y Pablo en Hechos (2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41);

— *textos narrativos de cristofanías* personales (Mt 28,9-10; Lc 24,13-55; Jn 20,11-18.24-29) y apostólicas (Mt 28,16-20; Le 24,36-53; Jn 20,19-25);

— *himnos* (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,20-22; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,3-4)3.

Hay varios tipos de *confesiones*.

— Existen las formas brevísimas, que unen el nombre de Jesús con un predicado nominal: “Jesús Señor”, o verbal: “El Señor vive”, “Dios lo ha resucitado”.

— Existen también las fórmulas de varios miembros, que unen la muerte con la significación salvífica (1 Tes 4,14; Rom 4,25; 8,34; 2 Cor 5,15), con el poder que tiene el Crucificado como Resucitado (Rom 1,3; 10,9), junto con el *Maranathá* (1 Cor 16,22; Ap 22,20); con la conversión y el bautismo (Rom 6,3; Col 2,12); con la vida presente y futura del bautizado (Rom 6,8-11; 1 Tes 4,14).

(González C., 2001, p. 127)

En el N.T. cuando se habla de la resurrección de Jesús, se quiere decir que con él han comenzado los acontecimientos escatológicos, la resurrección de Él no significa que vuelve a la corrupción (Hch 13,34; Rm 6,9s; 1Co 15,42s) es el comienzo de una nueva creación (Kasper, 2002, p. 240).

La resurrección de Jesús es no solo la decisiva acción escatológica de Dios, sino su autor revelación escatológica; en ella se revela definitiva e insuperablemente quien es Dios: aquel cuyo poder abarca vida y muerte, ser y no ser, aquel que es amor y fidelidad creadoras, el poder de la nueva vida, aquel en quien se puede confiar de modo incondicional aunque se desmoronen todas las posibilidades humanas (Kasper, 2002, p. 241)

El centro de la predicación de Jesús era la cercanía del Reino de Dios a la historia en su palabra y en su persona, la llegada de su potencia transformadora en los milagros, la oferta de reconciliación que Dios hace en un nuevo tiempo de gracia en que la vieja creación es citada a juicio, pero no a un juicio de condenación, sino de perdón y recreación. Los enfermos fueron curados, los pobres evangelizados, los marginados integrados, los pecadores agraciados.

Ese mensaje de Jesús se confrontó con las supremas realidades negativas de este mundo, significadas por el pecado, la ley y la muerte, como ataduras de la libertad, la esperanza y la justicia.

El centro de la predicación apostólica es justamente que ese Jesús, llevado a la muerte por los poderes de este mundo, ha sido resucitado por el poder de Dios, que la muerte no ha sido superior a su palabra, ni el sepulcro lo ha podido retener (Kasper, 2002, p. 172).

Así sin hacer ruido, la resurrección de Jesús se abrió paso en la vida de los hombres como el despertar del sueño que sacude la torpeza de la pereza. Los discípulos salen de la noche de la incredulidad en la que les había sumido la muerte de Jesús, recobran el uso de la palabra y se atreven a salir de su escondrijo para anunciar a las gentes que Jesús ha resucitado.

Ahora bien mediante su resurrección, Jesús queda confirmado como el salvador absoluto, y quizá se podría decir que también se configura como el último profeta, es decir en el portador de una palabra exclusiva de Dios de cara a la historia concreta; pero este profeta considera a su palabra como la última e insuperable (Rahner, 1979, p. 328).

Jesús es, por tanto, la presencia histórica de esta última e insuperable palabra de Dios mismo. Esta es su pretensión, y como tal es confirmada por Dios en la resurrección, en la que se hace eternamente válido y es experimentado por los que creen como eternamente válida, en este sentido es el salvador absoluto.

La resurrección de Jesucristo es no sólo idealmente una "causa ejemplar" de la resurrección de todos; sino, objetivamente, el principio de la transfiguración del mundo como acontecer ontológicamente conexo, pues en este principio se decidió fundamentalmente y comenzó el destino del mundo; y, en todo caso, este destino sería objetivamente distinto si Jesús no fuera el resucitado.

Ahora bien vemos que El cristianismo emplea la categoría "resurrección" y al hablar de ella no habla de una salvación del alma sola, del individuo sólo o de la humanidad sola. Se está hablando de una salvación del hombre entero, de la comunidad humana, de la entera realidad.

Nada más opuesto a una salvación individualista, a-cósmica y descarnada que la esperanza en la resurrección. No se olvide que el acto de nacimiento de la fe resurreccionista se extiende en un contexto de persecución y martirio; la idea de resurrección está emparentada con las de reivindicación de la causa perdida y rehabilitación del justo inicuaamente ejecutado. La resurrección viene a ser el desenlace del clamor utópico por una justicia y una libertad universales (Ruiz, 1987, p. 4).

¿Cuáles serían los rasgos peculiares del esperar cristiano? El más característico de todos es el que formula Pablo con la paradójica expresión "esperanza contra toda esperanza". Abraham es el prototipo: el despojamiento que la llamada de Dios opera en él, es la condición de posibilidad del futuro más prometedor; la tasa de futuro y esperanza crece para el hombre en proporción directa a su indigencia. Dios es, en exclusiva, el fundamento de la auténtica esperanza humana (Ruiz, 1987, p. 6)

En nuestra reflexión sobre el Crucificado y Resucitado, es necesaria una comprensión trinitaria, es así que se ilumina el misterio dramático del misterio pascual, de esta forma se mantiene la dramaticidad de este hecho, y no se convierte en un mito gnóstico. El cuerpo herido y martirizado perdura en la resurrección "porque este paso del cuerpo que se ha convertido en eucarístico en un estado de vida eterna más allá de la muerte no le priva del carácter dramático de tener que atravesar el mundo del pecado, y por tanto las heridas no son simples signos que recuerdan una experiencia pasada (Brambilla, 2003, p. 279).

La resurrección para el propio Jesús enfatiza la libertad soberana del hombre Jesús resucitado, porque es revelación de su libertad divina, no solo humana, ocultamente injertada desde siempre en la extrema obediencia al Padre (Brambilla, 2003, p. 280).

La Resurrección de Cristo es objeto de fe en cuanto es una intervención trascendente de Dios mismo en la creación y en la historia. En ella, las tres personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad. Se realiza por el poder del Padre que "ha resucitado" (cf. Hch 2, 24) a Cristo, su Hijo, y de este modo ha introducido de manera perfecta su humanidad - con su cuerpo - en la Trinidad. Jesús se revela definitivamente "Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos" (Rm 1, 3-4). San Pablo insiste en la manifestación del poder de Dios (Cf. Rm 6, 4; 2 Co 13, 4; Flp 3, 10; Ef 1, 19-22; Hb 7, 16) por la acción del Espíritu que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús y la ha llamado al estado glorioso de Señor (CEC #648).

### **2.3 LA RESURRECCIÓN PREMISA DEL NUEVO COSMOS.**

El deseo de Dios es salvar a todos los hombres, con un solo acontecimiento, Cristo, suceso que resulta a la vez tan nuevo y tan particular que termina revelándonos de la forma más plena el rostro del Creador. Es aquí donde confluye la novedad del acontecimiento creacional, en Cristo, Dios hizo al mundo y al hombre por Cristo, por él y para él.

Así nos encontramos una nueva dinámica del anuncio de esta nueva creación es decir frente a la iglesia apostólica, es el anuncio del kerigma, que comienza siendo anunciado en la sinagoga; la fe en el Dios creador, un juicio para los que no se convierten, y esperanza para los convertidos (Schillebeeckx, 1982, pp. 511-516); pero dentro de este anuncio remodela a Cristo como juez escatológico, y si es Él aquel que juzga el mundo evidentemente tendrá algo que ver con la creación y gesta de la misma.

Dentro de las consecuencias que traía para los primeros cristianos el anuncio de esta nueva forma de cosmos, *Χοσμος* en su sentido griego (orden –armonía) es en un sentido profundo el cortar con la idolatría, afirmando así una libertad, profunda como una nueva forma de vida. En efecto el Único Creador se desdobra en un único principio frontal, el Padre de quien todo procede y para el que nosotros hemos sido hechos, y en un único Señor, Jesucristo, por quien todo existe y nosotros también (Armendáriz, 2001, p. 48).

De tal modo que desde el principio como nos relata San Juan, existía el Logos, no como una idea matemática, o una complicada ecuación que lo ordena y controla todo, sino como Verbo, como Palabra, es decir cómo relación, de este modo en la creación, la libertad, el amor, el pensamiento se encuentran íntimamente ligados, creando de una forma original y armónica, y en vistas a un nuevo modelo a un único modelo, Cristo.

La fe cristiana revoluciona el concepto filosófico de Dios, al establecer en su mismo núcleo los conceptos de persona y amor: Dios no será solo pensamiento, sino una Trinidad de personas que se aman, y por este amor es la obra de la creación, la nueva y la definitiva en Cristo modelo y artífice de esta.

Es en este sentido que el hombre no solo se plantea las cuestiones que veíamos en el primer capítulo sobre el origen del mal, de la destrucción del hombre por mano del hombre; sino que también se pregunta cuál es su lugar aquí, El hombre no se plantea sólo las famosas cuestiones del origen ¿De dónde venimos? y del fin ¿Adónde vamos?, sino también la de su situación, la cuestión del *ubi*. ¿Dónde estoy? ¿Cuál es mi lugar?

Para comprenderse, el hombre tiene igualmente necesidad de situarse, de saber dónde está, de conocer el lugar de su ser. En suma, la racionalidad humana, la de todas las antropologías, quizás no es nuestra única fuente de inteligibilidad (Levinas, 2006, p. 26), y esto, porque el cosmos constituiría como una “exterioridad al logos” Del logos humano que también sería verdad que no es bueno que esté solo.

La idea cristiana de que el logos de Dios, que «vive junto a Dios» (Jn 1, 1), “al venir a nuestra casa” (*in nobis* 1, 14) ha “venido a su casa” ¿no dice gloriosamente que el cosmos puede ser también pensado como morada de Dios, *oikos tou Theou*?

En este sentido queremos ver como en este cosmos que está ya redimido por Cristo por motivo de su Encarnación, y con su resurrección llevado a su perfección, sed perfectos como vuestro Padre es perfecto. Dios nos invita a vivir en armonía y comunión con Cristo y con el Cosmos, así que podemos “porque él es nuestra paz el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que nos separaba la enemistad” (Ef 2,14) <sup>6</sup>

En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (Cf. 1 Co 15, 35-50).

Hay un doble aspecto en el misterio Pascual: por su muerte nos libera del pecado, por su Resurrección nos abre el acceso a una nueva vida. Esta es, en primer lugar, la *justificación* que nos devuelve a la gracia de Dios (Cf. Rm 4, 25) "a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos... así también nosotros vivamos una nueva vida" (Rm 6, 4). Consiste en la victoria sobre la muerte y el pecado y en la nueva participación en la gracia (Cf. Ef 2, 4-5; 1 P 1, 3).

Realiza la *adopción filial* porque los hombres se convierten en hermanos de Cristo, como Jesús mismo llama a sus discípulos después de su Resurrección: "Id, avisad a mis hermanos" (Mt 28, 10; Jn 20, 17).

Hermanos no por naturaleza, sino por don de la gracia, porque esta filiación adoptiva confiere una participación real en la vida del Hijo único, la que ha revelado plenamente en su Resurrección.

Lo singular de la posibilidad cristiana de la esperanza radica en que nace del recuerdo de la resurrección del Hijo del hombre crucificado. El que el futuro del hombre humano haya

---

<sup>6</sup> Nota de la biblia de Jerusalén: Este hombre nuevo es el prototipo de la nueva humanidad re-creada por Dios en la persona Cristo resucitado, como último Adán, es también uno solo porque en él desaparecen las divisiones de los hombres

comenzado ya con este Hijo del hombre desechado y expulsado, puede ciertamente ser calificado como la imposible posibilidad de la esperanza en este mundo.

La reconciliación y la esperanza se propagan mediante el amor concreto, personal y social. Por eso, finalmente, en el amor creador, reconciliador y esperante, radican las más profundas posibilidades del hombre humano en un mundo inhumano (Moltmann, 1976, p. 158)

## CAPITULO III:

### LA ARMONÍA, RESPUESTA DE BELLEZA Y ESPERANZA.

#### 3.1 LA ARMONÍA COMO FUENTE DE LA BELLEZA CRISTIANA

Bien se sabe que la norma de normas es la del amor y que todo amor, si es tal, ha de ser fructífero. Por su parte, la estética Balthasariana ha dejado claro que el momento más sublime de la Gloria de Dios se da en la contemplación del misterio Pascual, y es allí donde la Iglesia tiene su real fuente fontal: “del ser mismo de Cristo” (Balthasar, 1985, p. 497)

Sin olvidar las palabras Paulinas que le han dejado claro a toda la cristiandad que “la Iglesia es el cuerpo de Cristo, pero también su esposa”, por vía de la estética y de la belleza se llega a una sabiduría mucho más profunda; a saber, que Cristo, arquetipo de toda forma y figura divina, posee por naturaleza un obrar divino y perfecto que se plasma en toda creación.

La belleza tiene que ver fundamentalmente con la forma. El ámbito de la belleza no es el ámbito de las verdades declarativas, ni algo que podamos expresar. De hecho, y estas mismas reflexiones son una buena prueba de ello, el gran problema de la crítica artística consiste en que es difícil hablar de la belleza, aunque no lo es tanto percibirla.

En cualquier producción humana, la belleza tiene que ver con unas determinadas características que afectan a la forma en que esa producción se presenta. La disposición de los objetos, las relaciones que se establecen entre las partes y el todo, el equilibrio armónico entre los diferentes elementos, estas y otras características son las que definen la belleza de un objeto.

Es grande la desconfianza que existe hoy en el mundo del conocimiento y de las ciencias, frente a cualquier forma de disfraz, y también ante cualquier hipocresía, lo que se busca es la autenticidad, es decir, lo real, y se podría decir que se busca lo bello, lo armónico, el hombre tiene sed de lo infinito, de lo que le lleve al más allá, a la trascendencia, es imperioso, es un grito desesperado.

Ya los autores antiguos, como Platón en el *Fedro* o el *Banquete* y Plotino en sus *Enéadas*, consideran el encuentro del hombre con la belleza como una experiencia que hace



que éste salga de sí mismo, que lo saca de la rutina y del acomodamiento de la vida cotidiana para recordarle que hay algo más allá de las “apariencias” (Kobiec, 2010, pp. 91-100).

Creemos que justamente el arte es posible porque existe en el hombre este anhelo de la Belleza y no puede alcanzarla: si no existiera este deseo ¿qué sentido tendría la existencia del arte? ¿Es posible imaginar un artista cuyo corazón no busque ardientemente esta Belleza?

Y si ya la hemos alcanzado, ¿para qué el arte?; en este punto se podría presentar una comparación de las raíces de este trascendental, “Bello”, que está en completa consonancia con la Armonía, que podría decirse que esta, es el fundamento de lo Bello.

Es un camino para conocer a Dios mismo: a través de la belleza crece el deseo de conocerlo y crece también el amor a Él, al reconocerlo como fuente de la hermosura. De allí que afirme san Juan de la Cruz en su Cántico espiritual.

Y todos quantos vagan de Ti me van mil gracias  
refiriendo, y todos más me llagan,  
y déxame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo (de la Cruz, 1985, p. 28).

Cuando el hombre se deja conmover tanto por la belleza del mundo como por una obra de arte, es imposible que no se desee algo más allá de esto, pero para que esta experiencia ocurra se debe permitir que las cosas penetren en la interioridad. Además la obra de arte no solo hace que se tenga nostalgia de la Belleza, la Bondad, la Verdad, el Absoluto, sino que se abra también a la esperanza de que algún día se alcance.

Toda obra de arte es esencialmente escatológica: se remite a un mundo venidero en que los deseos serán satisfechos y donde se encuentra la propia identidad y autenticidad, un mundo que no puede darse aquí pero que contemplando la belleza se sabe que existirá. Así, el arte adelanta un esbozo de algo que todavía no existe.

No puede decir cómo será; pero da una garantía misteriosamente consoladora de que vendrá. Detrás de cada obra de arte se abre, no se sabe cómo. Algo surge. No se sabe qué es, ni dónde, pero se siente la promesa en lo más íntimo (Guardini, 1960, p. 70)

Pues bien en este sentido es importante resaltar el sentido de la visión, donde el hombre puede vivir con esperanza debido al don de la nueva visión, es decir la capacidad de ver el amor de Dios, podemos vivir en la esperanza de que estos ojos se nos sean dados, esto

será así siempre y cuando no hayamos sido capaces de ver con nuestras capacidades naturales, “*Gratia perficit naturam, nom supplet*” La Gracia perfecciona la naturaleza, no la suplanta.

El objeto bello se nos presenta gratuitamente, este es el sentido de la expresión griega *charis*: lo bello es un don, y por tanto es algo inmerecido. Lo bello es así revelación del otro como ofrenda, como gracia. En efecto, el ser es, en sí mismo, apertura, capacidad de donarse y de ser recibido, a su vez, como don. Una gran tragedia de la modernidad ha sido la clausura del ser, en el sujeto, el espíritu narcisista, y es necesario volver a la autenticidad del ser como don (Kayel, 2007, p. 143).

La belleza es un camino privilegiado para ello porque el objeto bello está ahí para ser contemplado, para ser “apropiado” por el espectador, podemos decir que existe para eso. Incluso el espectador lo hace tan “suyo” que le puede dar su propia interpretación, quizá muy lejana de la que pensó el artista: así, el objeto bello es un símbolo (ícono) de lo que debería ser el hombre como “ser-para-los-otros”. Por eso, la mirada adecuada frente a lo bello es la del agradecimiento.

La armonía, exige desigualdad, esto es lo que hace que una realidad sea bella. Cada cuerda de la lira emite un sonido diferente, y es la justa proporción entre esos sonidos lo que da como resultado la belleza de la música. Ya no se trata de fuerzas opuestas que se anulan recíprocamente, sino de un acuerdo interno, de una convergencia espontánea entre elementos que escapan al peso. Los valores humanos más altos (lo bello, lo bueno, el amor, etc.) dependen de la armonía más que de equilibrio.

Pero cual es esta belleza, esta armonía cósmica, que estamos tratando de ver o que intentamos palpar en medio de nuestras noches oscuras, o en medio de las tempestades, así, quizá erróneamente como el profeta que busca en medio de la tempestad, pero Dios se revela en la brisa suave; esta brisa suave, es Cristo, “*ecce Homo*” este hombre nuevo se nos revela de una forma particular, de la cual podríamos decir que es artística, ya que no es solo con palabras magistrales o con bellas catequesis o con lecciones de teología que Jesús se nos revela, sino principalmente con su ser entre nosotros, con su ser Emmanuel, con su vivir y actual, con un gesto supremo de amor, de dar la vida por sus amigos.

Esta belleza no permanece cerrada en sí misma, sino que se deja contemplar; en esta perspectiva encierra un valor particular la referencia a Kabod. Kabod es la gloria que irradia Yahveh en el esplendor de su belleza.

Una belleza que no se deja ver directamente, sino que permanece siempre velada y escondida, y que sólo así podemos vivir tensos en la dinámica contemplativa que sabe percibir e ir cada vez más allá en la identificación de la belleza, en este sentido, es posible ver aplicado a Jesús de Nazaret la expresión del salmista: “*Eres el más hermoso de los hombres*” (Sal 44,3).

Si vemos en (1Jn 5,9-10) si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios, que ha testificado acerca de su propio Hijo. Por lo demás en cuanto al testimonio de Dios que es mayor que el del hombre, es también interno al hombre y se identifica con la fe de este mismo, la fe es la luz de Dios que brilla en el hombre. En este sentido hablaron los Santos Padres, de la “*lumen fidei*” la luz de la fe, esta luz de la fe es Cristo, causa, motivo y fundamento de la misma (Balthasar, 1985, p. 146).

La revelación de la historia de la salvación bíblica que es puesta ante los ojos de la humanidad, que está situada dentro de un devenir histórico, en medio del cual cualquier viandante la puede apreciar, y por tanto descifrar su divino mensaje, sus perfiles, sus trazos han sido realizados con la mayor maestría, y es imposible corregir el más mínimo detalle.

El arte de Dios en el centro de la historia, es irreprochable, y toda crítica de su obra maestra recae sobre los que la hacen, la simple luz de la razón no basta para comprender esta obra de amor inefable. El lenguaje de la belleza, con su proporción, su integridad y su luminosidad, da cabida, sobre todo, a la *simbología*, signo de lo verdadero, que mantiene la unidad del fenómeno originario: cuerpo / palabra; interioridad / comunicación, frente a los malentendidos de la *alegoría* (que es un *decir diversamente*).

La belleza creatural mantiene: (i) la conexión con la realidad sensible; (ii) la génesis de la novedad, mediante la creación-invenición de nuevos nexos, que permiten el crecimiento en humanidad verdadera (Balthasar, 1985, pp. 12-13). Finalmente, mediante el valor dialógico de la materia y su capacidad simbólica, la obra de arte logra una armonía interna que, en el caso de la narrativa (literaria, musical, cinematográfica), ofrece además la visión unitaria de una sucesividad.

Se puede mostrar así el resultado sorprendente de un proceso inicial aparentemente irrelevante, evocando la superación del tiempo y de la misma historia. En definitiva, respetándose la autonomía de la obra de arte, *unum* y *pulchrum*, sin necesidad de que haya un contenido explícitamente religioso, se da la apertura al misterio de la trascendencia (Cañizares, 2011, pp. 107-117). Se descubren los nexos profundos del mundo real y del hombre cotidiano quien, en definitiva, no puede hablar una palabra humana sin referirse a los atributos divinos.

### 3.2 LA ARMONÍA COMO COMUNIÓN.

Como estamos viendo en nuestro estudio, en capítulos anteriores, al ser el caos no solo un problema metafísico – intelectual, sino que es una realidad contingente y que requiere una respuesta práctica, por ejemplo una respuesta desde la belleza, desde lo armónico, algo que ponga orden a un caos existente en el mundo contemporáneo, convulsionado por el terror.

La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo.

Ahora bien lo que nos queda es poder dar una respuesta coherente desde la armonía, por tanto veámos que la belleza creatural mantiene: (i) la conexión con la realidad sensible; (ii) la génesis de la novedad, mediante la creación-invencción de nuevos nexos, que permiten el crecimiento en humanidad verdadera.

Desarrollar estos dos puntos dan luces de respuesta de manera lógica al problema del caos-mal, debido a que este caos es una ruptura con la armonía primigenia (Cañizares, 2011, p. 16).

(i) ¿Cómo mantener la conexión con la realidad sensible? ¿Qué es esta conexión? es dar una re-descripción de la realidad histórica desde un ángulo armónico, objetivamente positivo, crea nuevamente el mundo humano y permite una nueva percepción de él y que el lector de este mismo compare, corrija y critique su propia situación. Las figuras estéticas

producidas por el ser humano regresan hacia él mismo amplificando su percepción del mundo, la Belleza tiene tal fuerza sobre la vida y espíritu humano justamente porque no es poder, ni exigencia, ni mera promesa. Es potencia de realidad agraciante, majestad ennoblecedora de todo lo que roza, transporte de la existencia a un orden nuevo.

“*Primum non nocere*”, decía el antiguo adagio hipocrático: “primero, ante todo, no dañar”. “*Primum non dominare*”, parafraseamos nosotros transponiendo al ámbito estético la actitud hipocrática de respeto por ese otro que es el enfermo para el médico y para nosotros es todo prójimo. “*Ante todo deponer la actitud de dominio*”: ésta es la disposición que se le exige al creador y contemplador estético, para quienes la desapropiación de sí se vuelve condición de ingreso al dominio de ese otro que se revela en la belleza<sup>7</sup>.

En la casa (*domus*) cuyo dueño o señor (*dominus*) es la belleza, es preciso entrar sin avasallar con nuestros prejuicios y razones, sino más bien en actitud de recepción y de escucha, de silencio y atención, con la disciplina y concentración que Erich Fromm señalaba era condición necesaria para adquirir todo arte, también el del amor (Fromm, 2001, pp. 105-112).

En cierto modo esta conexión de la que nos habla Balthasar podría interpretarse como la Koinonia, es decir la comunión, la comunión de los santos que declara el credo apostólico; esta es por cierto una gracia *járis* (gracia) indicando con ello que por ser manifestación gratuita, no somos dueños ni soberanos sino administradores; lo bello por ende provoca alegría (*jáiro*) y gratitud en quien lo percibe, recibe y configura. Esta comunión armónica que provoca alegría en los cristianos, llama a los paganos y a los no creyentes a la fe en la gracia re-creadora de Cristo.

Es esta gratuidad del ser la que origina el dinamismo del don que se manifiesta como el núcleo constitutivo de lo bello. En tanto es epifanía de esta gratuidad, la belleza que resguarda la otredad. Precisamente en esta gratuidad de lo bello, que es sustento de la otredad, se abre el espacio para el diálogo estético, en el que el lenguaje es don que da testimonio del ser otro de lo otro.

---

<sup>7</sup> La aplicación del principio hipocrático al ámbito de la estética es tomada de un maestro del paisajismo argentino Ricardo de Bary Tornquist (1914-1999) Cfr. Sonia Benvenuto de Blaquier, “La sinfonía inconclusa. Entrevista a Ricardo de Bary Tornquist”, *Sociedad Argentina de Horticultura* # 243, 1999, pp 6-10

Este amor concebido como don es la fuente del arte y belleza cristianos. Amor originario que desciende y se entrega, cuyo dinamismo *kenótico* no pudieron sospechar los antiguos y se nos fue revelado a nosotros como un don del cual hacemos solemne profesión “*creo en la comunión de los santos*”.

La raíz del término griego *koinonía* (que la Vulgata traduce por *comunio*, *comunió*n) incluye como primer sentido el de “participación”; se trata de tener parte en alguna cosa o de tener alguna cosa en común, o también, de actuar junto con alguien.

Así pues, esta noción une en sí misma significados diferentes, pero complementarios. Podría decirse que, en el uso neo testamentario y sobre todo paulino, se junta un sentido “*místico*”, con el que se remite al misterio íntimo de la vida divina en la que está llamado a participar el hombre por la gracia de Dios, con un sentido eucarístico y sacramental, que indica la comunión del hombre con Cristo, y con un sentido eclesiológico que indica la unión de los cristianos entre sí, ligados por vínculos multiformes (Bori, 1986, p. 58).

Un importante texto neo testamentario, en el que aparece la forma comunional de la Iglesia es el de Hch 2,42, que describe a los primeros cristianos como “*asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones*” se puede interpretar de modo diferente el sentido de la *koinonía* en este pasaje. Para algunos se trata de “*unanimidad*”, para otros de “*comunió*n de mesa” o de “*comunió*n bajo la autoridad apostólica” o, finalmente, de “*compartir los bienes*”.

Probablemente, para descubrir el verdadero sentido de Hch 2,42 es necesario tener en cuenta tres elementos: la comunidad de fe y esperanza, la unión de los ánimos y su expresión concreta en el compartir los bienes: No habría comunidad digna de este nombre si, entre sus miembros, algunos viviesen en la abundancia y otros estuvieran privados de lo necesario.

Entonces esta conexión con la realidad sensible, se entiende por ende en la mutua estima de la comunidad, que puede vivir en la paz y la armonía que viene de lo alto y no es fruto de sus propias fuerzas.

(ii) La génesis de la novedad, mediante la creación-invencción de nuevos nexos, que permiten el crecimiento en humanidad verdadera.

Al hablar de novedad, y de la creación de nuevos nexos que nos llevan a humanizarnos, el mundo actual pretende presentarnos una serie de elementos que resultan llamativos, apelando a nuestras sensibilidades, muchas veces de formas ilusorias y otras tantas conduciendo a la verdad; es así como el mensaje cristiano, la predicación primigenia de Cristo y de su Iglesia, resulta una novedad dentro de las estructuras de pensamiento reinantes.

El sentido de novedad por ejemplo recorre todo el Evangelio, desde la Anunciación a la Virgen María hasta la Resurrección del Señor. El Nuevo Testamento habla en modos diversos de un nuevo comienzo para la humanidad. La misma palabra “evangelio” quiere decir justo eso: la “buena noticia”. Desde el arranque de su ministerio público, Cristo anuncia abiertamente el cumplimiento de los tiempos y la venida del Reino de Dios: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está al llegar; convertíos y creed en el Evangelio.

Pero al hacer presente la acción creadora, no nos quedamos solo en la actividad co-creadora del hombre, en la cual se manifiesta como administrador de la multiforme gracia de Dios, sino que hablamos sobre todo de la acción creadora *ex nihilo*.

Este cosmos no es, en la Biblia, una entidad fija, inmóvil, un “ser” o un organismo, sino más bien un acontecimiento, un proceso dinámico que se desarrolla. Ha dicho G. von Rad:

Nunca se recordará bastante que al antiguo Israel le era extraño el concepto de “mundo” que es corriente para nosotros. El que no dispusiera de un concepto tan obvio como el del griego “cosmos” es algo que tiene profundas razones. Es evidente que Israel no estaba en disposición de concebir el mundo, filosóficamente objetivado, como una entidad a la que se contrapone el hombre (Rad, 1976, p. 270).

El motivo de esto tiene que buscarse en la visión israelita, no tanto ontológica como histórica, del mundo. De este modo el mundo se presentaba al hombre de formas siempre nuevas y variadas; era, por tanto, mucho más difícil captarlo conceptualmente, y más difícil todavía reducirlo a un principio unitario.

Israel no veía el mundo como un organismo ordenado y autosuficiente, debido a que por un lado veía mucho más directamente en su devenir la obra de Yahvé, y por otro percibía también en él la contribución del hombre, que con sus acciones buenas o malas determinaba incesantemente las reacciones del ambiente circundante.

En este sentido es fundamental el texto de Rm 12,2: “*No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto*”. Pablo le asigna al cristiano, no ya la tarea de “*cambiar el mundo*”, sino más bien la de dejarse cambiar por Jesucristo; o, mejor dicho: para el apóstol el cambio del mundo se realiza a través de una profunda transformación de la “*conciencia*”. La responsabilidad específica de los cristianos frente al mundo está ante todo en discernir “*qué es lo que Dios quiere*” de ellos; el bien, incluso para el mundo, es la voluntad de Dios, manifestada en Jesucristo.

Así, pues, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se haga lo que Dios quiere, sino que se haga tal como Él quiere que se haga. Por otra parte, Dios quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya armonía en las cosas como complemento del universo (Aquino, 2001, pp. 253 - 254)

Para ir introduciendo la dimensión pastoral o la reflexión que nos ayudara en este ejercicio, quisiera citar a San Clemente de Roma, en su carta a los corintios <sup>8</sup>observamos que cuando Clemente les llama a la concordia a los corintios, se introduce en la tradición estoica, sirviéndose de ella y modificándola cristianamente, recordando que a la base de la armonía del universo está el amor, la mansedumbre, la paciencia, términos eminentemente cristianos que no podemos dejar pasar por alto (Vazquez, 2001, p. 97)

---

<sup>8</sup> Capitulo XX “Los cielos son movidos según sus órdenes y le obedecen en paz. Día y noche realizan el curso que Él les ha asignado, sin estorbarse el uno al otro. El sol y la luna y las estrellas movibles dan vueltas en armonía, según Él les ha prescrito, dentro de los límites asignados, sin desviarse un punto. La tierra, fructífera en cumplimiento de su voluntad en las estaciones apropiadas, produce alimento que es provisión abundante para hombres y bestias y todas las criaturas vivas que hay en ella, sin disentir en nada, ni alterar nada de lo que Él ha decretado. Además, las profundidades inescrutables de los abismos y los inexpresables +estatutos+ de las regiones inferiores se ven constreñidos por las mismas ordenanzas. El mar inmenso, recogido por obra suya en *un lugar*, no pasa las barreras de que está rodeado; sino que, según se le ordenó, así lo cumple. Porque El dijo: *Hasta aquí llegarás, y tus olas se romperán dentro de ti*. El océano que el hombre no puede pasar, y los mundos más allá del mismo, son dirigidos por las mismas ordenanzas del Señor. Las estaciones de la primavera, el verano, el otoño y el invierno se suceden la una a la otra en paz. Los vientos en sus varias procedencias en la estación debida, cumplen su ministerio sin perturbación; y las fuentes de flujo incesante, creadas para el goce y la salud, no cesan de manar sosteniendo la vida de los hombres. Todas estas cosas el gran Creador y Señor del universo ordenó que se mantuvieran en paz y concordia, haciendo bien a todos, pero mucho más que al resto, a nosotros, los que nos hemos refugiado en las misericordias clementes de nuestro Señor Jesucristo, al cual sea la gloria y la majestad para siempre jamás. Amén”



### 3.3 LA IGLESIA MANIFESTACIÓN DE LA ARMONÍA QUE CRISTO NOS OTORGA.

Ahora bien también existe un mundo infinitamente pequeño, que es un microcosmos cuyo comportamiento tiene probablemente la misma estructura de un macrocosmos, que es llamado la conciencia humana, es decir del hombre, que sabe que existe, que es consciente de su pequeñez, y es esto lo que precisamente constituye su grandeza. Es pequeño y despreciable, pero posee una cualidad que le hace mayor y más noble que todas las grandezas físicas; es capaz de pensar y de amar. Un solo acto de amor vale más que todo el universo físico (Pensieri, 1994, pp. 81-90). El descubrimiento o la manifestación plena de este microcosmos, la encontramos en la Iglesia, que según expresiones del Concilio Vaticano II, es imagen de la trinidad.

Desde la finalidad pastoral perseguida por el Concilio, se abogaba por una presentación introductoria general a toda la doctrina conciliar donde se presentara y apareciera la Iglesia como prolongación de la Familia de la Trinidad.

Cristo, de hecho asentó toda su doctrina acerca de su futura Iglesia en la familia divina de la Santísima Trinidad, a la que se digna llamar a todos los hombres, para que al fin constituidos hijos en el Hijo, vengamos a ser todos herederos de Dios y coherederos de Cristo, incoativamente en la tierra por la gracia y definitivamente en los cielos mediante la visión “en la casa de mi Padre hay muchas moradas” (Nereo, 1981, p. 205)

El día de Pentecostés fue enviado el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, para que permaneciera en la Iglesia; para siempre como fuente de santidad y de toda gracia, y así todos los fieles recibieran los frutos de la Redención y llegaran a ser hijos de Dios y partícipes de la naturaleza divina. El Espíritu Santo nos lleva a uniros a Cristo (cf. Jn 16,13; Rm 8,9); la comunión con el Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13,13) “*nos conforma a Cristo e imprime de alguna manera en nosotros una forma divina*”, haciéndonos participar de las riquezas sobreabundantes de gracia y de verdad que se hallan en el alma de Cristo.

Es necesario revalorizar el artículo de fe Creo en la “Comunión de los santos” *Communio Sanctorum* significa la comunidad eucarística donde la Iglesia se hace visible y se realiza concretamente. Sanctorum fue en el sentido originario el genitivo de *sancta* -lo santo; *sancta* - los dones, las cosas, los sucesos santos: designa, pues, la santa celebración,

la santa cena, lo santo que Dios brinda a la Iglesia como verdadero vínculo de unión, que se apodera de los presentes y los santifica (Congar, 1968, pp. 24-37)

Los miembros de esta “comunidad de los santos”, los “santos”, no son, pues, principalmente los cristianos fallecidos ya salvados, sino en la línea del lenguaje paulino los cristianos que viven ahora, los congregados para el culto divino, los unidos en comunión mediante el manjar sagrado de una misma mesa.

La vida de la Familia trinitaria se constituye por una comunión de relaciones interpersonales: tres personas distintas, cada una con su “peculiaridad” personal que, sin confundirse ni diluirse en la comunidad trinitaria, son respectivamente, *desde, con y para* las otras. Cada una de las divinas personal necesita de las otras, como distintas, para ser “ella”. El ser y la vida en el seno adorable de la Santísima Trinidad es una comunión de la que cada una es y posee; una *perikhoresis o circuminsesión*, por asumir los dos términos clásicos de la patrística y de la escolástica. Por eso, todas tres personas están abiertas para darse y abiertas para recibir. En la Santísima Trinidad se realiza el ideal del amor: ser varios y distintos y a la vez ser uno en comunión de amor (*koinonía*). En la comunidad trinitaria nada es “mío” o “tuyo”, sino todo es “nuestro”. Padre, Hijo y Espíritu Santo son un “nosotros” en comunión (Nereo, 1981, pp. 225-237).

Cuando el Concilio propone a la Santísima Trinidad como ejemplar para la comunidad humana, quiere que los hombres vivan una comunión semejante a la que viven los Tres. Puesto que todos los hombres constituyen una única familia y son un mismo cuerpo; es una exigencia de su ser-muchos-en-unidad y unidad-en-la-pluralidad, que haya entre todos una puesta en común de todos sus bienes, naturales y sobrenaturales, una circulación o *perikhoresis* semejante a la que viven las divinas personas, de suerte que se realice cada uno en el don mutuo al otro y a los otros, y que todos contribuyan con la propia entrega a realizar a los demás, para que todos sean uno en la pluralidad, en un “nosotros” como lo son los Tres; ni haya nada “mío” o “tuyo”, sino que todo sea “nuestro”.

Esta forma de entender y vivir la dimensión personal y comunitaria del ser humano y del creyente en Jesús es la base para la edificación de la Iglesia y la comunidad humana. Se funda sobre la persona como ser abierto a la comunión y sobre el «creyente en Jesús», como miembro de la Familia de Dios. De esta base debe surgir en el hombre y en el creyente un “estilo de vida”, que le lleve a aceptar, respetar, comprender, ayudar y promocionar al

“otro” para que sea “él” y “distinto de mí”; pues sin el “otro” en cuanto tal, tampoco “yo” podría ser “yo” con mi individualidad concreta.

Desde una visión cristiana de la persona el comportamiento interpersonal implica la aceptación del otro como “*hijo de Dios*”, “*coheredero*” de Cristo en línea vertical y de todos los hombres en línea horizontal, animados por el mismo Espíritu de Familia, que ha constituido a todos *uno* en Cristo y los ha hecho también distintos.

En la eclesiología del Vaticano II es el misterio de la Iglesia el que se describe, definitivamente, como *koinonía* (cf. LG 1: la Iglesia es “*en Cristo como sacramento, es decir, como signo e instrumento de la comunión íntima con Dios y de la unidad del género humano*”). El Vaticano II subraya abundantemente que la comunión entre los cristianos se da en la participación de la eucaristía, que es también el vértice de la comunión eclesial, así como de la comunicación de la Palabra divina. La misma constitución jerárquica de la Iglesia es comunal o colegial, así como, debido a la participación bautismal común en el único sacerdocio de Cristo, también es participativa y comunal toda la vida de los fieles.

Entre los miembros de la Iglesia, el miembro principal es Cristo, porque Él es la cabeza. Ef 1, 22- 23: “*Dios lo dio por cabeza a toda la Iglesia, que es su Cuerpo*”. En consecuencia, los bienes de Cristo son comunicados a todos los cristianos, como la virtud de la cabeza lo es a todos los miembros. Y tal comunicación se efectúa mediante los Sacramentos de la Iglesia, en los cuales obra la virtud de la pasión de Cristo, la cual obra para conferir la gracia para la remisión de los pecados.

Asimismo, el Espíritu Santo, lazo de unión entre el Padre y el Hijo, que ha sido dado a la Iglesia e inhabita en ella y en los corazones de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3,16) “*realiza la admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de unidad de la Iglesia*” (p. 2); su acción se compara por ello a la del alma en el cuerpo humano.

Hay, por tanto, una misteriosa, realísima, profundísima y sobrenatural unidad entre todos los cristianos, que deriva de la unión personal con Dios Uno y Trino. La comunión eclesial pertenece al orden sobrenatural, y no puede reducirse al plano de una asociación meramente natural: hablar de la comunidad eclesial en clave exclusivamente sociológica sería falsear en su misma raíz el concepto. La Iglesia; es sociedad, ciertamente, pero no es un simple cuerpo moral: trasciende el modo de ser de toda otra sociedad o comunidad.

Para formar parte de la comunión eclesial y ser miembro de la Iglesia se requiere -en los que tienen uso de razón- la aceptación y participación de todos los medios de gracia y comunión depositados y confiados por Cristo a su Iglesia. Esto constituye el grado normal o propio de comunión eclesial que en el Vaticano II es llamado “*incorporación plena*” a la Iglesia, o “*plena comunión eclesial*”, que requiere la unión, en su organización visible, a Cristo que la dirige por el Sumo Pontífice y los obispos a través de los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesial (cf. Lum. Gent. 14). Dentro del marco de este grado de comunión plena con la Iglesia caben, sin duda, distintos grados según que la participación en todos los medios de salvación sea más o menos intensa y fructuosa. Está más unido a Dios y a los demás fieles, y es más útil a todos los miembros de la Iglesia, quien vive mejor la caridad, participa con más fruto de los sacramentos, está más unido a los pastores: en una palabra, quien es más santo.

## CONCLUSIONES

Quisiéramos presentar tres conclusiones a las cuales hemos arribado después de nuestro estudio.

**Como primera conclusión** vemos que en la experiencia antropológica del hombre este por sí mismo no es capaz de poner armonía al caos que se le presenta, hay una realidad existencial que supera sus propias capacidades, que es más grande que él.

Es así que no puede enfrentar solo una dimensión quizá oscura de su ser creatura, y que está sometido a la temporalidad, y esta misma le introduce en discusión, ya que le representa un caos, que no puede manejar, entonces decimos que el hombre de por sí es un ser sometido al caos, pero no condenado a él; el hecho de estar sometido a una realidad más grande que él, le redimensiona y le hace alzar la mirada, no pensamos que el caos, o el mal, sea de por sí un cortar con Dios, sino más bien el momento propicio, para entablar un diálogo, más adulto, quizá libre ya de una experiencia religiosa, y más centrado en una experiencia de fe adulta, es decir en estos momentos de caos oscuridad, mal, al cual estamos sometidos se viene a acrisolar la fe. Como la experiencia de Job.

Ahora, que hay sufrimiento, que hay dolor y que hay muerte es una verdad que se puede constatar, que es visible, digamos, para todos nosotros. Pero esto no obedece a una realidad que Dios haya hecho mal, sino que obedece a un desorden que la creación trae como una herencia negativa, fruto del pecado original, un desorden que ha sido generado por una situación que no estuvo en el proyecto de Dios al crear el mundo y por la envidia del diablo; de la cual Dios no es responsable, pero se hace solidario de la humanidad. Entonces, cuando se trata de preguntarse sobre estas cosas, lo que hay que decir es que si estas cosas ocurren es seguramente contra lo que es el designio de Dios, contra lo que es su bondad y es una cosa que está fuera de lo que Él pensó desde el inicio para su creación.

**Como segunda conclusión** en Cristo somos redimidos y transformados, para pasar a ser hijos en el hijo, es el acontecimiento de la resurrección el resucitado devuelve a los discípulos aterrizados, la *parresia* la fuerza evangelizadora, la capacidad de llevar la esperanza, la paz no solo a ellos o a su cultura sino a todo el mundo. La presencia del resucitado hace renacer la fe de los discípulos y ésta les permite reconocer a Jesús; la presencia reconocida, confirma y fundamenta su fe. La fe es necesaria para reconocer a Jesús resucitado, pero sólo Jesús resucitado puede hacerla nacer.

Más la fe no es anterior a la visión del resucitado, pues es la presencia de éste lo que suscita la fe. Tampoco es anterior la visión, pues la fe pre-pascual es previa y la sola percepción del signo no produce la fe. Y esta relación visión-fe no cae en un círculo vicioso, pues hay un tercer término gracias al cual se relacionan: *Jesús presente*. Esta fe en el resucitado, que redimensiona nuestra vida que nos hace partícipes de la trinidad y que nos envía es la que genera de algún modo nuevo un nuevo cosmos, es capaz de generar nuevas realidades; recrea el mundo.

Así nos encontramos una nueva dinámica del anuncio de esta nueva creación es decir frente a la iglesia apostólica, es el anuncio del kerigma, que comienza siendo anunciado en la sinagoga; la fe en el Dios creador, un juicio para los que no se convierten, y esperanza para los convertidos (Schillebeeckx, 1982, pp. 511-516); pero dentro de este anuncio remodela a Cristo como juez escatológico, y si es Él aquel que juzga el mundo tendrá algo que ver con la creación y gesta de la misma.

**Como tercera conclusión**, esta realidad del resucitado, que trasciende las verdades históricas en el sentido positivo de la historia, genera algo, que es nuevo en la vida de la humanidad, sabemos que Cristo ha resucitado porque amamos a los hermanos, es así que parafraseando a San Juan vemos como la resurrección crea en los cristianos una dimensión de la caridad que supera las propias capacidades, por eso en la vida de la Iglesia se nos presenta la armonía este cosmos recreado en Cristo como *Koinonia*, es decir como comunión de fe y de jerarquía. Somos fieles a la Iglesia por amor y obediencia.

La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo.

Esta forma de entender y vivir la dimensión personal y comunitaria del ser humano y del creyente en Jesús es la base para la edificación de la Iglesia y la comunidad humana. Se funda sobre la persona como ser abierto a la comunión y sobre el “creyente en Jesús”, como miembro de la Familia de Dios. De esta base debe surgir en el hombre y en el creyente un “estilo de vida”, que le lleve a aceptar, respetar, comprender, ayudar y promocionar al “otro” para que sea “él” y “distinto de mí”; pues sin el “otro” en cuanto tal, tampoco “yo” podría ser “yo” con mi individualidad concreta.

Hay, por tanto, una misteriosa, real, profunda y sobrenatural unidad entre todos los cristianos, que deriva de la unión personal con Dios Uno y Trino. La comunión eclesial pertenece al orden sobrenatural, y no puede reducirse al plano de una asociación meramente natural: hablar de la comunidad eclesial en clave exclusivamente sociológica sería falsear en su misma raíz el concepto. La Iglesia; es sociedad, ciertamente, pero no es un simple cuerpo moral: trasciende el modo de ser de toda otra sociedad o comunidad.

## BIBLIOGRAFÍA

Zubiri, X. (1994). *El hombre y Dios*. Madrid.

Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.

Ávila, F. C. (2004). *El mal, una mirada desde la reflexión filosófica*. Santiago de Chile: UCSH.

Ibañez Gil, J. A. (2010). *Mal, religión y saber. Una lucha relacional-integral frente a una realidad ambivalente*. Madrid: Universidad Complutense, tesis doctoral.

Vargas Bejarano, J. C. (2005). Sobre el problema del mal y de la libertad según Schelling. *In praxis filosófica* (num. 20), 121 - 156.

Neusch, M. (2010). *El enigma del mal*. Santander: Sal Terrae.

Ricoeur, P. (1994). *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megapolis.

De Trovar, L. (2006). *El mito de la explicación de una realidad*. Caracas: Laurus.

Hirschberger, J. (1991). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.

Blázquez, M. J. (2001). *Religiones del mundo antiguo: la creación*. Palma de Mallorca: Ciclo de conferencias.

Cohn, N. (1995). *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Barcelona: Crítica.

Toledo, D. (2011). El mito del caos primigeni y su vínculo con las cosmogonías filosóficas de Tales y Anaximandro de Mileto. *Stoa*, Vol. 2 (num. 4), 55 - 78.

Gallardo López, M. D. (1995). *Manual de mitología clásica*. Clásicas.



- Cornford, F. (1987). *Principium sapientiae*. Visor.
- Eliade, M. (2007). *Tratado de historia de las religiones*. Mexico, D.F.: Biblioteca Era.
- Schokel, L. A. (1994). *Diccionario bíblico hebreo español*. Trotta.
- Contador, R. (1998). *Filosofía Hebraica*. Ars Brevis.
- Sicre, J. L. (1975). Israel ante el escándalo del mal. *Proyección* , 290 - 300.
- Silverman, D. W. (1976). The Holocaust: a living force. *Conservative Judaism* , 24 - 25.
- Moltmann, J. (1976). *El hombre: Antropología Cristiana en los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme.
- Pannenberg, W. (1968). Consideraciones dogmáticas acerca de la resurrección de Jesús. In *Selecciones de Teología #23* (pp. 105 - 118).
- González, G. (1976). *Cristo, el misterio de Dios, Cristología y Sotereología*. Madrid: BAC.
- Brambilla, G. F. (2003). *El crucificado resucitado*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1953). *Doctrina de la verdad según Platón*. (J. D. García, Trans.)
- Gispert, C. (1998). *Atlas universal de Filosofía*. Barcelona, España: Océano.
- Hamelin, O. (1946). *El sistema de Aristóteles*. Buenos Aires: Estuario.
- Gerhard, G. (1999). Reencarnación y resurrección. Aclarando posiciones teológico-epistemológicas. In *Selecciones de Teología #42* (p. 175).
- Lexus. (2005). *Diccionario Bíblico Ilustrado*. México: Reymo.
- Rebic, A. (enero/febrero de 1990). La fe en la resurrección en el antiguo testamento. *Communio* , 16-25.
- González, C. (2001). *Cristología*. BAC.
- Kasper, W. (2002). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Ruiz, J. L. (1987). Lo propio e irrenunciable de la esperanza cristiana. In *Selecciones de Teología #75*. Sal Terrae.

- Schillebeeckx. (1982). *Cristo y los cristianos*. Madrid: Cristiandad.
- Armendáriz, M. (2001). *Hombre y mundo a la luz del creador*. Madrid: Cristiandad.
- Levinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Geneve.
- Kobiec, T. (2010). Arte, belleza y amor: una ventana a lo trascendente. *Civilizar #10* , 91-100.
- de la Cruz, S. J. (1985). *Poesías completas y comentarios en prosa*. Madrid: Austral.
- Guardini, R. (1960). *Sobre la esencia de la obra de arte*. Madrid: Guadarrama.
- Kayel, B. (2007). La belleza, umbral del misterio. *Humanidades Año VII* , 143.
- Balthasar, V. (1985). *Gloria, una estética teológica*. Madrid: Encuentro.
- Cañizares, J. (2011). Teología y belleza: en busca de la unidad perdida. *Veritas* , 107-117.
- Fromm, E. (2001). *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós.
- Bori, P. (1986). *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia.
- Rad, G. V. (1976). *Estudios sobre el antiguo testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Vazquez, J. (2001). *Creacion y resurrección*. Roma: Tesis doctoral.
- Pensieri, P. (1994). *Voltaire, sui pensieri di Pascal*. Padova.
- Nereo, S. (1981). *La iglesia de la trinidad*. Salamanca.
- Congar, Y. (1968). La idea de sacramentos mayores o principales. *Concilium #31* , 24-37.
- Unitatis reintegratio. In *Concilio Vaticano II* (p. 2).
- Aquino, S. T. (2001). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Metz Baptist, J. (1992). Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt. *Selecciones de Teología* , 33 (130), 311 - 320.
- Maritain, J. (1944). De Bergson a Santo Tomás. *Santo Tomás de Aquino y el problema del mal* (p. Capítulo VII). Milwaukee: Marquette University.

Schuster, H. (2006). El mal, una mirada desde la reflexión filosófica o la lucidez descifradora no necesariamente es un bien. *Revista de filosofía* , X (15), 201-217.

Danielou, J. (1973). La teología del mal frente al ateísmo . In F. T. Roma, *El ateísmo Contemporáneo* (pp. 311-314). Madrid, España: Ediciones Cristiandad.

Asociación filosófica de México. (2007). Tópicos del Saber Filosófico . In J. M. Contreras, & A. Ponce de León , *Tópicos del Saber Filosófico* (Vol. III, p. 158). Ciudad de México , México : Siglo XXI.

Schneider, T. (1996). Manual de Teología Dogmática . In T. Schneider, *Manual de Teología Dogmática* (p. 219). Barcelona , España: Herder.

Concilio Vaticano, I. concilio vaticano II. roma, italia: B.A.C.

Ladaria, L. (1993). Teología del pecado Original y de la Gracia . In L. Ladaria, *Teología del pecado Original y de la Gracia* (p. 113 ). Madrid , España: B.A.C.