(72)

Gorcells Suárez
Agustín
Filosofía

ISSN 1390-7719

Revista PUCE 102

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

NÚMERO GENERAL

3 DE NOVIEMBRE 2015-3 DE MAYO 2016
QUITO, ECUADOR

Centro de Publicaciones

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Centro de Publicaciones
Revista PUCE
Número General
Quito, Ecuador

Rector
Dr. Fernando Ponce León, S. J.

Vicerrector
Dr. Fernando Barredo Heinert, S. J.

Directora General Académica
Dra. Graciela Monesterolo Lencioni

Director del Centro de Publicaciones
Mtr. César Eduardo Carrión

Comité Ejecutivo del Centro de Publicaciones
(Comité Editorial):
Dra. Mercedes María Simon
Dr. León Espinosa O.
Dr. Álvaro Mejía S.
Mtr. César Eduardo Carrión

Presidente (Editor en Jefe)
Dr. Alberto Rengifo A.

Secretario (Coordinador del Comité Editorial)
Lic. Walter Jiménez S.

Autores que pertenecen a la PUCE
Andrade Susana
Arguello Susana
Buitrón María Elena
Cagigal José Luis
Dávila Ana Gabriela
De la Torre David
Díaz Ana
Estrella Ana
García María Verónica
Gea-Izquierdo Enrique
Gordillo Ruth
Granja Jorge
Lyco Halina
Maldonado Priscila
Nicolalde Damián
Paredes Ana
Pareja Daniela
Robayo Aníbal
Sarmiento Marisol
Segovia Fausto
Schweider Peter
Stefos Efstathios
Wong María Belén

Autores externos a la PUCE
Estrella Andrés
Gavidia José (Ministerio del Interior, Comandancia General de Policía Nacional, Quito, Ecuador).
Gea Izquierdo Enrique (Universidad de Málaga, Málaga, España).
Nicolalde Daniel
Ortega José Luis (Universidad de Granada, Facultad de Ciencias de la Educación, Granada, España).
Palacios Teresa (Universidad Central del Ecuador, Facultad de Ingeniería, Minas, Petróleos y Ambiental, Quito, Ecuador).
Peña Sonia (Universidad de Granada, Facultad de Ciencias de la Educación, Granada, España).
Valencia Mónica (Universidad de Carabobo, Facultad de Ciencias de la Educación, Carabobo, Venezuela).

Corrector de estilo y ortografía
Alfonso Sánchez

Colección n.° 102
3 de mayo de 2016
Publicación semestral
ISSN: 13907719
Registro de Derecho Autoral: 010645
Ingresada al Catálogo Latindex. Folio: 21880

La Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador es una publicación semestral (mayo y noviembre) de su Centro de Publicaciones. Difunde trabajos académicos y científicos, estrictamente originales en español, en las área de Leyes, Pedagogía, Ingeniería, Economía, Biología, Química, Historia, Geografía, Antropología, Sociología, Filosofía, Teología, Comunicación, Lingüística, Literatura, Medicina, Administración, Arquitectura, Gestión Social, Psicología y Diseño. El propósito de la Revista PUCE es difundir conocimientos, intercambiar experiencias e incentivar la producción del pensamiento especializado. El contenido de esta revista está dirigido a docentes, investigadores, estudiantes universitarios y público en general. Esta revista es arbitrada por especialistas de indiscutible valor, cuyos nombres se mantienen en absoluta confidencialidad.

Los artículos son de responsabilidad exclusiva de sus autores.
Los derechos de autor son exclusivos de la PUCE.
Se prohíbe la reimpresión parcial o total con cualquier finalidad ***sin el previo consentimiento por escrito del Centro de Publicaciones de la PUCE.***

Editorial (Punto de venta)
Centro de Publicaciones PUCE
Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.° 1701-2184
Telét.: 593-02-291700
2991 700 (Troncal). Extensiones: 1013, 1711, 1122
Telét.: 593-02-2991711, ext.: 1927
arengifo@puce.edu.ec
Quito, Ecuador

Impresión
PPL Impresores. 2529762
Quito, Ecuador
pplimpresores@gmail.com

Revista PUCE. ISSN 1012-389X. Núm. 102
3 nov 2015-3 mayo 2016. Garcells, pp. 405-428

LOGOS Y VERDAD INTRODUCCIÓN A LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA DE LA VERDAD

Agustín Garcells Suárez[1]

RESUMEN

El presente ensayo constituye una introducción a la perspectiva cristológica de la "verdad" en el pensamiento cristiano. En este sentido, se realiza primeramente un recorrido entre las tradiciones helénica, hebrea y cristiana, con el objetivo de demostrar la relación existente entre el Logos y la cuestión de la "verdad", tanto desde el punto de vista filosófico, como teológico. En segundo lugar, se efectúa un análisis de la relación Logos-Verdad, teniendo en cuenta su connotación cristológica, triadológica, soteriológica, antropológica y cosmológica.

Palabras clave: logos, verdad, cristología, antropología, cosmología.

ABSTRACT

This essay constitutes an introduction to the Christological perspective of "truth" in Christian thought. In this sense, a journey between Hellenic, Hebrew, and Christian traditions is first established to show the relationship between Logos and the question of "truth", both from a philosophicaland theological point of view . Second, the relationship between Logos and Truth is analyzed, considering their Christological, triadological, soteriological, anthropological, and cosmological connotations.

Key words: logos, truth, christology, anthropology, cosmology.

[1] Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Arquitectura, Diseño y Artes, Quito, Ecuador (agustingarcells79@gmail.com).

LOGOS Y VERDAD. INTRODUCCIÓN A LA PERSPECTIVA CRISTOLÓGICA DE LA VERDAD

Pilato entonces le dijo:
¿Así que tú eres rey? Jesús respondió:
Tú dices que soy rey. Para esto yo he
nacido y para esto he venido al mundo,
para dar testimonio de la verdad.
Todo el que es de la verdad escucha mi voz.
Pilato le preguntó:
¿Qué es la verdad? (Jn 18: 37, 38).

Para Poncio Pilatos la "verdad" constituye un concepto abstracto y este parece ser el motivo que la conversación finalice con su pregunta retórica. Lo cierto es que hoy día resulta imposible asegurar con certeza si de esta manera pretendía ironizar a Cristo, o simplemente confesar su ignorancia o rechazo. Transcurre el instante más decisivo de la Economía Divina y el Logos de Dios Encarnado se encamina hacia su pasión voluntaria, pero antes ha decidido revelar una particularidad específica de su naturaleza. Consideramos que la frase "Para esto yo he nacido y para esto he venido al mundo (...)" tiene como objetivo aquí, señalar un rasgo concreto del Logos Encarnado: el "testimonio de la verdad".

No hay dudas que la "verdad" constituye aquí una noción ambivalente, es decir, el "testimonio" de Cristo: la Encarnación, la Pasión, la Muerte y la Resurrección del "Theánthropos". Además, parece consistir también en la manifestación en cuanto tal de la segunda persona de la Trinidad y su carácter mediador, conforme a lo dicho por el propio Cristo en 14, 6: "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre sino por –a través de– mí", una frase que complementa maravillosamente lo dicho con anterioridad, pero de la cual Pilatos no tuvo nunca conocimiento.

La conversación con Pilatos continúa haciendo referencia también a los destinatarios de esta "verdad", de este "testimonio". Aquel que es capaz de "pertenecer a" y "concordar con" esta "verdad", dice Jesús que "escucha su voz" (ἀκούει), "obedece" sus preceptos. Es decir que Cristo invita al ser humano a participar de esta "verdad" en la medida que este reproduce su propio testimonio (de Cristo) de la verdad o, ¿por qué no?, de sí mismo (de Cristo), en virtud de la ambivalencia que ha sido sugerida. Parece que para el pensamiento cristiano, la "verdad" constituye el propio Cristo y, al mismo tiempo, la experiencia de Cristo entre sus discípulos, aquel célebre "Con Cristo he sido crucificado, y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí (...)" (Ga 2: 20), según el apóstol san Pablo.

El diálogo de Jesús con el "hegémono" resulta decisivo para este estudio.

El "desconcierto" de Pilatos, más allá de su posible tono irónico, traiciona ciertas concepciones ontológicas de la verdad romana, claramente contrapuestas al nuevo imaginario cristiano[2]. En primer término aparece en Occidente, por primera vez, la comprensión judía del "Dios de la Verdad": "En tu mano encomiendo mi espíritu; tú me has redimido, oh SEÑOR, *Dios de verdad*" (Sal 31: 5)[3]. Vale la pena señalar que el sentido de la conversación de Pilatos con Cristo, tanto si ocurrió realmente o no –de hecho, algunos la consideran apócrifa[4]– fue rescatado, primero verbalmente y después por escrito en los evangelios canónicos de la Iglesia, y de ahí se extendió entre los cristianos por todo el imperio romano durante los siguientes siglos, determinando de manera decisiva el pensamiento occidental. Luego, está el concepto de "verdad" como persona, la idea de un Dios personal, –"(...) mi corazón y mi carne cantan con gozo al *Dios vivo*" (Sal 84: 2.)[5]– que había existido desde la era del Antiguo Testamento, a través de un imaginario más o menos antropomórfico. Sin embargo, con Jesucristo y el misterio de la Encarnación esta idea se convertiría en un callejón sin salida para la ideología greco-romana y sus años de consagración al pensamiento abstracto.

Entonces, la contradicción de este diálogo se debe a la aparición de un nuevo concepto ontológico de la "verdad". Las palabras de Juan: "Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad fueron hechas realidad por medio de Jesucristo" (Jn 1: 17), excluyen cualquier perspectiva óntico-ética de la verdad, lo cual nos permite afirmar que Jesús es la "verdad" en sí misma. Así queda claro que esta "verdad" no es ajena al Logos de Dios, ni una hipótesis conquistada gradualmente por él[6], sino una particularidad de su naturaleza,

[2] Algunos autores, como Moloney, rechazan la perspectiva filosófica de este diálogo: "La pregunta de Pilato es un rechazo despectivo de la palabra de Jesús y no la expresión de una búsqueda de índole filosófica, por mucho que durante siglos se haya utilizado este pasaje de ese modo" (2005: 482).

[3] La misma frase se emplea también para referirse al Espíritu Santo en Juan 14, 17: "(...) es decir, el *Espíritu de verdad*, a quien el mundo no puede recibir, porque ni le ve ni le conoce, pero vosotros sí le conocéis porque mora con vosotros y estará en vosotros".

[4] Es el caso de Bultmann: "(...) la narración de la historia de la pasión fue retocada con algunos detalles que presuponen una previa orientación sobre los acontecimientos de aquella noche". Y más específico, lo referente a la conversación de Cristo y Pilatos: "También la historia de la pasión, que es donde Juan se encuentra más próximo a los sinópticos, ha sido totalmente reelaborada por él. (...) Han sido totalmente reelaborados el diálogo ante el sanedrín y ante Pilato (...)" (1981: 131, 421) Raymond Brown lo advierte también en 1999: 1248, teniendo en cuenta que los sinópticos aseguran que el juicio ocurrió en público, mientras que Juan insiste en una conversación privada entre Cristo y Pilatos, no quedando claro de qué manera pudo acceder a los detalles de esta. Además, el contenido de la conversación se corresponde más con el contexto joánico, posterior a los acontecimientos históricos.

[5] La idea de que se trata de una entidad viva y autoconsciente es lo que sugiere su condición de persona.

[6] En este caso nos referimos al Cristo de Nikos Kazantzakis en la novela *La Última Tentación*, donde la "verdad"

razón por la cual el evangelista se atreve a decir también que: "Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1: 14)[7]. Donde el adjetivo "lleno"–pleno– (πλήρης/plíris) indica los rasgos particulares que conforman al Logos según sus naturalezas, o que se manifiestan a partir de estas, es decir la "gracia" (χάρις/chárris) y la "verdad" (ἀλήθεια/alítheia), que son percibidos o experimentados por los hombres como "su gloria" (δόξα/dóxa) y que desde una perspectiva hermenéutica más amplia los consideramos idénticos, como demostraremos más adelante.

En este punto nos interesa dialogar también con la posición del filósofo Martin Heidegger, donde el ser humano se entiende como destinatario por excelencia de la "verdad". Esto es destinatario activo y no pasivo, es decir "receptor" o como la palabra "destino" parece sugerir también. Dentro de la tradición cristiana se insiste no pocas veces en esta cuestión: el hombre no constituye un espectador de la "verdad" sino que participa de esta como ente activo, tiene una experiencia de la "verdad" en la medida que también es "hacedor" de la "verdad". Lo cual no significa que él es el autor, "hacedor", valga la redundancia, de este Logos, sino en el sentido de "imitatio Dei". Así lo confirma el versículo: "Pero el que practica la verdad viene a la luz, para que sus acciones sean manifestadas que han sido hechas en Dios" (Jn 3: 21.)[8]. De esta manera, cuando "viene" hacia la "luz", hacia el propio Logos, experimenta, "practica" –en griego se utiliza el participio ποιῶν/poión del verbo ποιῶ/poió (hacer) – esta "verdad" como "gloria llena de gracia y de verdad" y por eso el evangelista dice: "Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad" (Jn 17: 17). Donde la "verdad" viene a constituir una forma de "gracia" o la "gracia" misma y no un concepto abstracto, porque no es posible "ser santificado a partir de", o "en", algo abstracto, en virtud del mencionado carácter personal de Dios. Algo que refuerza la idea de que esta "verdad" es una experiencia, que por cierto en una manera diríamos precristiana, encontramos también en la filosofía de Parménides y su tautológica sentencia, no pocas veces citada por Heidegger: "**τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι**"[9] (Heidegger, 1997:

acerca de su identidad parece más bien, el descubrimiento "progresivo" del propio Cristo. Por otro lado está la cuestión en Marcos del "secreto mesiánico", pero en este otro caso el asunto es una decisión consciente y personal, la de mantener en secreto su identidad, en virtud de la Economía Divina y su oportuna revelación.

[7] **Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.**

[8] **(…) ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν Θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.**

[9] Esto es, según el consenso general "porque este (mismo) comprender es lo mismo que ser", pero también nos aventuramos con la versión, y se aceptan cuestionamientos, "porque conocer eso mismo (es decir, el ser) es lo mismo que ser".

233). Sin embargo, debemos aclarar que para el presocrático la "verdad" nunca habría podido tratarse de una persona. Otro ejemplo proveniente de la filosofía presocrática sería el de Heráclito[10], del cual nos ocuparemos más adelante en profundidad. Pero, parece que el antecedente más prominente viene de la tradición hebrea, donde no existe exactamente la palabra "verdad", sino la palabra, "*aemet*", que significa tanto "verdad" como "fe", "creencia". La "fe" para los hebreos requiere el conocimiento personal, la relación con el objeto. El «*daat Elohim*», es decir, el "conocimiento de Dios" que solo es posible si existe una estrecha relación, comunicación y comunión, con la Deidad (Kaimakis, 2007: 15).

Esta "verdad", que consiste en la experiencia humana del Logos de Dios, y al mismo tiempo, en el propio Logos de Dios, es también significativa desde el punto de vista soteriológico: "(...) el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al pleno conocimiento de la verdad" (2 Tm 2: 4)[11]. Donde la expresión "al pleno conocimiento" –**εἰς ἐπίγνωσιν**–, primero tiene una significación ontológica puesto que describe con precisión la experiencia del martirio de Cristo en cada persona y segundo, es un punto de referencia fundamental para la teleología y la soteriología cristiana. También hay que añadir que el uso del sustantivo "**γνῶσις**/gnosis" y sus derivados no tiene ninguna relación con la herejía conocida como gnosticismo, advertencia que tiene validez para todo el Evangelio de Juan (Brown, 1999: 64-77). Esto significa que la palabra "verdad", aunque describe una particularidad "esencial" del Logos de Dios, no describe su esencia en cuanto tal, la cual permanece inaccesible al entendimiento y la experiencia humanos, razón que nos permite hablar de una experiencia de la "verdad" en cada cristiano sin que esto constituya ni gnosticismo, ni panteísmo: "Y conoceréis –**γνώσεσθε**– la verdad, y la verdad os hará libres" (Jn 8: 32)[12]. Además, esta "libertad" desde una perspectiva ontológica puede considerarse también como "esencia" de toda verdad, elemento que podemos identificar también en el pensamiento filosófico de Martin Heidegger[13], pero también en la teología de Rudolf Bultmann[14], tomando en cuenta que existió una estrecha relación entre el filósofo y el teólogo alemanes y que este último habría reconocido vehemente la influencia de las concepciones heideggerianas en su obra.

[10] Se trata de la influencia del pensamiento helénico en san Juan, según el teólogo bíblico, Raymond Brown, 1999: 64-77.
[11] (...) **ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.**
[12] (...) **καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.**
[13] En concreto Heidegger, M. (1952). De la esencia de la verdad, *Revista Cubana de Filosofía* Vol. II/10 pp. 5-22.
[14] Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 1981.

El hecho que esta "verdad" no se identifica con la esencia divina, nos lleva de vuelta al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, pero no teológicamente sino desde un punto de vista más bien "antropológico", porque el Escolástico parece entender la "verdad" a través del concepto de «*operatio*» (*adequatio intelectus et rei*) (Heidegger, 1997: 234). Entonces, deberíamos preguntarnos en qué sentido y cómo es esta "verdad" teológicamente. Y para hacer esto, sin sucumbir en la trampa del "gnosticismo", tendremos que referirnos también a cuestiones cristológicas y triadológicas.

A continuación, está también el papel que juega esta "verdad" dentro de la creación y la renovación del ser humano: "(...) y os vistáis del nuevo hombre, el cual, en la semejanza de Dios, ha sido creado en la justicia y santidad de la verdad" (Ef 4: 24)[15]. Aquí la justicia entendida en el sentido de "justicia divina" y en oposición a la "justicia humana" tiene también un significado ontológico, mientras que el característico "santidad" denota la santidad del Logos, lo cual sustenta todavía más la idea que la "verdad" es una persona. Por su parte, el determinante preposicional de contenido dogmático, en griego "**κατὰ Θεὸν**/katá Theón" –conforme a Dios, en la semejanza de Dios–, se refiere a la "semejanza" del hombre con su creador, y supone que esta "vestimenta" del nuevo hombre no es más que la "restauración", es decir, su resurgimiento en Cristo, y este último como "verdad primigenia".

Tenemos entonces, a un ser humano creado a imagen de la Deidad, "en" o "con" la "verdad" que es Cristo mismo, por lo tanto, parece que la "verdad" es también un elemento esencial en lo referente a la creación del hombre y su llamada escatológica: "En el ejercicio de su voluntad, Él nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que fuéramos las primicias de sus criaturas" (St 1: 18)[16]. Cuestión que no descarta tampoco que el resto de los seres o entes hayan sido creados "en verdad", solo que el hombre, evidentemente, tiene prioridad entre toda la naturaleza. Por lo tanto en este tercer punto, en lo que respecta al tema de la "verdad" cristiana, vale la pena poner de relieve que esta también se manifiesta en toda la creación en general, conforme a lo que dice el apóstol:

> Porque en Él fueron creadas todas las cosas, tanto en los cielos como en la tierra, visibles e invisibles; ya sean tronos o dominios o poderes o autoridades; todo ha sido creado por medio de Él y para Él (Col. 1: 16).

[15] (...) καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

[16] Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

Hasta ahora hemos tratado de averiguar qué es, o mejor quién es esta "verdad" cristiana. Esta "verdad" puede ser constatada en tres niveles fundamentales: el Cristológico, el Antropológico y el Cosmológico –el Soteriológico no lo desarrollamos independientemente, considerando que se encuentra contenido en los tres que acabamos de mencionar–. Sin embargo, queda por profundizar un poco más en el cómo es, o cómo se manifiesta esta "verdad", cuestión que desarrollaremos a continuación.

TRIADOLOGÍA DE LA "VERDAD"

El uso del término "logos" se remonta a la época de Heráclito (siglo V a. C). Este filósofo considera que existe una especie de enfrentamiento antitético y que el Universo, esto es el equilibrio cósmico, constituye el resultado de esta tensión de elementos contrarios, los cuales expone a partir de todo tipo de niveles de complejidad. O al menos, esto es lo que es posible inferir de su fragmentada obra. Sin embargo, lo que más nos interesa en el contexto de nuestra investigación es la concepción de un elemento estable, cuya función, según el filósofo, es reguladora:

> De esta razón –λόγος, en el original griego– (Lypourles, 1999: 72)[17], que existe siempre, resultan desconocedores –ἀξύνετοι– los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos (…) (Bernabé, 2008: 129).

De este pasaje se deduce en primer lugar, que el Universo es un orden determinado por el Logos y en segundo lugar, que existe una estrecha relación entre Logos y "verdad". Esto es la "verdad" como "ἀλήθεια", sustantivo griego compuesto por el prefijo privativo "ἀ" y el sustantivo "λήθη/lithi" –olvido– o el verbo "λήθω, λανθάνω/*lítho, lantháno*", que significa olvidar, ocultarse[18]. Esta última concepción, por supuesto, no se identifica completamente con la cuestión cristiana que se ha manejado hasta ahora, teniendo en cuenta que la noción presocrática de la verdad constituye una abstracción, pero sí es un argumento sólido en lo que respecta al impacto del pensamiento filosófico griego en el judaísmo y el cristianismo (Brown, 1999: 69, 1635).

[17] "Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων (…)".

[18] Para profundizar en esta idea consultar Heidegger, 1997: 233-250.

Pero al volver a la sentencia de Heráclito, el conocimiento humano del ente depende del grado de experiencia previa del Logos. Para los filósofos presocráticos la "verdad" es el ente en sí mismo y por eso para Heráclito entre Logos y "verdad" existe una estrecha relación. Además, la imposibilidad de experimentar el ente en cuanto tal –más allá de sus implicaciones cosmológicas (Matsoukas, 2001: 118) – presupone para el ser humano una ruptura o "corrupción" a nivel ontológico. De aquí la distinción de los seres humanos en "conocedores" y "desconocedores", cuestión que Heidegger desarrolla brillantemente en su célebre tratado Ser y Tiempo:

> Al λόγος y a aquel que lo dice y comprende, Heráclito contrapone los que carecen de comprensión. El λόγος es φράζων ὅκως ἔχει, dice cómo se comporta el ente. En cambio, para los que no comprenden, queda oculto, λανθάνει, lo que hacen; ἐπιλανθάνονται, ellos olvidan, es decir, vuelve a hundírseles en el ocultamiento. Por consiguiente, al λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀ-λήθεια. La traducción de este vocablo por la palabra "verdad" y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos "como cosa obvia" en el uso del término ἀλήθεια" (Heidegger, 1997: 240).

Esta percepción presocrática del Logos tendrá en lo que sigue una influencia significativa sobre otras corrientes filosóficas de la antigüedad griega, como es el caso del estoicismo, que ejerció no poca influencia sobre el pensamiento judeo-cristiano.[19] En este caso resulta crucial la obra de Filón de Alejandría (25 a. C.), principal representante de la escuela filosófica judeo-cristiana de Antioquía. Para muchos estudiosos, como Brown, resulta imposible conocer qué tan profunda o decisiva fue la influencia del pensamiento griego en la teología, por ejemplo, del evangelista Juan. Lo cierto es que hubo, sin dudas, intercambios y préstamos entre el pensamiento griego y semítico, de ahí la existencia de una problemática y terminología "helenísticas". En el caso del apóstol Pablo resultan evidentes, pero esto no nos permite juzgar si se trató de elementos lo suficientemente determinantes. Sin embargo, en este estudio lo que nos interesa es considerar cómo fueron interpretados estos conceptos helénicos por las futuras, entiéndase posteriores, generaciones de teólogos. En otras palabras, si realmente el pensa-

[19] Sin embargo, el teólogo Raymond Brown no parece convencido del carácter decisivo de esta relación. Considera que la terminología helénica fue utilizada por los primeros cristianos y evangelistas con el objetivo de facilitar la divulgación del mensaje evangélico en las regiones griegas y no porque resultaran verdaderos deudores de la filosofía helénica (Brown, 1999: 1635).

miento cristiano post neotestamentario presenta alguna continuidad en lo que respecta a la relación Logos-Verdad y cuán consistente es esta. Si se puede verificar esta continuidad podríamos demostrar incluso, en contra de lo que piensa Heidegger, que existe un concepto paralelo de la "verdad" en el Oriente cristiano, que tiene que ver mucho más con las nociones grecorromanas que el filósofo alemán utiliza e intenta recuperar aparentemente, en sus conocidos trabajos, concepción de la "verdad" que de alguna manera daba ya por perdida.

En el siglo I, Justino el Mártir, concibe la teoría del Logos Espermático, la cual tendría en lo que sigue una relevancia diacrónica. Para San Justino, la persona del Logos se manifiesta en la historia desde mucho antes de la Encarnación. Este Logos no Encarnado, fue experimentado por todos los profetas del Antiguo Testamento y "puso su morada" entre ellos (Matsoukas, 2010: 217). Sin embargo, lo más audaz de esta teología es que considera que el Logos no Encarnado se reveló también fuera del contexto semita, es decir, en la filosofía griega. Antes de ser bautizado, Justino fue educado en el paganismo helénico, era un filósofo erudito que, después de convertirse al cristianismo, intentó correlacionar la todavía joven cristología con la antigua pero vigente aún, teoría del Logos de Heráclito:

> (...) y los que vivieron conforme al Logos son cristianos, a pesar de que fueron considerados ateos; como entre los griegos, Sócrates, Heráclito y otros como ellos; y entre los bárbaros, Abraham, Ananías, Azarías, Misael, Elías, y muchos otros (...) (Justino Mártir, PG 6, 397C.).

Esta teoría tiene una aceptación unívoca dentro de los círculos de pensamiento cristianos, tanto en Oriente como en Occidente. Sin embargo, resulta contradictorio que no se aplique en todos los contextos culturales. Por ejemplo, la Iglesia Griega suele comprender la teoría de Justino dentro de los límites del pensamiento filosófico precristiano. Lo que significa que con el advenimiento de Cristo y en lo adelante, el Logos Espermático dejaría de manifestarse en todo contexto exocristiano o exoeclesiástico, tanto religioso, como sociocultural. Una comprensión como esta se encuentra abiertamente opuesta a la enseñanza cristiana, la cual puede resumirse maravillosamente con las palabras del apóstol Pablo:

> Porque en Dios no hay acepción de personas. Pues todos los que han pecado sin la ley, sin la ley también perecerán; y todos los que han pecado bajo la ley, por la ley serán juzgados; porque no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino los que cumplen la ley, esos serán justificados. Porque

> cuando los gentiles, que no tienen la ley, cumplen por instinto los dictados de la ley, ellos, no teniendo la ley, son una ley para sí mismos, ya que muestran la obra de la ley escrita en sus corazones, su conciencia dando testimonio, y sus pensamientos acusándolos unas veces y otras defendiéndolos, en el día en que, según mi evangelio, Dios juzgará los secretos de los hombres mediante Cristo Jesús (Rm 2: 11-15).

Afortunadamente, la teología contemporánea parece haber superado, o estar superando, esta problemática, y con el paso del tiempo comienzan a predominar las opiniones de nuestros teólogos más audaces:

> Cristo es también el punto donde se encuentran Occidente y Oriente, las religiones de la Biblia y las religiones exo-bíblicas. Sin embargo, la catolicidad de la revelación cristiana, su propio milagro, aquel que fue predicado por los Padres, abarca todas las tradiciones sin truncarlas en absoluto, sino elevando su verdadera esencia como su propia verdad (Evdokimov, 1972: 428).[20]

Es por eso que el Logos Cristiano es ecuménico, porque se encuentra abierto a cualquier perspectiva espacio-temporal: "(...) la riqueza del Logos no Encarnado, revelada en la historia del pueblo elegido, no se limita solo al contexto histórico, sino que se extiende a lo largo de toda la historia" (Matsoukas, 2010: 73).

Sin embargo, lo que más interesa dentro del marco de nuestra investigación es que la Iglesia habría aceptado desde muy temprano que existía una relación entre su enseñanza y la cultura griega. En este punto es importante destacar que esta relación no es superficial, sino que gracias a la teoría del Logos Espermático puede considerarse como esencial. Hecho que se confirma en el caso del Logos como un elemento que regula (a) el equilibrio cosmológico y (b) el equilibrio antropológico. De esta manera puede sustentarse el vínculo indisoluble entre el Logos y la "verdad". Pero para Heráclito, la "verdad" consiste en el desencubrimiento del ente en cuanto tal, mientras que para los cristianos la "verdad", este Logos, es la segunda persona de la Santa Trinidad, y aquí las dos líneas parecen separarse porque –y aquí reside la clave de la diferencia– para Heráclito es impensable identificar al Logos con una persona. Sin embargo, todavía tenemos que ver lo que implica el hecho de la Persona del Logos, de Cristo, y cuál es su relación con el Cosmos, para que constituya la "verdad" el ente en cuanto tal, no parece impedir que en

[20] Los textos en griego en el original han sido traducidos directamente por el autor de este ensayo, con las correspondientes aclaraciones entre paréntesis.

este contexto cristiano consista al mismo tiempo en una persona (Cristo) también.

La obra de San Juan Damasceno (680-749) es considerada por la tradición oriental como una sinopsis de la enseñanza cristiana, de la recta doctrina. En su *Exposición Exacta de la Fe Ortodoxa*, presenta desde el comienzo una definición del Logos que justifica su relación con la "verdad" (Juan Damasceno, PG 94, 801 C). Según este teólogo, el Dios de los cristianos no es "a-lógico", no carece de "palabra" –ἄλογος– como demuestra plenamente la tradición semítica. Este Logos de Dios es en sí mismo una persona, es "en-hipóstato", nacido de Dios Padre, sin principio ni fin y por ello consustancial al Padre: "(...) uno (con el Padre) según su naturaleza, distinto (al Padre) según el sujeto, la persona" (PG 94, 804 B). Sin embargo, el Logos –entiéndase también discurso, palabra, razón– perfecto de un Dios perfecto no puede constituir otra cosa que la "verdad" absoluta. Aquí, la "verdad" se aleja notablemente de la percepción escolástica tomista *adequatio intelectus et rei* (Santo Tomás de Aquino, 2001: c.16 a.1, 225.). Esto no pasa desapercibido para Santo Tomás. El escolástico tiene claro que Dios, por naturaleza, no tiene necesidad de efectuar semejante adecuación, no obstante:

> Aun cuando en el entendimiento divino, no hay composición ni división, sin embargo, por su inteligencia simple todo lo juzga y todo lo complejo lo conoce. Así, en su entendimiento está la verdad (2001, c.16 a.5 228).

De lo cual podemos inferir que el propio concepto tomista *adequatio intelectus et rei* se encuentra limitado, tiene una dimensión antropocéntrica, pero no por eso está privado de una dimensión teocéntrica y por tanto logo-cristo-céntrica de la "verdad". Pero esto constituye el objeto de estudio de otro trabajo.

Por su parte, este Logos-verdad, continúa el Damasceno, no está desprovisto de Espíritu, que es en-hipóstato también. El Espíritu Santo procede del Padre, "descansa" en el Hijo y al mismo tiempo (al Hijo) lo revela, lo manifiesta: "(...) el que da testimonio conjunto (συμπαρομαρτοῦν/symparomartoun) del Logos y que manifiesta su acto" (Juan Damasceno, PG 94, 805 B). Constituye la tercera persona de la Trinidad, con las mismas características de las otras hipóstasis, pero diferente en lo que respecta al sujeto. Por lo tanto, tenemos a un único Dios Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, donde el Hijo-Logos, constituye la "verdad" absoluta de toda "verdad". El Padre, como resultado de sus particularidades, es la "causa" originaria de esta "verdad" (ἀρχικὴ αἰτία/*archiki aitia*), mientras el Espíritu Santo "co-efectúa" (συμπραγματεύεται/ *sympragmatevetai*) esta "verdad", la culmina o concluye en el sentido de "perfección" (Matsoukas,

2010: 95). Dentro de la Trinidad, conforme a su "economía", la "verdad absoluta", el Logos de Dios, "lleva a cabo la tarea de la revelación de su presencia, no encarnada y encarnada, en la naturaleza y la historia, para la salvación del hombre" (95). Y como acertadamente completa en este segmento el teólogo griego Nikos Matsoukas, no para beneficio de sí mismo (del Logos), sino de un tercero: el ser humano. De este modo también queda diferenciado lo que constituye la Santísima Trinidad según su existencia eterna, de su manifestación histórica, es decir "económica".

CRISTOLOGÍA DE LA "VERDAD"

Y el Logos de Dios se hizo carne. Acontecimiento que tenía como objetivo cumplir con algo muy específico también, es decir, con la encarnación de la "verdad absoluta"[21]. En este sentido el teólogo ruso Pavel Evdokimov ha escrito también: "(...) el amor del Filántropo sobrepasa infinitamente la visión soteriológica, llegando hasta el extremo impactante de la Encarnación, que ocurriría incluso sin (la necesidad de) la caída" (1972: 80).

Entonces esta "verdad" se hizo carne: "(...) αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις/el mismo Logos de Dios devino hipóstasis a través de la carne" (Damasceno, PG 94, 985 C). Y esto de tal manera que después de la "unión" resulta imposible distinguir la naturaleza humana de la divina, sin que el resultado de esta unión se tratase de una tercera naturaleza compuesta. Por lo tanto, inmediatamente después de la "unión" nombramos como "Cristo" a toda su hipóstasis, su persona y existencia, y no a una de sus dos naturalezas, la humana o la divina. Así, después de la "unión" no es posible referirse a esta segunda persona de la Trinidad sin tomar en cuenta su naturaleza humana, como símbolo y presunción real de la "Alianza" entre lo divino y lo humano. En el presente estudio, esto también significa que se trata de una Alianza entre la "verdad" y el hombre, lo que a su vez indica que esta "verdad" tenía un destino antropológico muy específico.

Esta "verdad" encarnada tiene dos voluntades y dos energías, cada una correspondiente con su naturaleza. Sin embargo, es imposible distinguir entre ellas como consecuencia de esta "unión" incomprensible e imperceptible de las dos naturalezas:

[21] "Es inherente a su deseo eterno e inexpresable convertirse en hombre y hacer de su humanidad teofanía y residencia suyas" (Evdokimov, 1972: 80).

> (...) la paradoja del cristianismo radica en el equilibrio entre la trascendencia radical de Dios en sí mismo (que es en esencia "oculto") y su inmanencia según economía (cuando se manifiesta a través de sus energías y la gracia de la Encarnación, donde la filantropía supera su propia trascendencia)" (Evdokimov, 1972, 20).

Por lo tanto, existe una concordancia absoluta entre las voluntades y las energías en lo que respecta a la finalidad esencial de la Encarnación, o sea la salvación del hombre: "(...) porque según ambas naturalezas su voluntad y su acto persiguen nuestra salvación" (Damasceno, PG 94, 1036 A).

Como en esta persona, que después de la "unión" y como consecuencia de esta fue llamado Cristo, es imposible separar las dos naturalezas, podemos añadir que nació, creció, sufrió, fue crucificado, murió y resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras y el Credo; solo que todo esto en virtud de su naturaleza humana porque cada naturaleza conservó sus particularidades: "(...) lo uno brilla por sus milagros, lo otro se somete al ultraje" (PG 94, 993 C). Pero como consecuencia de la paradoja de la existencia de una sola hipóstasis con dos naturalezas, es que la tradición cristiana afirma que Dios también, es decir la naturaleza divina, fue crucificada, murió y resucitó, cuestión que pasa a ser el eje central, paradójico, de esta tradición:

> (...) porque uno y el mismo es él, que es también esto y aquello, o sea, Dios y Hombre, y al mismo corresponden sus identidades divina y humana; porque la naturaleza divina realizaba milagros no sin la participación de la carne y la carne realizaba lo más bajo no sin la naturaleza divina" (PG 94, 1057 C).

En este modo irrepetible de existencia, conocido como Cristo, la "verdad" y la "humanidad", o sea, toda la naturaleza divina y toda la naturaleza humana, se encuentran inseparables en una sola persona. Esta "verdad" se encarnó y realizó en un solo ser, geográfica e históricamente determinado: en la tierra del pueblo de Israel, y por un período de aproximadamente treinta y tres años. Este marco espacio-temporal del "suceso Cristo" tiene un significado soteriológico evidente, ya que se refiere (a) a la Tierra Santa[22], el pueblo elegido por Dios, y (b) al Evangelio de Cristo, predicación, crucifixión y resurrección del hijo de Dios y el Hombre. Visto desde esta perspectiva, ni un solo hecho de la vida de Cristo parece carecer de sentido, ni se encuentra forzado por las circunstancias, sino que es voluntario y filantrópico, teniendo en cuenta que su objetivo constituye la salvación del ser humano.

> Esta salvación depende directamente de la siguiente paradoja "existencial": Porque en el momento que padecía la

[22] Ex 19:6: "(...) y vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa".

> carne, la naturaleza divina se encontraba unida a esta, permaneciendo impasible y llevando a cabo la pasión salvadora, y en el momento que actuaba la divinidad del Logos, se encontraba unida a esta su santa mente, meditando y conociendo todo aquello que ocurría" (PG 94, 1057 C).

Gracias a esta hipótesis, incluso una cuestión como la de la Pasión, sinónimo de la corrupción de la carne, resulta ser un elemento activo de renovación. Porque la voluntad de Dios era que este hombre se convirtiera en vencedor, dice el Damasceno (PG 94, 1072 B). Y por eso es que la "verdad" se hace humana, porque solo si asumía esta naturaleza podría salvarla: "(...) **τὸ γὰρ ἀπρόσλητον ἀθεράπευτον**/ (...) porque lo que no se asume no se salva (cura)" (PG 94, 1072 C). Por lo tanto, la naturaleza humana a causa de esta "unión" con el Logos-Verdad fue "deificada" por participación, si se tiene en cuenta que Cristo asumió, con excepción del pecado, todas las pasiones humanas incluida la más peculiar: la muerte. Y por eso concluye el santo: "(...) por lo tanto nos regaló valentía para enfrentar a la muerte" (PG 94, 1073 C), al sugerir que la muerte en la Cruz constituye el auténtico camino de la salvación. Porque, según la tradición, después que Jesús murió, su alma, permaneciendo unida hipostáticamente a la naturaleza divina, descendió al Hades con el objetivo de liberar a los que se encontraban presos en él. Y de nuevo regresó del Hades, como Dios con toda su grandeza, pero también como un hombre, recapitulando la naturaleza humana completa, ofreciendo la posibilidad de resurrección: "(...) él llegó a ser para nosotros principio de la resurrección, de la incorruptibilidad y de la apatía" (PG 94, 1100 C).

ANTROPOLOGÍA ECLESIOLÓGICA Y COSMOLOGÍA DE LA "VERDAD"

El célebre teólogo Nikos Matsoukas propuso el término "antropología eclesiológica" (Matsoukas, 2010: 501), al tener en cuenta que el cristianismo, por encima de todo, concibe al hombre como miembro de un conjunto orgánico. Más allá de su potencial como ser independiente o persona en el sentido filosófico, el hombre es un miembro de la Iglesia o del Cuerpo Místico de Jesucristo[23], como también reconoce la tradición. Siguiendo la misma lógica, podemos confirmar que aquello que constituye el hombre ontológicamente,

[23] "Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno individualmente un miembro de él". (1Co 12:27). "Ahora me alegro de mis sufrimientos por vosotros, y en mi carne, completando lo que falta de las aflicciones de Cristo, hago mi parte por su cuerpo, que es la iglesia (...)". (Col 1:24).

pero con el sentido de un "devenir" o un "hacerse", se efectúa dentro de los límites de lo que conocemos como Iglesia: "(...) la constitución del ser y del buen-ser (εὐ-εἶναι) de la existencia humana depende de esta relación" (501).

La tradición del Antiguo Testamento describe la creación del hombre de una manera muy diferente a las demás criaturas. Para ello utiliza una serie de antropomorfismos entre los que se destacan el siguiente: la creación del hombre con las propias manos de Dios[24]. Recurso que no puede interpretarse literalmente, sino respecto a su profundo significado espiritual, o como ilustra poéticamente el teólogo alemán Gerard von Rad: "(...) Dios tomó en este caso una decisión particular y solemne en lo profundo de su corazón" (1971: 194). Esta decisión divina se encuentra conectada con el objetivo, es decir, la dimensión teleológica-soteriológica de la creación del Hombre, la criatura más importante. Tampoco podemos pasar por alto la constitución, el modo y el cómo de esta creación, una hipótesis a la que el texto bíblico responde de forma muy abstracta, pero que ha sido estudiada bastante por los Padres de la Iglesia y la teología contemporánea.

San Juan Damasceno describe al hombre como un ser compuesto de dos elementos: 1) el "alma" invisible o inmaterial, el soplo divino y 2) el elemento visible o material, el "cuerpo", que fue creado del polvo, del barro. Ninguna otra criatura presenta semejante constitución, ni remite de modo tan directo a su creador, dice Von Rad (1971, 194). Este soplo divino consiste en la naturaleza lógica y autodeterminada, la "imagen divina". Por su parte, la "semejanza" reside en la posibilidad que tiene este ente particular de igualarse, no por naturaleza, sino por participación, con aquello que el Damasceno denominó "la virtud divina": "(...) la semejanza en lo posible a la virtud" (PG, 94, 920 B). Estos dos pilares de la teología cristiana, incluso antes de ser meditados por los Padres de la Iglesia, en la era del Antiguo Testamento, se referían ya al hombre como una entidad psicosomática y no privilegiaban a ninguno de los dos elementos[25].

Esta entidad humana fue creada, por naturaleza, ajena al pecado (Damasceno, PG, 94, 924 A). No se descarta que, por decisión propia, es decir, por el libre albedrío el ser humano no pueda pecar, como ocurrió exactamente. Con la caída del "primer hombre", la posibilidad de

[24] "(...) δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσί, κατ' εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν/ (...) crea al hombre con sus propias manos, según imagen y semejanza". (Damasceno, PG, 94, 920 B)

[25] "se refieren al hombre entero y no tan solo a su naturaleza espiritual, sino también, y a veces en primer lugar, al esplendor de su aspecto corporal, a la dignidad, majestad y la gloria con que Dios le adornó (Sal 8, 6). Ez 28, 12 habla aún más explícitamente de la «perfecta hermosura» del primer hombre". (von Rad, 1971: 194). Algo parecido encontramos también en Kaimakis, 2007: 26.

"igualarse" a Dios se convirtió en una "utopía". Esto significa que el "primer hombre" no constituye ningún modelo antropológico, sino el otro extremo de una dialéctica basada en la Encarnación de Cristo. La Antropología Cristiana no puede entenderse sino en la perspectiva de esta relación «dialéctica», entre la caída del viejo Adán y la Encarnación del Logos de Dios en Cristo, el nuevo Adán. La peculiaridad de esta "theanthropología" es que no depende, como otros modelos antropológicos, de una teoría del hombre, que a menudo conduce a un ideologismo metafísico o ético (Yfantis, 2010: 93.), sino de la persona de Cristo, que es el principio y el final de esta dialéctica, donde el hombre, Adán, fue creado a imagen y semejanza de Jesucristo, según el pensamiento patrístico oriental (92).

Siguiendo esta lógica, se puede designar como libre albedrío a la "libertad" y a la semejanza como "verdad", si se tiene en cuenta que el fundamento de la primera constituye la "libertad absoluta" en el sentido ontológico, y la esencia de la segunda es la experiencia de Cristo, de la "verdad absoluta". Sin embargo, no existe la una independiente de la otra, sino conectadas a partir de un esquema de forma-contenido: "La libertad es la forma de la verdad, su *cómo*, y la verdad es el contenido de la libertad, su *qué*" (Evdokimov, 1972: 79). Por lo tanto, el hecho que este hombre esté llamado a imitar a Cristo, a tener una experiencia de la "verdad", es posible solo si es completamente libre, incluso para negarlo, de la misma manera que ya lo hicieron nuestros antepasados, y lo hacemos cada uno de nosotros en nuestra lucha espiritual cotidiana. Solo que esta "libertad absoluta" ya está restringida por el objetivo de cada "libre elección", que constituye al mismo tiempo el contenido de esa elección, es decir la "verdad": "La todavía negativa o vacía libertad de *soy libre de* deviene la libertad positiva de *soy libre para*" (79). Donde ese "devenir" presupone la existencia de un camino de crucifixión, lleno de fracasos y triunfos.

El significado de la Encarnación del Logos no está determinado por la caída de Adán, ni por nuestra predisposición al pecado. Pavel Evdokimov, sustenta sus reflexiones en los descubrimientos más audaces de los Padres de la Iglesia, dice que si meditamos en el plan de la Divina Providencia se puede afirmar incluso que "Dios creó el mundo para hacerse hombre en él y que el hombre se hiciera dios en él por la gracia, participando en los términos de la vida divina" (80). La participación en los "términos de la vida divina" no significa estar en contacto con la esencia de Dios, sino una experiencia de su Divina Energía Increada, como enseña Gregorio Palamás (1296-1359). Esta experiencia suele clasificarse, según la

Filocalia, en tres niveles: purificación, iluminación y deificación. La experiencia de la purificación o catarsis podríamos definirla como una liberación de las pasiones, ya sea morales o físicas, mientras que con la iluminación y la deificación nos referimos a dos maneras de experimentar, por los seres humanos, la "Divina Luz Increada". La primera como una experiencia interior y la segunda a través de toda la unidad psicosomática del hombre. La experiencia de la deificación o glorificación (*glorificatio*) no consiste en una "inyección exterior de lo divino" (Romanidis, 2004: 30), sino en una plena restauración ontológica del ser humano, que, en estado de glorificación, participa de la gracia divina bañado por la luz divina. Según el teólogo ruso Vladimir Lossky:

> La luz increada es transmitida al ser humano completo y le hace vivir en comunión con la Santísima Trinidad. Esta es la comunión con Dios, según la cual los justos finalmente serán transformados a través de la luz divina y resplandecerán como el sol" (2004: 214).

Se trata de una restauración que se lleva a cabo dentro de un conjunto más amplio que denominamos Iglesia, que se fundamenta por medio de la participación en los misterios o sacramentos y que implica, en última instancia, una restauración de todo el Cosmos también:

> Aquel que ve, ve la luz de la divinidad atravesar toda la creación. Este es el significado de la frase *Dios está presente en todo lugar*, así como del verso del himno angelical *plenos están el cielo y la tierra de tu gloria*" (Romanidis, 2004: 30).

Y aquella persona que consigue experimentar lo antedicho se conoce y reconoce como "santo" por la "comunidad de creyentes", que lo proclama como "amigo de la Santa Trinidad". Es en esta perspectiva que se comprende por qué el santo constituye una "teología viva" (Evdokimov, 1972: 79), por cuanto constituye la comunión orgánica entre el ser humano y la "verdad absoluta".

Este ser humano "recapitulado", "contempla que todo el entorno natural que le rodea es iluminado y penetrado por la Luz", dice el padre Romanidis (2004: 30). Esta "Luz" no consiste en otra cosa que el Logos de Dios, la "verdad absoluta". La narración del Génesis nos presenta un mundo que ha sido creado a través del Logos, es decir "en verdad": "Y crea según concibe la idea, y esa idea se vuelve acto, que se completa a través del Logos y se perfecciona por el Espíritu" (Damasceno, PG, 94, 865A). Es un mundo que, según el relato bíblico, inmediatamente después de su creación, fue reconocido por su Creador como "bello y bueno" (καλός). Utilizando el discurso antropomórfico, la fuente sacerdotal se refiere también a la per-

fección del mundo primitivo y a la ausencia del mal. Por su parte, la tradición completa haciendo referencia a la procedencia de esta creación: "(...) produce y crea el universo de la nada, lo invisible y lo visible..." (PG, 94, 864C-865A).

Sin embargo, según el axioma, nada procede de la nada *(Nihil ex nihilo fit)*. Obviamente, la raíz de esta problemática radica en la definición del concepto no-ser (μὴ ὄν), una vez que las generaciones de teólogos comienzan a identificarlo con el *cero absoluto* (Matsoukas, 2010: 501). La narración del Génesis, sin embargo, nos dice que Dios antes de la creación se encontró con un específico escenario primordial, una materia preexistente, caótica y desordenada, en hebreo *tohuwabohu* (von Rad, 1982: 58), la cual puso en orden a través del Logos. De dónde proviene esta materia primordial y si tiene que ser de este modo, qué es y cómo es con exactitud, queda todavía por responder.

Nikos Matsoukas sugiere que la referida materia se encuentra mediada por las Energías Divinas Increadas de la Trinidad, siguiendo las teorías de Gregorio Palamás:

> Por lo tanto, la creación desde el no-ser, significa principalmente, que el origen de la realidad creada procede, no de la Esencia Divina, sino a través de la Energía Divina Increada (2010: 151).

Sin embargo, no nos dice en qué o que consiste la Energía Divina propiamente, sino que depende o se deriva de la misma (148). No parece conveniente identificar a las Energías Divinas de Dios con este caos al que nos referíamos anteriormente. Lo más seguro es que la concepción de este *tohuwabohu* se remonta a una antigua interpretación que evolucionó a partir de las fuentes del Génesis. Una interpretación que incluso a la fecha del Código Sacerdotal (538-450 a. C.) se encontraba bajo la influencia de las concepciones de los cananeos, los antiguos vecinos de la nación hebrea.

La frase ἐξ οὐκ ὄντων[26] no aparecerá en las escrituras hasta el período helenístico, en el segundo libro de los Macabeos, escrito por un judío helenista, claramente influenciado por las teorías del mundo filosófico helénico (Matsoukas, 2010: 150). No podemos subestimar, sin embargo, el impacto de esta concepción, porque sin duda resulta el comienzo de esta problemática, más allá de la innegable importancia histórica dentro de la literatura cristiana. Por lo tanto, lo importante aquí, lo que puede responder la teología con preci-

[26] 2 M 7: 28: "Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia".

sión, es que el Cosmos constituye "heterousios", esto es hetero-sustancial, respecto a la única entidad auto-existente: Dios. Esto significa que este cosmos no es independiente ni auto-determinado. Por el contrario, proviene del Creador y con precisión, no de su esencia, sino de la Energía Divina Increada, en las palabras de Gregorio Palamás. Es por eso que este mundo consiste en el "no-ser", porque no proviene de la esencia de Dios, a diferencia de este último que se hace llamar "el que es" (Ex 3: 14).

Sin embargo, existe lo ente, aunque de una forma distinta a la del Dios auto-existente. Las características fundamentales de lo ente, en cuanto creación, son las siguientes: En primer lugar que es finito y en segundo lugar, que "se extiende", "transcurre" (συμπαρεκτείνεται) junto con la "temporalidad", según lo especificado por Matsoukas (2010: 158). La "eternidad" de Dios difiere radicalmente de la "finitud" del Cosmos que "co-existe" de manera "pre-eterna" en Dios, pero en forma de "logos demiúrgicos", "voluntades" o "paradigmas" de la Voluntad Divina (156). El Logos de Dios consiste en la expresión de estas formas y por eso constituye también la "verdad absoluta", a la cual nos hemos estado refiriendo en todo el texto.

La finalidad de esta creación, como ya hemos señalado, es que Dios llegara a ser hombre en ella, para la salvación y la "deificación" del género humano. Sin embargo, la peripecia del ser humano no es independiente al destino del Cosmos en general: "Maldita será la tierra por tu causa" (Gn 3: 17). Con la caída, la naturaleza se convierte en una amenaza para el hombre, no solo porque este se encuentra de repente indefenso ante ella, sino porque esta queda transformada de manera sustancial. Por esto, de la misma manera que la perspectiva del ser humano es la "deificación", en el caso de la naturaleza debe haber también un cambio radical, una restauración en su condición originaria: "La verdad de la naturaleza consiste en llegar a ser *hyperfysis*, el *hyper* este significa *teomorfa* y *teofora* conforme a sus orígenes" (Evdokimov, 1972: 79). Y esto en sí mismo constituye una finalidad preeterna, no como consecuencia de la caída, sino porque el hombre fue llamado a convertirse en dios por participación, así también la naturaleza se salva y deviene *teofora*. Aquí cada ente, y no solo el hombre, están llamados a peregrinar hacia Cristo con el objetivo de la "recapitulación" ontológica. Una "recapitulación" que presupone la identificación del Cosmos con los "logos demiúrgicos", "voluntades" o "paradigmas" de la Voluntad Divina: "Siguiéndole, cada ente recapitulado en Cristo, es restaurado y conducido hacia su estado de integridad, hacia el *status naturae integrae*» (119).

A manera de conclusión, podemos afirmar que la "verdad" para el pensamiento teológico cristiano no constituye solamente una teoría, sino también, y con mayor propiedad, una persona, una entidad con una forma específica y única de existencia, conocida como Cristo. En respuesta a un enfoque metodológico más estricto, esta "verdad" se ha podido confirmar dentro de tres áreas fundamentales del conocimiento teológico:

1) La Cristológica y Trinitaria, donde sus particularidades se verifican (a) antes de la "unión", o sea en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad y las expresiones espermáticas del Logos, de acuerdo con la teoría específica de San Justino Mártir y (b) después de la Encarnación en la persona de Jesucristo el "*Theántropos*", en sus dos naturalezas, en su nacimiento, predicación, pasión, muerte y resurrección.
2) La antropológica eclesiológica, donde se considera al ser humano como miembro del Cuerpo Místico de Cristo: la Iglesia. Aquí, este hombre es llamado a participar de esta "verdad", a constituirse en "hacedor" (ποιών) de esta "verdad", conforme experimenta el martirio de Cristo, la crucifixión, la "deificación" y la "recapitulación" ontológica.
3) La cosmológica, donde se verifica la perspectiva de esta "verdad" en el Cosmos, su papel esencial en cuanto a la creación y la salvación del mundo caído.

BIBLIOGRAFÍA

Bernabé, A. (ed.) (2008). *Fragmentos Presocráticos,* Madrid: Alianza Editorial.

Brown, R. (1999). *El Evangelio según San Juan*, Madrid: Cristiandad.

Bultmann, R. (1981). *Teología del Nuevo Testamento.* Salamanca: Sígueme.

Evdokimov, P. (1972). *H Orthodoxía,* Thessaloniki: B. Regopoulou.

Heidegger, M. (1972). *El Ser y el Tiempo,* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Juan Damasceno, *Ekdosis Akribis tis Orthodoxou Pisteos,* PG 94

Justino Mártir, *Apologia A Hyper Christianon*, PG 6, 397C.

Kaimakis, D. (2007). *Themata Palaiodiathikikis Theologias*, Thessaloniki: Vanias.

Lossky, V. (2004). *H Thea tou Theou,* Prebeza: I. M. Nikopoleos,

Lypourlis, D. y otros (eds.) (1999). *Archaioi Syngrapheis 8*, Athina: Zetros.

Matsoukas, N. (2001). *Historia tis Philosophias,* Thessaloniki: Pournaras.

Matsoukas, N. (2010). *Dogmatiki kai Symboliki Theologia*, Thessaloniki: Pournaras.

Moloney, F. J. (2005). *El Evangelio de Juan.* Navarra: Verbo Divino.

Romanidis, I. S. (2004). *Pateriki Theologia,* Thessaloniki: Parakatathiki.

Santo Tomás De Aquino (2001). *Suma Teológica,* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Von Rad, G. (1971). *Teología del Antiguo Testamento*, Barcelona: Biblioteca Estudios Bíblicos.

Yfantis, P. Ar. (2010). *Klisi, Poreia, Metochi. H Pneumatiki Ontologia tis Christianikis Hagiotitas,* Athina: Armos.