

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
ESCUELA DE TEOLOGÍA

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

**PLANETA AZUL:
UN COSMOS CRUCIFICADO Y RECONCILIADO**

SEBASTIÁN BLADIMIR PANIZO SOSA

Director: MGT. DAVID DE LA TORRE SSCC.

QUITO, 2011.

ABSTRACT

Es a partir de una implicación dialéctica entre Teología y Ecología que podemos re-descubrir la Creación como un acto de amor y de libertad del Creador. Así, en **primer lugar**, partiendo desde una re-lectura del relato de la Creación en el libro del Génesis que se pretende de-volver la dignidad del Cosmos como un valor en sí y no como un recurso que se debe someter y explotar, y al mismo tiempo, ratificar la responsabilidad del ser humano (sabio compañero) en el cuidado, en el crecimiento y en la perfección de la Creación vista como “*sacramento*”, porque el *Creador crea creadores* (A. Gesché). En **segundo lugar**, desde la luz de la Encarnación de Cristo, “*Palabra hecha carne*” (Jn 1, 14a), validaremos que la redención del *Logos de Dios* no afecta solamente a la humanidad, sino a la Creación entera que “*gime hasta el presente y sufre dolores de parto*” (Rm 8,18) hasta que Dios sea “*todo en todos*” (Col 3,11). Y, en **tercer lugar**, propondremos una aplicación de la colaboración del esfuerzo humano en el advenimiento de una Nueva Creación con “*Cielos nuevos y tierra nueva*” (Ap 21,1) mediante una espiritualidad de fraternidad con el Cosmos y una liturgia cósmica que celebre la Creación y la Vida Total.

TABLA DE CONTENIDOS

Abstract	2
Tabla de Contenidos	3
Introducción.....	5
I. CRISIS: EL COSMOS CRUCIFICADO	7
1.1. El Mito: El Cosmos Encantado	8
1.1.1. Lenguaje mítico y unidad armónica original	8
1.1.2. Cosmovisión mítica: una experiencia de vida	9
1.1.3. Conclusiones	10
1.2. La Edad Antigua: El Cosmos Fisurado	11
1.2.1 Intento de Totalización de la Realidad en un Principio o Arkhé ...	11
1.2.2 Escisión de la Unidad Armónica	13
1.2.3 Conclusiones	17
1.3 La Edad Media: El Cosmos Olvidado.....	18
1.3.1. La verdad en el ser humano.....	18
1.3.2. La Verdad en Dios	20
1.3.3 Conclusiones	21
1.4. La Edad Moderna: El Cosmos Pervertido.....	21
1.4.1 Descartes y el Enseñoramiento del Sujeto sobre el Cosmos	21
1.4.2. Hegel y la Absolutización del Sujeto sobre el Cosmos	24
1.4.3 Conclusiones	25
II. RE-ENCUENTRO: UN COSMOS RECONCILIADO.....	27
2.1. Creación	28
2.1.1. La Creación, don perpetuo del amor de Dios	28
2.1.2. El ser humano, co-creador y sabio responsable de la Creación	31
2.1.3. Humanidad caída, Creación caída	34
2.2 Alianza	37
2.2.1. Antigua Alianza: Dios-Noé-Creación	37
2.2.2. Nueva Alianza: Creación-Cristo-Humanidad.....	38
2.3. Reconciliación	41
2.3.1. Continuidad entre Creación y Salvación	41
2.3.2. Del Logos Encarnado al Logos Cósmico	43
2.4. Escatología	48
2.4.1. Cristificación del Cosmos	49

2.4.2. "Cielos nuevos y la tierra nueva" (Ap 21, 1)	52
III. DESAFÍO: UNA APUESTA POR LA VIDA Y LA CREACIÓN	54
3.1. Hacia una Espiritualidad Cósmica	54
3.1.1. Desde la Creación y con la Creación	54
3.1.2. Fraternidad Cósmica: San Francisco de Asís	57
3.2. Hacia una Liturgia Cósmica	61
3.2.1. Eucaristía: Plegaría Cósmica	62
3.2.2. La Armonía Musical en la Celebración Litúrgica	64
3.2.1. Celebración de la Creación y de la Vida	66
IV. Conclusiones	71
V. Bibliografía	73

INTRODUCCIÓN

Hasta ahora, la humanidad no ha sufrido una crisis ecológica de una envergadura como la actual. Las variaciones en el equilibrio de la Creación provocadas por el interés del ser humano dominador y explotador son de proporciones catastróficas. La creciente devastación de la Naturaleza afecta también a la armonía de la humanidad.

Se sabe que la temperatura media de la superficie terrestre ha subido más de 0,74°C en los últimos 100 años. Este es el mayor incremento desde hace 10.000 años atrás. Esto ha ocasionado una variante en el clima planetario con efectos impactantes. Uno de los primeros efectos que estamos viviendo, fruto de esta vorágine humana contra la naturaleza, es el calentamiento global¹ por las emisiones de CO₂, la contaminación del agua dulce en los océanos, el derretimiento acelerado de los polos, el debilitamiento en la capa de ozono, las radiaciones solares, la acelerada pérdida ahistórica de ciertas especies faunísticas y florícolas, debido a la devastación de los bosques por las industrias, incendios y contaminación. A más de esto, se constata la vulnerabilidad humana ante ciertos fenómenos atmosféricos, como los cambios climáticos, precipitaciones catastróficas, inundaciones, sequías, olas de calor, polvo, frío (fenómeno del Niño o la Niña), escasez de agua dulce, entre otros.

Frente a estos efectos de la crisis ecológica planetaria proponemos una teología de la reconciliación cósmica que nos permita redescubrir la Creación como un acto de amor y libertad del Creador y como un don al que hay que respetarlo y cuidarlo con sabiduría. Por eso, en el *primer momento* de este trabajo se pretende responder a la pregunta: *¿En qué medida la ruptura de la relación armónica entre el cosmos-divinidad-humanidad ha provocado la actual crisis ecológica?* A lo que respondemos que la actual crisis ecológica, en gran medida, obedece a una ruptura evolutiva e histórica a nivel relacional entre el rostro del Cosmos, de la humanidad y de Dios sustentada por el paradigma emancipador de la razón instrumental de Occidente. En síntesis, alegamos que en Occidente el Cosmos ha sido víctima del empoderamiento del sujeto conquistador moderno. Mediante un recuento

¹ "La TMG (Temperatura Media Global) ha oscilado en un intervalo de unos diez grados a lo largo de la historia del planeta." Ruiz de Elvira, Antonio. Citado por: Velayos, Carmen, *Ética y Cambio Climático*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2008. p. 19.

de la periodización de la historia de la filosofía haremos un aproximamiento del encanto, la fisura, el olvido y la perversión de la alteridad entre humanidad y la creación que en gran medida ha ocasionado la patente crisis ecológica.

En el **segundo momento** de esta reflexión se pretende responder a las cuestiones: *¿En qué medida la redención de Cristo alcanza a la Creación? En otras palabras: ¿Acaso puede la redención de Cristo abarcar no solamente la redención de la humanidad, sino también la redención de la creación entera?* Responderemos que la Encarnación del Logos de Dios (cf. Jn 1, 14a) afecta no sólo a la redención del ser humano, sino que implica a la Creación "que gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rm 8,18). Es decir, la obra de la redención estará acabada cuando "Cristo sea todo en todos" (Col 3, 11). Esto, lejos de anular cualquier participación del ser humano en esta obra de Reconciliación, lo involucra en el sabio y responsable cuidado de la Creación hasta que veamos "los cielos nuevos y la tierra nueva" (Ap 21, 1).

Finalmente, en el **tercer momento** responderemos a las siguientes interrogantes: *¿qué espiritualidad y qué liturgia devienen de la cristología cósmica que se ha expuesto? ¿Cómo se puede levantar al Cosmos caído? ¿Acaso hay una manera de vivir y relacionarse con el cosmos sin "cosificarlo"? ¿Se puede celebrar la vida, la reconciliación y la fe desde una dimensión cósmica?* Proponemos una **espiritualidad cósmica** como una consecuencia de la ética anteriormente mencionada porque la comunión universal y la defensa de la vida total es propia de una manera de vivir como hermanos, es decir, de una co-fraternidad cósmica que parta desde, con y por la Creación. Seguidamente, se hará una referencia a ciertos aspectos de la espiritualidad ecológica de San Francisco de Asís, Patrono de la Ecología. Por último, una **liturgia cósmica** donde la comunidad cristiana redimida por Cristo se concentre alrededor de la Eucaristía para alabar al Creador en la totalidad de la Creación. Es decir, una liturgia que sea centro de vida, en cuanto celebra lo que vive y vive lo que celebra.

Vayamos, entonces, al encuentro del verdadero rostro de la Creación.

I. CRISIS: EL COSMOS CRUCIFICADO

El Prólogo del Evangelio de San Juan manifiesta que la Palabra (Logos) estaba al principio. "*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*"² (Jn 1, 1). Este Logos en estado puro es utilizado al tiempo perfecto (in) por el pensamiento hebreo, es decir, que el Logos "fue-es-será" el fundamento del Ser. Al mismo tiempo, este Logos se ha abajado para encarnarse en este cosmos y entregarse en las manos de la humanidad. Ésta es la "kénosis" del Logos de Dios que se ha encarnado en un mundo que desde el principio ha sido bueno (cf. Gn 1, 31). Y porque la Creación es en sí misma buena, el Logos se posa al punto de poner su morada entre nosotros (cf. Jn 1,14).

Ahora bien, el Logos divino se ha encarnado en un cosmos originalmente bueno. Es un cosmos lleno de bondad y encanto. Según la tradición judeo-cristiana, es en un jardín que el pecado sorprende la unidad primera de la humanidad con la Creación. Desde este momento no sólo la humanidad es sujeto de cambios, sino que el cosmos espera un devenir evolutivo. Con esto se quiere decir que el cosmos es un ser vivo con una historia que desde su presente espera -junto con la humanidad- un futuro expectante (cf. Rm 8, 27).

Es verdad, que el ser humano tiene una historia. También, el cosmos tiene una historia. Este último es un ser existente. En otras palabras, la Creación no sólo tiene una historia, sino que es sujeto y hacedor de historia. Así, la historia del cosmos ha venido desarrollándose "anónimamente" a la par de la historia de la humanidad; es decir, que la Creación es el "gran libro" de los anales de la humanidad, y al mismo tiempo, la humanidad es el testigo y hacedor de la historia con el cosmos.

A este punto, podríamos graficar lo que aquí hemos reflexionado con la imagen de las líneas del ferrocarril. Es decir, las líneas del ferrocarril de la historia son la humanidad y la Creación. Aunque son equidistantes siempre van implicadas. Lo que le pasa a la humanidad le afecta al cosmos y viceversa.

² *Novum Testamentum Graece et Latine*, London, United Bible Societies, 1963, p. 230.

Del párrafo anterior se podría afirmar que el ser humano no está sólo en la nada, que cada acto suyo se codifica en la gramática cósmica de la Creación; y, viceversa, el ser humano, lumen de la Creación, es un ser micro-cósmico que encierra en sí mismo la huella de la historia de la Creación. Porque el ser humano no es el único que ha sufrido en el devenir del tiempo una serie de mutaciones históricas fruto del contacto de la cultura y la religión, sino que también el cosmos ha sido víctima de este encuentro.

Con este preámbulo, en este primer capítulo se pretende responder a la pregunta: *¿En qué medida la ruptura de la relación armónica entre el cosmos-divinidad-humanidad ha provocado la actual crisis ecológica?* A lo que respondemos que la actual crisis ecológica, en gran medida, obedece a una ruptura evolutiva e histórica a nivel relacional entre el rostro del cosmos, de la humanidad y de Dios sustentada por el paradigma emancipador de la razón instrumental de Occidente.

Veamos, rápidamente, un recuento mediante la periodización de la filosofía del encanto, la fisura, el olvido y la perversión de la alteridad entre la historia de la Creación con la humanidad. De esta manera, nos situaremos mejor en el planteamiento de la crisis ecológica y podremos encontrar una respuesta o condición de posibilidad más adecuada para su re-encantamiento integrador o re-creacional del Cosmos en el Logos.

1.1. El Mito: El Cosmos Encantado

1.1.1. Lenguaje mítico y unidad armónica original

Hay que evitar cualquier prejuicio peyorativo-a-priori sobre el mito. Sólo el lenguaje mítico es capaz de articular eficazmente lo sensible con lo espiritual. Acudir al relato es imprescindible para atisbar una gramática de aquella unidad armónica³ originante del cosmos. Cassirer sostiene la progresividad de la cosmología en el lenguaje mítico:

³ Esta unidad armónica del mito con el lenguaje puede ser aprendida con la imagen de la música que nos presenta Lévi-Strauss: *"Es decir que se puede comparar la mitología con el lenguaje, con la música, pero existe una diferencia: en la mitología no hay fonemas, los elementos básicos son las palabras. Así, se toma el lenguaje como paradigma, es posible observar que éste se encuentra constituido en primer lugar por fonemas; en segundo lugar por palabras; en tercer lugar por frases. En la música existe el equivalente de los fonemas y el equivalente de las frases, pero falta el equivalente de las palabras. Por otra parte, en el mito*

"...contiene el mito un determinado contenido conceptual: pues él es el único lenguaje conceptual en el que se puede expresar el mundo del devenir. De lo que nunca "es" sino siempre "deviene", de lo que -contrariamente- a los productos del conocimiento lógico y matemático, no puede darse sino una representación mítica. Por tanto, por más tajante que se distinga entre una mera "probabilidad" del mito y la "verdad" de la ciencia rigurosa, gracias a esta separación, por otra parte, existe la más estrecha conexión metódica entre el mundo del mito y ese mundo que acostumbramos llamar "realidad" empírica de los fenómenos, la realidad de la "naturaleza". Con ello la significación del mito se excede de los límites meramente materiales, concibiéndose como una función determinada -y necesaria en su nivel- de la comprensión del mundo."⁴

Se puede acotar que el lenguaje mítico es como la primera etapa donde la palabra se hace símbolo. Esto en la medida en que el mito necesita del vehículo del lenguaje. De tal manera que, *"Mito y lenguaje guardan un contacto recíproco, sus contenidos se sustentan y condicionan entre sí... La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan."*⁵ Por ello, que el lenguaje mítico como categoría del entendimiento humano encierra un juicio de verdad. Es más, el mito no carece de objetividad ni mucho menos intenta obnubilar el sentido originario de la verdad, sino que le honora dándole riqueza y dignidad en cuanto guarda el sentido y el respeto del misterio.

Además, el mito no reduce su mirada a la presencia misma del cosmos, sino que al mismo tiempo se deja impresionar por la conciencia del mismo que no busca apoderarse. En este sentido, la objetividad paradójica del mito está en que *"no es copia de un ser dado sino una modalidad típica propia de la creación en la cual la conciencia sale de la mera receptividad de la impresión sensible y se opone a ella."*⁶ El mito no enajena a la realidad en el lenguaje simbólico, sino que le proporciona objetividad.

1.1.2. Cosmovisión mítica: una experiencia de vida

Ahondando un poco más en la reflexión, se puede considerar al mito no sólo como un intento de cosmovisión, sino como una vivencia o experiencia de vida *"pues si el mito es*

existe en equivalente de los fonemas. Por lo tanto, en ambos casos falta un nivel." Lévi-Strauss, Claude, *Mito y Significado*, Madrid, Alianza, 1978, p. 75.

⁴ Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas. II El Pensamiento Mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.19.

⁵ Idem, p. 65.

⁶ Idem, p. 33.

presentado así como una forma de vida peculiar y originaria, queda liberado también de toda apariencia de mera subjetividad unilateral."⁷ Así, la conciencia mítica no rompe la esfera de lo subjetivo y lo objetivo. Es una unidad. He ahí, su seriedad y su grandeza. El mito respeta la unidad de la vida originaria porque posibilita un estilo de vida fundamental propio de esta cosmovisión.

Ciertamente, el gran hogar del cosmos era el lugar donde el ser humano formaba parte del todo, es decir, la casa donde la creatura estaba 'in-sistencialmente' en la Creación. El ser humano existía en la vida misma de la Creación. De suyo, la creatura se reconocía ligada a su majestuosidad. Había una relación de alteridad sana y sabia. Esta convivencia se abría a la trascendencia de la divinidad. En otras palabras, según Shelling, en esta alteridad se *"expresa una conexión no sólo pensada sino real entre la conciencia humana y Dios; por el absoluto, Dios mismo, es quien pasa de la primera potencia del "ser-en sí" a la potencia del "ser fuera de sí", y de aquí hasta el perfecto "ser consigo".*"⁸

De hecho, el ser humano en este estadio original no se reconoce fuera del entorno que le rodea. Él puede estremecerse y contemplar cada prodigio de la naturaleza como un don. Sabe que todo depende no sólo de su fuerza, sino de las fuerzas meteorológicas que están más allá del alcance de su conocimiento y su aprehensión de la realidad.

Se podría añadir, que el hogar del cosmos (naturaleza-humanidad) y lo divino (Logos-Dios) formaban una unidad armónica estéticamente indisoluble. Lo que conlleva a una implicación recíproca entre lo inmanente y lo trascendente. Esto se conjuga en una sola dimensión unilateral de la realidad. Sí, esta conciencia no tiene a Dios fuera de sí, sino que entraña la misma relación inmanente dentro de sí. *"El hombre original no postula a Dios actu sino natura sua y... la conciencia original no puede ser otra que aquella que postula al dios en su verdad y absoluta unidad."*⁹

1.1.3. Conclusiones

⁷ Idem, p. 23.

⁸ Citado por: Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 31.

⁹ Idem, p. 24.

Esta conciencia mágica-mítica¹⁰ no es retrasada, sino fundamentalmente "arkhé", es decir, principio. Ya Cassirer sostenía que el pensamiento mítico no *"carece de la categoría general de "causa" y "efecto", sino que en cierto sentido ésta es una de sus categorías verdaderamente fundamentales."*¹¹ Justamente, ahí está la razón para que el ser humano se relacione íntimamente con el cosmos en una atmósfera de igualdad y unidad. Esta cosmovisión no es patrimonio exclusivo de la tradición judeo-cristiana, sino que es universal porque cada cultura y civilización ha ido descubriendo en el corazón mismo de su origen el encantamiento del cosmos-hombre-divinidad.

El relato de la Creación (Gn 1-2) se lo ambienta en un jardín. Este es el escenario de encuentro del Creador con su creatura. Los rasgos estéticos resaltan a cada pincelada del autor mítico. Esto -lejos de alienarnos del origen por pensar que es pura fantasía- es la vía más sencilla y concreta de representar la unidad originaria mediante el lenguaje mítico. Porque el mito *"carece de toda posibilidad de extender el instante más allá de sí mismo, de ver hacia delante o hacia atrás de él, de relacionarlo como elemento particular con la totalidad de los elementos de la realidad."*¹² Así, no hay desigualdades, ni antagonismos. Lo único que impera es la luz, la vida y el orden.

1.2. La Edad Antigua: El Cosmos Fisurado

1.2.1 Intento de Totalización de la Realidad en un Principio o Arkhé

La evolución histórica de la mentalidad occidental tiene como foco de referencia la Grecia Clásica. Se considera que los pensadores Presocráticos fueron los iniciadores de la filosofía de la "physis". Ésta afirma que la realidad está regida por un principio originario que sostiene a todos los seres. En este sentido el "arkhé" es *"aquello de lo cual proceden originariamente y en lo cual acaban por resolverse todos los seres, es una realidad que*

¹⁰ "Los indios vivían dentro del mundo en una especie de inmersión mística y mágica. Para ellos las piedras, las montañas, las fuentes, los animales, los astros y los meteoros eran objetos animados, dotados de vida y de poderes maravillosos." Francovich, Guillermo, *La Filosofía en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1996, p. 12.

¹¹ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 69.

¹² Idem, p. 59.

permanece idéntica durante la transmutación de sus afecciones, es decir una realidad que continúa existiendo inmutada, a través del proceso generador de todas las cosas."¹³

Entonces, el "arkhé" es la sustancia o esencia categórica que da el ser a todo, que provoca la existencia de todo, que sostiene la existencia de todo y que es el fin último de todo. El arkhé es el ser de todo, sin el cual no existe nada. Para reforzar esta visión tomaremos el pensamiento de algunos filósofos helenos: Tales de Mileto, Heráclito de Abdera, Demócrito, Protágoras, Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles para visualizar cómo esta edad clásica contribuyó, en gran medida, a la fisura de la alteridad entre el antropos con el cosmos mediante un emancipador enseñoramiento de la razón ante la naturaleza.

Tales de Mileto afirmaba que aquel "quid" originario que daba el ser a todas las cosas era el agua. El agua era el arkhé que provocaba la vida, que sostenía la existencia de las cosas y en el cual todo finalizaba. **Anaximandro** sostenía que el "a-peiron"¹⁴ era el principio, para **Anaxímenes** era el aire¹⁵ y para **Empédocles** la realidad estaba compuesta por cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra¹⁶. Estos filósofos pretendieron totalizar la realidad en un principio integrador.

Ya no se contempla únicamente el cosmos, ahora se pretende entenderlo y hasta inclusive hermetizarlo en un principio. Así, *"el logos humano se introduce con toda seguridad en la senda de la conquista de la realidad en su integridad"*¹⁷ Y, paulatinamente, se va fisurando la realidad originaria en: arkhé y physis.

¹³ Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1988, p. 37.

¹⁴ "Anaximandro llegó, pues, a concebir que el elemento primero, el Urstoff, era indeterminado. No es ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente e infinita, de la cual proceden los cielos y los mundos en éstos cerrados. Es "tó ápeiron", la sustancia sin límites. "Eterna y sin edad", "abarca todos los mundos". Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía I. Roma y Grecia*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, p. 39.

¹⁵ En el mismo sentido: "Anaxímenes traza un paralelo entre el hombre y la naturaleza. "Así, como nuestra alma siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire circundan todo el Cosmos". El aire es, por consiguiente, el Urstoff del mundo, del que se originan las cosas que existen, existieron y existirán, los dioses y las cosas divinas, mientras que los demás seres proceden de su descendencia." Idem, p. 41.

¹⁶ "Al empezar a formarse nuestra tierra a partir de la esfera, el primer elemento que de ésta se separó fue el aire: siguióle el fuego, y después vino la tierra. El agua fue lanzada hacia fuera con rapidez con que gira el mundo." Idem, p. 75.

¹⁷ Idem, p. 39.

Heráclito consideró al "arkhé" como el principio supremo, interno y constituyente de la realidad compuesta por contrarios y diferencias. El principio integrador ya no era uno solo como algunos de sus predecesores lo pregonaban, sino que el principio que de-limita y determina el ser de las cosas era dinámico. La realidad está en movimiento por el "panta rhei", que significa: todo se mueve, todo fluye, nada permanece estático ni idéntico.

"Podemos leer en dos de sus fragmentos más famosos: "no podemos bañarnos dos veces en el mismo río y no se puede tocar una sustancia mortal en el mismo estado, sino que a causa de su impetuosidad y la velocidad de la mutación, se dispersa y se recoge, viene y va"; "Bajamos y no bajamos al mismo río, nosotros mismos somos y no somos".¹⁸

Demócrito de Abdera planteó como última realidad de la physis al átomo. Los átomos (átomos en griego significa: no-divisible) son cuerpos pequeños o unidades indivisibles que conforman todos los cuerpos. *"Los átomos difieren en tamaño y forma, pero no tienen ninguna cualidad, excepto la de ser sólidos e impenetrables. Infinitos en número, agítanse en el vacío."*¹⁹ Este materialismo mecanicista²⁰ aprehende a la realidad no en su totalidad, sino en sus partes más ínfimas.

Protágoras de Abdera afirmaba que: *"El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son."*²¹ Este principio conduce a un relativismo antropológico porque marca la supremacía del Antropos sobre el cosmos. Este último es sólo un recurso que vale a partir del juicio humano, es decir, del "homo mensura". De esta manera, la valoración del cosmos está en las manos del Antropos.

1.2.2 Escisión de la Unidad Armónica

Hasta este momento de la reflexión los distintos intentos de los filósofos helenos han pretendido totalizar la realidad en un principio originante. Ahora Parménides comienza a punzar una ruptura a nivel relacional entre el cosmos y la humanidad mediante una

¹⁸ Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media, op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁹ Idem, p. 84.

²⁰ "El intento de dar una explicación completa del mundo valiéndose de los términos del materialismo mecanicista, ha tenido lugar nuevamente de una forma más elaborada, según todos sabemos, en la era moderna bajo el influjo de la ciencia física." Idem, p. 86.

²¹ Idem, pp. 100-101.

primacía del pensamiento humano. Precisamente, el pensar es el que le da el ser al "ser humano".

Para **Parménides de Elea** la cosmología pasó de una escueta realidad contemplada a una estructura que debía ser sustentada bajo ciertas categorías propias de una nascente ontología (filosofía del ser). Además, planteó la tesis cardinal del idealismo según la cual el ser coincide con el pensar: lo real es el pensamiento. Por ende, esta realidad material no era más que una manifestación del ser o pensar. El ser es lo verdadero y el cosmos es lo atado a "doxa falaz" o "doxa plausible". Desde este momento, toda verdad deberá trascender la esfera del cosmos a la esfera del ser.

"...lo mismo es pensar y ser...

*lo mismo es el pensar y aquello por lo cual se cumple el pensamiento,
porque sin el ser, en el cual se expresa,
no hallarás el pensar: no hay ni habrá
nada fuera del ser..."²²*

Se constata que la invariabilidad del ser afecta al cosmos porque sólo el ser es lo que es, y consecuentemente, todo lo demás se excluye. El cosmos mismo queda relegado por el idealismo a un estrato inferior. El ser es lo superior, lo perfecto y lo acabado; mientras que, el cosmos es lo inferior, lo imperfecto y lo contingente. Por tanto, hay que trascender al uno, al ser, al igual. Y todas las demás cosas no son más que nombres vacíos.

*"Así pues todas las cosas no son más que nombres
dados por los mortales en su credulidad:
nacer y perecer, ser y no ser,
cambiar de lugar y mudar de luminoso color"²³*

Ahondando más esta escisión, **Sócrates** acentuó la mayoría de sus reflexiones en la esencia del Antropos antes que en la esencia del cosmos. Tanto así, que Giovanni Reale juzga que este filósofo privilegió la reflexión sobre: "*¿Cuál es la naturaleza y la realidad última del hombre? ¿Cuál es la esencia del hombre?*"²⁴

²² Idem, p. 56.

²³ Idem, p. 58.

²⁴ Idem, p. 87.

Sócrates proporciona una nueva dignidad al ser humano. Ahora, el ser humano no es un miembro más de la comunidad biótica del cosmos, es un ser con una dignidad que le viene del Logos. Al ser humano se le define como "animal racional" (zoón logikón). De suyo, el Logos se antepone al cosmos. Con esto se subraya la preocupación por el alma (psyche) humana como la realidad última que puede aprehender el Logos. El ánima humana es lo más importante. De ahí, la máxima socrática: "*Conócete a ti mismo.*"²⁵

La fisura aumentó con la metafísica de **Platón** que aseguraba dos planos de la realidad bien delimitados. El primer plano *físico* encerraba todos los acontecimientos fenomenológicos y de carácter visible y mutable. Y, el segundo plano *metafísico* guardaba la existencia meta-fenomenológica y de carácter invisible e inmutable. Al primero se accede a través de los sentidos; mientras que, al segundo se accede por la razón inteligible²⁶.

Este último plano es el mundo de las ideas o "Hiperurano". Es la verdadera realidad. Es el mundo supracelstial, es decir, que está más allá de lo físico. Consecuentemente, este mundo tangible es una representación o imagen del hipercielo. En esta realidad, la idea suprema es la idea del Bien, del Supremo Bien, que fundamenta el ser y la existencia de todo cuanto existe. Esta idea de Bien concuerda con la idea del Uno. "*El Uno actúa sobre la ilimitada multiplicidad como principio limitante y de-terminante, es decir, como principio formal (principio que da forma, en la medida que de-termina y de-limita).*"²⁷

De lo anterior se sigue, que el cosmos es algo ajeno a la Idea del Bien. Si bien, es cierto, que el Uno engloba la multiplicidad de seres, pero guarda su distancia. Entonces, hay que huir de este mundo sujeto al engaño de la plausibilidad de los sentidos. Lo único seguro es la luz de la razón. Consecuentemente, el ser humano en este mundo no puede crear, sino sólo descubrir la verdad del mundo de las Ideas.

²⁵ Idem, p. 88.

²⁶ Respecto a esta aprehensión metafísica en uno de los diálogos de Platón sostiene: "*-Y acaso no es verdad que mientras estas cosas mudables las puedes ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales, en cambio aquellas otras que permanecen siempre idénticas no hay otro medio para captarlas si no es mediante el puro razonamiento y la mente, porque estas cosas son invisibles y no se pueden captar con la vista? - Es muy cierto lo que dices, respondió. - Supongamos, por tanto, si quieres -agregó él- dos especies de seres: una especie visible y otra invisible. - Supongámoslas, respondió.- Y que la invisible permanezca en la misma condición. - Supongamos eso también, dijo.*" Idem, p. 128.

²⁷ Idem, p. 130.

Es más, el ser humano está dividido dicotómicamente en cuerpo y alma. Siendo el primero la cárcel de la segunda. Asimismo, existe un paralelismo entre este mundo sensible y el hiperurano. Este último es el mundo verdadero al cual hay que aspirar trascender; mientras que, este mundo sensible no es más que un teatro de sombras fugaces. Finalmente, el mundo guarda una distancia con su hacedor. El cosmos ya no es un jardín abierto a la creatividad. Ahora, es una enorme caverna de la cual hay que huir, salir y trascender.

Seguidamente, **Aristóteles** en su estructura metafísica²⁸ de la realidad coloca en la cúspide de la pirámide de la vida al Primer Motor o "Motor inmóvil"²⁹. El mismo que es como la "causa incausada", en otras palabras, el Ser de todas las cosas. Entender esto es de capital importancia porque este Motor -al ser la Causa Final de la realidad- hace que todo dependa de su soberana potencia. Evidentemente, todos los entes están sujetos a la potencialidad del Primer motor. Es decir, que la realización de toda la physis depende de este Último.

Ahora bien, si todo está ligado a la potencialidad del Primer Motor es justo aproximarse a su esencia misma que es la inmovilidad, es la *"Fuente de todo movimiento como Causa Final, es la causa última de la actualización de la potencia, es decir, de que la bondad llegue a realizarse."*³⁰ En pocas palabras, podríamos evidenciar un cierto determinismo de la realidad, en la medida, que no hay una libertad perfecta, sino que en la base está la potencia del Motor inmóvil. Así, la existencia de todo depende de la esencia de este Motor.

De este modo, podemos ir recogiendo que en la metafísica aristotélica la percepción de la potencia última depende la percepción de la realidad. Para Aristóteles, la realidad es fría porque el Primer Motor es inmóvil. El Motor es distante del cosmos. A tal punto, que existe hasta una cierta apatía por lo que sucede más abajo de las 55 estrellas que rodean a

²⁸ "Aristóteles definió la metafísica de cuatro maneras diferentes: a) la metafísica "indaga las causas y los principios primeros o supremos"; b) "indaga el ser cuanto ser"; c) "indaga la sustancia"; d) "indaga a Dios y la sustancia suprasensible." Idem, p. 164.

²⁹ "El Primer Motor Inmóvil, Fuente de todo movimiento como Causa Final, es la causa última de la actualización de la potencia, es decir, de que la bondad llegue a realizarse." Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 313.

³⁰ Copleston, Frederick, *op. cit.* p. 313. En el mismo sentido, Aristóteles sostiene: "Se ha de entender más bien en el sentido de Supremo: el Primer Motor es la eterna fuente del movimiento eterno. Por lo demás, el Primer Motor no es un Dios Creador, dado que el mundo existe desde toda la eternidad sin haber sido creado nunca. Dios "forma" el mundo, pero no lo ha creado, y lo "forma" al ser atracción, es decir, actuando como soberana Causa final." Idem, p. 316.

la esfera del Primer motor. De ahí que, la imagen de Dios³¹ (pensamiento del pensamiento) en la metafísica aristotélica se reduciría a que: *"...es Causa eficiente tan sólo por ser Causa final. No conoce a este mundo, y ningún plan divino se cumple en el universo: la teología de la naturaleza sólo puede ser una teología inconsciente."*³²

Brevemente, se ha pretendido aproximarse a la metafísica aristotélica para evidenciar el carácter metafísico trascendental del Ser. El dios aristotélico encierra el cosmos en un silogismo frío, se aparta de él, le abandona a su determinismo, no es objeto ni de su amor ni de su pensar. De ahí que, el cosmos es una naturaleza no amada, y al no ser por su hacedor decae en un determinismo trágico. Su existencia carece de un proyecto o plan de salvación. Su destino se absorbe en una espiral vertiginosa en la que cada acto depende de la potencia del Sumo Motor. Motor que no tiene rasgos "antropomórficos" de compasión, cuidado o amor, sino que su esencia es la impasibilidad, indivisibilidad e inalterabilidad.

1.2.3 Conclusiones

En esta etapa filosófica clásica podemos sostener la clara escisión de la unidad originaria de la divinidad-humanidad-naturaleza. Así, con Tales de Mileto se privilegió la filosofía de la *physis*, con Parménides de Elea se honró la metafísica del ser, con Protágoras de Abdera se acentuó al antropos como la medida de todas las cosas, con Platón y Aristóteles se entronizó la razón frente a la multiplicidad de seres.

Además, el Uno (ser ordenador) aunque abarca a la humanidad y la naturaleza, es una divinidad que queda 'alienada' sutilmente. Es decir, la reflexión metafísica privilegia la trascendencia de este mundo porque lo verdadero está más allá. Este mundo se va convirtiendo en un recurso del cual hay que salir por la sola luz de la razón.

Esta Edad desvirtuó y remplazó al lenguaje mítico por el silogismo categórico. Lo que significó una dualidad o polaridad de aquella unidad arcaica de lenguaje entre el cosmos y el antropos (totalidad). Ahora, el 'Yo' (antropos) se presenta como "alguien-diferente-

³¹ "Dios, pues, es eterno, inmóvil, acto puro, está exento de potencia Al ser así, y de materia, es vida espiritual y pensamiento de pensamiento. Al ser así, como es obvio, no puede tener un tamaño determinado y debe carecer de partes y ser indivisible. Asimismo, debe ser impasible e inalterable." Reale, Geovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 172.

³² Copleston, Frederick, op. cit., p. 320.

frente-al-otro” (Cosmos). Es una nueva alteridad. Ya no se pretende sólo contemplar y vivir con el cosmos como un compañero, sino que este último pasa a ser objeto de análisis.

1.3 La Edad Media: El Cosmos Olvidado

1.3.1. La verdad en el ser humano

Una figura álgida de la Edad Media es San Agustín (354 - 430 d.C) que durante mucho tiempo abrazó la filosofía maniquea³³, después profundizó el pensamiento del Neoplatonismo³⁴ y, posteriormente, recibió el influjo del cristianismo que le llevó a su conversión y adhesión a la fe cristiana. San Agustín es importante porque aglutina en su filosofía varias corrientes filosóficas que ponderaban en el Medievo.

Para San Agustín, el verdadero y gran problema no es el cosmos, sino el hombre. *"Y salen los hombres a admirar la altura de los montes, y el oleaje procelosos de la mar, y el fácil copioso curso de los ríos, y el ámbito del océano, y las revoluciones y giros de los astros, y no ponen atención en sí mismos..."*³⁵ De hecho, centra el canal vector de su reflexión a partir del "antropos". *"Yo mismo era un grande enigma (magna quaestio) para mí..."*³⁶ Entonces, la atención primera, o con palabras agustinianas, la observación primera es que el ser humano de observador pasó a ser observado por sí mismo.

Al mismo tiempo, San Agustín sostiene la plausibilidad del mundo físico que es incapaz de encerrar un rastro de verdad. Hay que trascender este mundo. Es más, para este Santo, la verdad se encuentra no afuera en el cosmos, sino dentro en el corazón del ser humano (fe-

³³ Manes o Mani fue el fundador del maniqueísmo en el siglo III d.C. La teoría maniquea dualista consiste en que: *"hay dos principios últimos, un principio bueno, el de la luz, Dios u Ormuzd, y un principio malo, el de las tinieblas, Ahriman. Esos principios son ambos eternos, y eterna es su lucha, una lucha reflejada en el mundo, que es la producción de los dos principios en conflicto."* Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 75

³⁴ Uno de los neoplatónico más destacado fue Plotino (205-270). *"Plotino pensaba que el mundo está en tensión entre dos polos. En un extremo se encuentra la luz divina, que él llamo "Uno". Otras veces la llama "Dios". En el otro extremo está la oscuridad total, a donde no llega nada de la luz del uno. Ahora bien el punto clave de Plotino es que esta oscuridad, en realidad, no tiene existencia alguna. Se trata simplemente de una ausencia de luz, es algo que no es. Lo único que existe es Dios o el Uno; y de la misma manera que una fuente de luz se va perdiendo gradualmente en la oscuridad, existe en algún sitio un límite donde ya no llegan los rayos de la luz divina."* Gaarder, Jostein, *El Mundo de Sofía*, Madrid, Siruela, 1994, p. 164.

³⁵ San Agustín, *Confesiones*, Libro X,8, Madrid, Aguilar, Quinta Edición, 1957, p.508.

³⁶ San Agustín, *Confesiones*, Libro IV,4, Madrid, Aguilar, Quinta Edición, 1957, p. 234.

razón). *"Y he aquí que Vos estabais dentro de mí, y yo de mí mismo estaba fuera. Y por de fuera yo os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mis fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con vos."*³⁷ He ahí, el camino inmanente hacia el corazón donde el alma encuentra a Dios³⁸, Verdad Suprema. *"Comprende, pues... oh alma,... si puedes, que Dios es verdad."*³⁹ Dios es el Ser de la verdad eterna y necesaria. Entonces, la verdad es una relación exclusiva entre el alma y Dios, excluyendo al cosmos⁴⁰ porque si el alma muriese, *"también moriría la verdad."*⁴¹

Para este santo la historia es el vehículo por medio del cual Dios guía a la humanidad -y hasta el cosmos- hacia su plenificación. Esto es positivo porque en el centro hay un eje axial que sigue la historia. De hecho, San Agustín insiste que la providencia divina *"conduce la historia de la humanidad desde Adán hasta el fin de la Historia, como si se tratara de la historia de un sólo individuo que se desarrolla gradualmente desde la infancia hasta la vejez."*⁴²

Además, San Agustín pone en el ápice de su reflexión el amor de Dios, no como Aristóteles para una mera justificación metafísica de la existencia del cosmos, sino como Aquel que es capaz de llenar la Creación y la humanidad por amor porque es su Creador absoluto⁴³. Su presencia no es ontológica o hiper-celestial, sino que posibilita la felicidad.

³⁷ San Agustín, *Confesiones*, Libro X,26, Madrid, Aguilar, Quinta Edición, 1957, p. 538. En el mismo sentido San Agustín continua diciendo: *"No busquéis fuera de ti...; entra en ti mismo; la verdad se encuentra en el interior del alma humana; y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo."* San Agustín, Citado por: Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 384.

³⁸ San Agustín agudiza tres pruebas de la existencia de Dios: la primera prueba es la perfección del mundo que asciende hasta su artífice, la segunda prueba es el *concesus gentium* que sostiene que Dios es el creador del mundo; y, la tercera prueba son los diversos grados de bien que ascienden hasta el primer y supremo Bien, Dios, cuyo culmen es el amor de Dios.

³⁹ Citado por: Reale, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 387.

⁴⁰ *"El alma aspira a la felicidad, y muchos se inclinan a buscarla fuera de sí mismos: San Agustín trata de mostrar que la creación no puede dar al alma la perfecta felicidad que ésta busca, sino que apunta por encima de ella al dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo."* Copleston, Frederick, op. cit., p.76.

⁴¹ San Agustín. Citado por: Reale, Giovanni *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 384.

⁴² Citado por: Gaarder, Jostein, op. cit., p. 218.

⁴³ *"No sólo llamamos a los agricultores creadores de un fruto determinado (...), sino que tampoco llamamos creadora a la tierra, a pesar de que parezca la madre fecunda de todas las cosas (...). Asimismo, no debemos llamar a la madre creadora de su propio hijo (...) Sólo Dios es el creador de esas creaturas, que se hallan configuradas de modo diferente, según su propia generación... Y si él substrajese, por así decirlo, su virtud creadora a las cosas, éstas dejarían de ser, de la misma forma en que no eran, antes de que fuesen. Empero, digo <antes>, en la eternidad, no en el tiempo."* San Agustín, *De Civitas Dei*, Citado por: Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 392.

"Concibamos a Dios... bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad (de lo que crea), en el primer lugar sin colocación, abarcador de todas las cosas pero sin exterioridad, presente por completo en todas partes pero sin ocupar un lugar, sempiterno sin tiempo, autor de las cosas mudables, aunque permanece absolutamente inmutable y sin padecer nada"⁴⁴

1.3.2. La Verdad en Dios

Otro insigne representante de la esta edad es Santo Tomás de Aquino (1221 - 1274). Este santo llevará a su más alta expresión la problemática y la demostración de la existencia de Dios. Evidentemente, no soslaya otras realidades, pero es a la que más dedica su esfuerzo.

Santo Tomás parte del axioma que todo ente es bueno porque participa de la perfección del ser de Dios. Esto es una luz para una sana relación entre el Creador y la Creación porque su eje es la bondad. Lo que no queda claro es su alteridad.

Para Tomás de Aquino la relación que se da es de analogía. Es decir, que entre Dios y las creaturas existe una especie de semejanza y, al mismo tiempo, de desemejanza. Lo más contundente para este filósofo es el sentido de desemejanza porque ahí radica la trascendencia de Dios. En otras palabras, la naturaleza nos enseña en una relación analógica qué es Dios a partir de lo que Él no es. Un ejemplo: si decimos que los animales son mortales; entonces, Dios que no es semejante a los animales debe ser inmortal.

Seguidamente, la naturaleza en la estructura filosófica tomasiana adquiere un rol de mediación para explicar la demostración de la existencia de Dios. Para Tomás de Aquino Dios es la meta. Y para su demostración, en primer lugar, parte del movimiento de los hechos naturales que deben ser movidos por otro, este otro debe ser Dios. La segunda prueba es la vía de la causalidad eficiente, la tercera prueba que es la vía de la contingencia, la cuarta prueba es la vía de los grados de perfección y la última prueba es la vía de la finalidad. De esta manera, Santo Tomás coloca la verdad última en Dios. Dios es el que da el ser al cosmos. Y el Cosmos es una de las demostraciones de la existencia de

⁴⁴ Citado por: Reale Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media, op. cit.*, p. 389.

Dios. Ahora bien, la novedad radica en la relación de participación del cosmos con Dios, que según *Gilson*, es una ruptura entre el dios de Aristóteles con el Dios de Santo Tomás.

"Por un lado, un Dios que se define por medio de la perfección en un orden del ser: el "pensamiento" de Aristóteles o en el orden de la cualidad: el "bien" de Platón. Por otro lado, el "Dios" cristiano que es el primero en el orden del ser, y cuya trascendencia es tal que, cuando se habla de un primer motor de esta clase, es preciso ser más metafísico para demostrar que es el primero, que físico para probar que es motor. En los griegos, se presenta un Dios que puede ser causa del ser, incluida la inteligibilidad, su eficiencia y su finalidad, exceptuada su propia existencia. Para los cristianos un universo que comienza a partir de la creación. En los griegos un universo contingente en el orden de la inteligibilidad o del devenir; en los cristianos, un universo contingente en el orden del ser. En los griegos, la finalidad inmanente dentro de un orden intrínsecos a los seres; para los cristianos, la finalidad trascendente de una Providencia que crea el ser del orden, junto con el ser de las cosas ordenadas"⁴⁵

1.3.3 Conclusiones

Esta estructuración de la realidad no cae en un pesimismo oscurantista porque aunque el acento está en la salvación del alma o en las demostraciones de la existencia de Dios, la esperanza está latente, en tanto y en cuanto, el ser humano puede asombrarse de la belleza del Cosmos y aspirar inclusive a una estética trascendental en la visión escatológica de la Ciudad de Dios.

Es importante recalcar que el Dios al que Santo Tomás de Aquino trata de demostrar es un Dios Creador, es decir, que crea por amor a sus creaturas. El Dios de los cristianos no está encerrado en sí mismo, sino que irradia su bondad para sus creaturas. Esto dista mucho del dios Aristotélico que se encontraba encerrado en la esfera hermética de su pensamiento

1.4. La Edad Moderna: El Cosmos Pervertido

1.4.1 Descartes y el Enseñoramiento del Sujeto sobre el Cosmos

Se entiende por Edad Moderna el período que se extiende desde el siglo XVI con la figura de René Descartes. Este período histórico inaugura una nueva época en la historia de la filosofía; y, por ende, en la historia de la humanidad. Es una etapa que está marcada por

⁴⁵ Citado por: Reale Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, op. cit., p. 497.

dos ejes: el *primer eje* es la autonomía absoluta de la razón y de la filosofía (la razón es único principio fundamental y universal del saber), y el *segundo eje* es el nacimiento de la ciencia moderna (las matemáticas se convierten en el paradigma ideal de verdad).

Descartes abre una página nueva en la historia de la humanidad. En cuanto pregona el enseñoramiento del sujeto humano y la instauración de un método⁴⁶ universal de orden práctico que posibilite de manera fácil y segura la aprehensión de la realidad. De suyo, en su búsqueda filosófica la primera verdad indubitable y absoluta que encuentra es el "Yo". Es la propia existencia del sujeto que duda, y porque duda, piensa; y, porque piensa, existe. En otras palabras: *"Descartes establece una proposición existencial, Cogito, ergo sum, como principio fundamental, y, sobre esta base, procede a probar la existencia de Dios. Podemos decir, pues, que le da la espalda a su propio método."*⁴⁷

He ahí, la primera verdad indubitable: *el Cogito*. El gran hito cartesiano es la "Subjetivización del antropos", es decir, el sujeto mismo se reconoce como una "cosa pensante". Descartes mismo meditará en su subjetividad diciendo: *"¿qué soy entonces? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehúsa, y que también imagina y siente."*⁴⁸ Paradójicamente, el subiectum se convierte, al mismo tiempo, en objectum de sí mismo. Lo que significa que el "cogitans" por definición se cosifica: "res cogitans" (cosa pensante). Perdiendo, así, su identidad y dignidad originaria. De sujeto se convierte en cosa.

Consiguientemente, el res cogitans somete con la razón a la res extensa. Ya no hay relación, se pierde la alteridad. Inclusive, la paradoja de la modernidad es que al buscar el enseñoramiento del subjectum, al mismo tiempo, se le violenta su dignidad. Porque se le determina como cosa (res) con su respectivo calificativo cogitans (pensante). Entonces, si el sujeto mismo se cosifica con la razón, evidentemente deviene una cosificación del

⁴⁶ Se entiende por método: *"la ordenación y disposición de aquellos objetos a los que ha de dirigirse la atención de la mente para descubrir cualquier verdad. Observemos exactamente ese método si reducimos, paso a paso, las proporciones implicadas u oscuras a aquéllas que son más simples, y si comenzamos entonces por la aprehensión intuitiva de las más simples de las proporciones, y tratamos, volviendo a seguir nuestra senda a través de las mismas etapas, de remontarnos de nuevo al conocimiento de todas las demás."* René Descartes, R. M., 5; A.T., X, 379. Citado por: Copleston, Frederick, *op. cit.*, p.76.

⁴⁷ Copleston, Frederick, *op. cit.*, p.79.

⁴⁸ Descartes, René, M., 2; A. T., VII, 28; cf. IX, 22. Citado por: Copleston, Frederick, *op. cit.*, p.94.

cosmos (res extensa). Lo que repercute en un afán de sometimiento y explotación desmedidos por parte de la técnica mecanicista fundamentada en el valor de la ciencia.

Esta concepción cartesiana inaugura una nueva cosmovisión⁴⁹. Efectivamente, al desplazar el eje de reflexión del objeto de la realidad completamente hacia el sujeto, al cogito (res cogitans), éste último se convierte en el punto de partida e interpretación de la realidad. Según este dato, el antropos pone al cosmos en movimiento con la sola luz de la razón instrumental. Entonces, el sujeto enseñorizado (res cogitans) con su herramienta, la razón, hace del mundo un gran laboratorio.

Del párrafo anterior, se sigue que al cosmos ya no se lo verá más en su totalidad. Y si somos fieles a la segunda regla del Método cartesiano que consiste en: *"Dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mejor solución"*⁵⁰; entonces, estamos visualizado un estrangulamiento de la realidad porque se pierde la visión de conjunto y tan sólo se aprehende una parte. En síntesis, se toma a cualquier objeto (res) como algo sujeto al análisis, algo que hay que buscar su verdad en una parte y algo que hay que violentar si se quiere encontrar su substancia.

Es más, este dominio del res cogitans sobre la res extensa es una postura netamente antropocentrista (presente ya desde el Renacimiento) porque evoca una vocación transformadora de la realidad. La ciencia y tecnología a través del uso práctico de la razón (Logocentrismo) buscan potencializar el dominio y la explotación de los bienes de la physis. Efectivamente, la naturaleza es un recurso cuyo valor depende de su utilidad. Lo que significa, que cuando un elemento de la naturaleza ha perdido su capacidad de beneficio al antropos, simplemente, se lo olvida o se busca otro mejor.

Desde el cartesianismo se atisba un enfoque híbrido antropocéntrico que pregona *"una exaltación del ser hombre, una reafirmación de su posición única, contra los que querrían*

⁴⁹ He aquí, la raíz de dos movimientos que posteriormente ocasionarán una dominación y explotación sobre el cosmos: el empirismo con D. Hume que reduce la expresión de la realidad a las sensaciones como concepción epistemológica y el materialismo mecanicista con T. Hobbes que considera al hombre como el posibilitador de la construcción de un sociedad ordenada cuyo eje es el poder absoluto.

⁵⁰ Descartes, René, *El Discurso del Método*, Madrid, Alba, 2001, p. 34.

reducir la diferencia entre hombre y brutos a una mera diferencia de grado."⁵¹ Entonces, el ser humano por más "bruto" es superior a los animales porque carecen de alma.

Es más, esta confianza ilimitada en el poder de la razón desplaza, sutilmente, a Dios. Ahora, la historia humana, el desarrollo social y el destino del cosmos están en las manos de la razón. Desde ese momento, la razón asume la bandera de la idea de progreso.

1.4.2. Hegel y la Absolutización del sujeto sobre el Cosmos

Guillermo Federico Hegel (1770 - 1831) pretende dentro de su Fenomenología buscar una unidad entre lo infinito con lo finito mediante la razón. En otras palabras: *"Lo que es racional es real, y lo que es real es racional."*⁵² Así, la razón se convierte en el principio autoconsciente que posibilita la identidad absoluta, total y necesaria del sujeto hegeliano frente a la realidad. La autoconciencia del sujeto revela la resolución final de la realidad.

Esto es importante porque sólo existe lo que la razón deduzca es lo real. Es decir, en el sistema absoluto de la razón, sólo lo fenomenológico tiene valor a la conciencia del sujeto absoluto. Así, al pretender unificar en la conciencia lo infinito y lo finito se vacía cualquier otra realidad que la conciencia no considere como tal.

De hecho, para Hegel *"la razón es certeza del ser de toda la realidad."*⁵³ Y esta certeza de la razón es la que posibilita la absolutización del sujeto sobre la realidad. Si la razón es lo absoluto; entonces, el sujeto es absoluto. Y si el sujeto es absoluto, la única relación que puede existir con "otro" que no es absoluto es una alteridad vertical de amo-siervo. Es decir, una relación servil. El amo es el sujeto absoluto y por identidad sólo puede relacionarse con el otro que es el cosmos, su siervo, en una relación de sometimiento y dependencia. Es más, se coarta la libertad del otro porque se busca su constante sometimiento y se busca suprimir sus derechos para evitar una sublevación. Por lo que, se absolutiza el dominio de la conciencia-razón del "amo-sujeto" sobre la "sierva-naturaleza".

⁵¹ Copleston, Frederick, *op. cit.*, p.133.

⁵² Hegel, Guillermo Federico, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1944, p. 33.

⁵³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Ediciones F.C.E. ESPAÑA, S. A., 1985, p. 145.

Un detalle determinante en esta relación de amo-siervo es su lucha antecedente. Es en este movimiento dialéctico de alteridad que se da un riesgo de vida o de muerte porque cada uno arriesga su vida al pretender someter al otro. Es decir, en este caso la razón del sujeto absoluto (amo), vencedor, somete y explota a su contrincante, la naturaleza (sierva).

"El amo arriesgó en la lucha su ser físico, y por consiguiente, al vencer se ha transformado en amo. El siervo tuvo temor a la muerte y, en la derrota, con tal de salvar su vida física aceptó la condición de esclavo y se convirtió en una cosa dependiente del amo. El amo utiliza al siervo y lo hace trabajar para él, limitándose a disfrutar de la cosas que el siervo hace para él."⁵⁴

Por último, este sistema hegeliano dota de cierta identidad de subjetividad al cosmos al no cosificarlo; en cambio, lo encierra en una relación servil. La única alteridad posible entre el amo y el siervo es de temor y obligación. Por un lado, el amo sólo puede relacionarse con su siervo dentro de una conciencia absoluta que niega cualquier intento de igualdad con su subordinado; y por otro lado, el siervo sólo puede desarrollar una conciencia servil bajo la verticalidad de su amo. En este caso, tanto amo como siervo son extraños para sí mismos.

1.4.3 Conclusiones

Como corolario de esta Edad Moderna podemos inferir lo siguiente. La Modernidad pregona la emancipación de la "Razón" a través de una filosofía de la libertad. El hombre concreto se vuelve el punto centro y ápice de la realidad. El hombre mediante la razón instrumental (ciencia y técnica) pretende dominar y someter al otro (cosmos). Es decir, mientras que la naturaleza se objetiviza (se cosifica); el ser humano se llena de dignidad (se subjetiviza), y que paradójica y simultáneamente, el subjectum también se cosifica (res cogitans). Por tanto, el cosmos se convierte en un recurso, en un medio que sirve únicamente para la auto-constitución del subjectum. Esto servirá de fundamento para futuras concepciones del sujeto como el 'sujeto moderno-trascendental' (Kant) dominador y libre, o el "homo faber" de Marx que busca transformar la realidad y el sujeto absoluto de Hegel.

Además, este apoderamiento lógico-racional de la realidad se corona con el "Cogito" de Descartes (racionalismo). El sometimiento y explotación del cosmos pregona un sujeto-centrismo e imperialismo de la razón en Occidente. Tal fenómeno posibilitará el

⁵⁴ Reale, Giovanni, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Herder, 1988, p. 120.

empirismo inglés (Hume), el positivismo analítico-francés (Aguste Comte), el dialecticismo alemán (Hegel) y la voluntad de poder del super hombre de F. Nietzsche donde la misantropía humana también era un desprecio de la naturaleza.

El cosmos de aquí en adelante ha sido herido en lo más sagrado. Es decir, ha sido despojado de su dignidad originaria y traspasado por la actitud híbrida del Antropos Moderno de dominio, señoreamiento, explotación, destrucción, y manipulación ilimitada. Paradójicamente, el Logos Antropocéntrico ha conducido al cosmos a su posible destrucción, y no sólo del cosmos, sino de la humanidad entera.

Todo esto conllevó a que el cosmos pasara a ser algo irrelevante o plausible ante el idealismo cardinal que pone su acento en la verdad del ser y el pensar. El cosmos dejó de ser un valor en sí mismo para convertirse en un recurso. La crisis del cosmos se convierte a su vez en una crisis de la humanidad; y por ende, en una crisis de Dios.

De esta manera, se comienza a escribir una nueva página en la historia de la humanidad y del cosmos. En tanto, el olvido de la modernidad no sólo fue el olvido del ser, sino que, al mismo tiempo, fue el olvido del cosmos. Y, paradójicamente, tal olvido, fue el olvido del ser humano mismo. Olvido que actualmente estamos evidenciando sus consecuencias.

Entonces, este ha sido un acercamiento a ciertos sistemas filosóficos para sustentar el impacto de la modernidad en la actual crisis ecológica.

II. RE-ENCUENTRO: UN COSMOS RECONCILIADO

En el segundo estadio de esta reflexión responderemos a las cuestiones: *¿En qué medida la redención de Cristo alcanza a la Creación? En otras palabras: ¿Acaso puede la redención de Cristo abarcar no solamente la redención de la humanidad, sino también la redención de la creación entera?* A lo que responderemos que la Encarnación del Logos de Dios (cf. Jn 1, 14a) afecta no sólo a la redención del ser humano, sino que implica a la Creación *"que gime hasta el presente y sufre dolores de parto"* (Rm 8,18). Es decir, la obra de la redención estará acabada hasta que *"Cristo sea todo en todos"* (Col 3, 11). Y esto lejos de anular cualquier participación del ser humano en esta obra de redención, lo involucra en el sabio y responsable cuidado de la Creación hasta que veamos *"los cielos nuevos y la tierra nueva"* (Ap 21, 1).

En un *primer momento*, se pretenderá hacer un acercamiento bíblico al relato de la Creación del libro del Génesis que sirva de soporte para fundamentar la dignidad inmanente del Cosmos. Es decir, que la Creación tiene un valor en sí mismo puesto que es un don perpetuo del amor y la libertad del Dios Creador porque *"vio Dios todo cuanto había hecho, y todo estaba muy bien"* (Gn 1, 31a) y porque la Creación es ya un acto de salvación. Al mismo tiempo, ratificar la sabia responsabilidad del ser humano en el cuidado y protección del Cosmos superando cualquier interpretación a-priori negativa de aquel *"someted"* de Gn 1, 28. Por último, constatar cómo la misma caída de Adán y Eva (cf. Gn 3, 1 - 19) es una caída *ipso facto* para la Creación.

En un *segundo momento*, en clave de Alianza, se colocará como mediador al Logos de Dios Encarnado entre la humanidad y la Creación. Es decir, esta Nueva Alianza es plenificada respecto a la Alianza que hizo Dios con Noé (cf. Gn 9, 8 - 17). Simultáneamente, se descubrirá la importancia que tiene el Cosmos en el plan salvífico de Dios. Al punto que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, quiso habitar en él (cf. Jn 1, 14) y quedarse bajo las especies de pan y vino (cf. Mt 26, 26 - 28).

En un *tercer momento*, el Dios de la Alianza siguiendo el devenir progresivo de la economía de salvación no redime sólo al ser humano, sino a la creación entera *"que gime*

hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rm 8,18). Es decir, la obra de la redención estará acabada sólo cuando "Cristo sea todo en todos" (Col 3, 11). Así, el Logos Encarnado como Logos Cósmico recapitula a toda la Creación en sí mismo "pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, los seres de la tierra y de los cielos" (Col 1, 19 - 20).

En un *cuarto momento*, se concluirá con una perspectiva escatológica de la Creación. Si Cristo como "mediador" (Hbr 8, 6) trajo la redención al "*hombre viejo*" mediante una Nueva y definitiva Alianza para transformarlo -en término paulinos- en "*un hombre nuevo*" (Ef 4, 24); consiguientemente, este "hombre nuevo" exige la condición de posibilidad de "*los cielos nuevos y la tierra nueva*" (Ap 21, 1). Y esto no es de extrañarnos si confiamos en la palabras de Aquel que sentado en el trono hace "*nuevas todas las cosas*" (Ap 21, 5).

2.1. CREACIÓN

2.1.1. La Creación, don perpetuo del amor de Dios

A primera vista el relato de la Creación resalta la "*discreción de Dios*"⁵⁵ en su obra. Es como si Dios al crear hace posible la epifanía de otra libertad junto a la suya. Dios no quiere "algo", sino a "Alguien" diferente que no sea reducido al dominio de otro, sino que sea libre. Por eso, el libro del Génesis utiliza el verbo hebreo "*bara*" que significa crear, pero con el matiz de crear separando y dejando abierta la posibilidad a la novedad. Lo quiere decir, que Dios es el que crea (que da el ser); y al mismo tiempo, es Aquel que se retira para posibilitar la libertad de alguien más (deja que el otro-sea-otro) y así no cae en un determinismo.

"La idea bíblica de <creación> se expresa con el verbo **bara**, que denota no sólo la acción de dar principio a la realidad, sino también la acción restauradora (re-creadora) y consumadora de esta realidad. Con otras palabras: Dios crea cuando: a) llama a los seres que no son para que sean; b) sostiene a las creaturas en su existencia, elige a un grupo

⁵⁵ Discreción de Dios es la nueva presencia de Dios en la Creación: "*como sin Dios, pero desde Dios y con Él.*" Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, Bilbao, Sal Terrae, 1997, p. 150.

humano para que se conviertan en su pueblo y rehace la creación degradada por el pecado; c) conduce a esa creación redimida a la plenitud de ser y de sentido que es la salvación"⁵⁶

Yahvé-Dios decide que la Creación *sea*. Dios es el primero que le invita a la existencia. Dios es quien dona el ser a la Creación, pero esta última es la que debe hacerse⁵⁷. Esto excluye a Dios de cualquier intención determinista de la Creación. Efectivamente, ésta es un otro-totalmente-otro. Un Otro que se abre a la novedad y no a la repetición. Para Ruiz de la Peña esto significa que Dios: "a) *da a la criatura el ser*; b) *introyecta en la criatura la pulsión hacia el ser-más*"⁵⁸

Dios no crea un "algo", sino a "Alguien". La Creación no es un objeto de dominación y explotación, sino que es un Otro al que hay que respetar en su dignidad, contemplar su belleza y valorarlo por-sí-mismo. Esto nos puede dar una luz para entender que la Creación no fue creada para la dominación, sino para la alteridad. Respecto a esto Santo Tomás de Aquino afirma: "*En su gobierno, Dios está en relación con el universo entero como el alma está en relación con el cuerpo.*"⁵⁹ Resumiendo, la Creación es un otro que tiene valor-en-sí-mismo (subsistencia) y es un ser-para-el-otro (alteridad).

Otra novedad que salta a la vista del relato del Génesis es que la Creación es entregada al ser humano como don de Dios⁶⁰. Ésta es un regalo para el ser humano. Desde la teología del don se traduce en tres actitudes propias de aquel que recibe ese regalo: *primero*, que el **ser humano** debe acogerla, contemplarla y alegrarse por ese don para luego custodiarla; *segundo*, debe buscar y encontrar al Creador⁶¹ en la Creación que es su gran casa; y, *tercero*, debe conocerse y entenderse a sí mismo⁶² en este gran hogar.

⁵⁶ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, Bilbao, Sal Terrae, 1993, p. 13.

⁵⁷ "*Justamente, porque es creador, la acción de Dios en las criaturas es hacer que ellas hagan. Dios "hace" de verdad, pero en un sentido único y singularísimo, en cuanto que de él se está recibiendo a sí mismas las criaturas en su ser y en su capacidad de obrar. Pero, por lo mismo, nada se resta en su obrar de criatura: este ser y esta capacidad les son entregados realmente, de modo que son ellas las que "hacen" sus acciones, las cuales son verdaderamente suyas.*" Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 111.

⁵⁸ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, op. cit., p. 21.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica, II Sent. 17, q. 1 a 1*. Citado por: Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 69.

⁶⁰ "*Por eso el mundo es una aventura para Dios que éste se toma absolutamente en serio: don real y verdadero y, por tanto, renuncia a manipularlo; entrega de la libertad a sí misma y, por tanto, exposición a los imprevisibles y al fracaso.*" Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 145.

⁶¹ "*Reconocer a Dios en su realidad de fundamento creador, de principio absoluto que, con amor que atrae a la vida y busca la plenitud, únicamente pide con respeto infinito, ser acogido: que nos dejemos amar,*

Esto no es sólo un cambio de imagen del Cosmos, sino también de la imagen de Dios y, sobre todo, de su *relación*: Dios es el primero que guarda silencio para admirar su Creación y alegrarse de ella sabiendo que *"todo estaba muy bien"* (Gn 1, 31). El Creador nos enseña a guardar silencio y a alegrarnos por el don de la Creación para poder administrarla sabiamente de acuerdo a su voluntad.

La Creación nos induce a la imagen genuina de Dios. El rostro del Dios que nos presenta la tradición judeo-cristiana depasa al dios de la tragedia griega. El Cosmos acoge a un Dios que no es rival de su criatura, a un Dios que quiere hacer una Alianza con su Creación, a un Dios que quiere encarnarse en el Edén que ha creado. Así, Ruiz de la Peña presenta esta fricción entre Yahvé y Zeus de la siguiente manera:

"Yahvé no es Zeus; no es el dios celoso de sus prerrogativas, sino el Dios de la alianza y encarnación. Y Adán no es Prometeo; no es el rival, sino la imagen de Dios. La dependencia del creador no conlleva la alienación de la criatura, sino su liberación. La actividad de la criatura no es un atentado contra la obra del creador; muy al contrario es una prolongación de dicha obra, prevista y querida por el propio creador, el cual entrega al hombre el mundo recién surgido a la existencia para que aquél, en su calidad de imagen (representación vicaria) de Dios (Gn 1,26ss), lo conduzca hacia su consumación."⁶³

De hecho, en el relato del Génesis Yahvé-Dios es el único Señor de la Creación que prolongará este señorío con su criatura hecha a su imagen y semejanza. Inclusive, la primera palabra es de Dios. Él es quien manda sobre la Creación. **Ian Bradley** sobre esto dice: *"es evidente que el tema dominante del relato no es el dominio del hombre sobre la naturaleza, sino el absoluto señorío de Dios sobre la totalidad del cosmos."*⁶⁴

El ser amoroso Dios se revela en la Creación. Dios crea por amor y no por ningún otro interés. Es el amor el que mueve al Creador puesto que su ser mismo es amor. Resumiendo, podemos sostener que: *"...la primera cosa a tener presente cuando se*

impulsar y ser por Él." Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 148.

⁶² El ser humano es un ser de preguntas, es aquel que se pregunta ¿quién soy yo? De ahí que, *"el hombre no es sólo algo, sino alguien; no es sólo naturaleza, es persona."* Ruiz de la Peña, J. Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, op. cit., p. 60.

⁶³ Idem, p. 33.

⁶⁴ Bradley, Ian, *Dios es verde. Cristianismo y Medio Ambiente*, Bilbao, Sal Terrae, 1994, pp. 34-35.

pregunta por la interpretación cristiana de la realidad y de la historia: realidad e historia se han originado del puro amor."⁶⁵

Inmediatamente, después de la Creación, Dios se desplaza discretamente dejando que la creatura no sea sólo algo creado, sino que pase a ser "alguien" creador. El Creador guarda su distancia respecto a la Creación para autentificar la libertad y la invención de la creatura como creador. Esto lo veremos a continuación.

2.1.2. El ser humano, co-creador y sabio responsable de la Creación

El ser humano aspira a una nueva y sana relación con la Creación que no esté marcada por la dominación del "Cógito cartesiano", sino que tenga como eje el respeto. La humanidad entabla una relación personal con el Cosmos. *"Si hay un mensaje claro en el mandato de Dios a los humanos en Gn 1,26.28, es la insistencia en que éstos deben tener una relación personal con las criaturas vivientes, del mismo modo que un buen gobernante la tiene con sus súbditos.*"⁶⁶

Dios está suscitando a alguien totalmente "otro", alguien absolutamente "nuevo", alguien que "vale" por-sí-mismo, alguien enteramente "libre y autónomo"⁶⁷. Ruiz de la Peña subraya esta reciprocidad entre el "tú divino" y el "tú humano".

"Dios es el tú del hombre; el fondo último de lo humano es la apertura constitutiva, inexorable, a Dios. Pero, además, (lo que es más sorprendente), el hombre es el tú de Dios. Cuando Dios mira a esa criatura suya, se encuentra reflejado en ella. Cuando Dios crea a Adán, no crea una naturaleza entre otras, ni una cosa entre otras, sino a su <tú>. Y lo crea llamándolo por el nombre, poniéndole ante sí como ser responsable (= dador de respuesta), sujeto e interlocutor de un diálogo interpersonal. Crea, en suma, no un mero objeto de su voluntad, sino un ser correspondiente, capaz de corresponder al <tú> divino, porque es capaz de responder del propio yo; crea una persona."⁶⁸

⁶⁵ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación, op. cit.*, p. 36.

⁶⁶ Bradley, Ian, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁶⁷ Para N. Berdiaev *"la libertad no es algo que el hombre demanda de Dios, sino algo que Dios demanda del hombre."* Citado por: Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora, op. cit.*, p. 126.

⁶⁸ Ruiz de la Peña, J. Luis, *Creación, Gracia, Salvación, op. cit.*, p. 66.

Ahora bien, el ser humano debe abrir su horizonte al firmamento de la Gran Casa de la Creación. En tanto, el Cosmos es su hogar⁶⁹. Es el hogar que lo humaniza y personaliza. Desde este punto de vista, aquel "*someted*" de **Gn 1, 28** quiere decir que el humano creador tiene la misión y hasta obligación -porque el verbo es utilizado en modo imperativo- de conservar su casa. Porque destruir la Creación es destruir a la humanidad misma. Es atentar contra el ethos que personaliza al ser humano. Para Jürgen Moltmann esto significa: "*una interpretación nueva del destino del hombre en la creación; y "someter la tierra" no puede ser la última palabra de ese destino.*"⁷⁰

La Creación tiene un valor en sí mismo porque es un ser vivo. Ella merece respeto, conservación, contemplación y hasta ternura. Si la consideramos de esta manera, entonces podría enseñarnos algo. Siempre y cuando, la humanidad se abra a una nueva alteridad con Ella para un mutuo enriquecimiento. Es justo que respetemos la Creación y aprendamos a escucharla.

Primero, la Creación como casa de la humanidad creadora nos recuerda nuestro **ayer**, es decir, nuestras raíces: "*somos polvo*" (cf. Gn 3, 19). El ser humano tiene el derecho de preguntarse de dónde viene. Y el Cosmos tiene la responsabilidad de guiarlo en la búsqueda de su verdad existencial. Puesto que la fe en la Creación exige "*un modo específico de estar y actuar en el seno de la realidad creada.*"⁷¹

Segundo, la Creación como hogar de la humanidad personalizada nos enseña que **hoy** vivimos en este mundo y no tenemos otro lugar para desplegar nuestra existencia. Somos lo que somos aquí y ahora. La Creación guía la búsqueda de nuestra propia identidad, en la medida, que nos humaniza y nos personaliza⁷² porque el ser humano no es sólo un ser-en-sí-mismo, sino un ser-para-el-otro. El Cosmos nos recuerda que no estamos solos y que somos responsables de la conservación y prolongación de la vida. En la Creación, cada uno

⁶⁹ "*...en fin, el ser humano es constitutivamente mundano (el mundo es su casa, no su cárcel como pensaba Platón) y temporal (esto es, obligado a realizarse sucesivamente, históricamente).*" Idem, p. 52.

⁷⁰ Moltmann, Jürgen, *The Future of Creation*. Citado por: Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 96.

⁷¹ Ruiz de la Peña, J. Luis, *Creación, Gracia, Salvación, op. cit.*, p. 43.

⁷² "*Persona es, por de pronto, el ser que dispone de sí. El ser-en-sí, el momento de la <subsistencia> (Tomás de Aquino) o de la <suidad> (Zubiri) es la infraestructura óptica indispensable para una atinada comprensión del ser personal; pero, por otro lado, dicho momento no es el constitutivo formal de la razón de persona; tal constitutivo es la relación, el ser-para, no la subsistencia. La persona es aquel ser que dispone de sí (subsiste) para hacerse disponible (para relacionarse), si bien -claro está- sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste).*" Idem, pp. 61-62.

debe preguntarse: de dónde viene, cuál es su lugar. De esta respuesta y de su relación con la Creación dependerá en gran medida que pueda entenderse a sí mismo y entender de una mejor manera al Cosmos, su compañero.

Tercero, la Creación como hogar nos enseña la trascendencia humana en su **mañana**. Por un lado, esto implica que el Cosmos nos libera de la categoría inexorable de espacio y tiempo porque abre nuestra vida a la trascendencia de una tierra prometida lo que significa que la vida humana no se encierra en sí misma. Y, por otro lado, implica que el ser humano no es sólo responsable de conservar la vida de su gran casa en el presente, sino de entregar una herencia mejor a las futuras generaciones que también la asumirán como su casa. En síntesis, la Creación nos enseña que el ser humano está para trascender lo inmediato y mejorar las condiciones de vida de las futuras generaciones porque es agente de vida y no de destrucción o muerte.

También, la Creación nos introduce en una imagen genuina del ser humano como co-creador y co-redentor de la misma. El ser humano como **co-creador**⁷³ lo podemos sostener si traemos a colación las palabras del salmista: "*¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándole de gloria y esplendor; señor lo hiciste de las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies: ovejas y bueyes, juntos, ya hasta las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar que circulan por las sendas de los mares.*" (**Sal 8, 5-9**). Entonces, el ser humano -creado a imagen y semejanza de Dios- es asociado a la soberanía (señorío) de Dios. Ahora, él es el responsable de prolongar la obra creadora de Dios en la Creación. Dios dona la obra de sus manos en las manos de la humanidad. ¡Qué gran responsabilidad! Según, Torres Queiruga este misterio consiste en que "*la libertad humana es la puerta para la novedad de la intervención divina en el mundo.*"⁷⁴

⁷³ "Creando desde el amor, Dios no es el rival de la creatura, sino su promotor, que se alegra con cada avance auténtico de la misma. Creando desde la trascendencia de su plenitud infinita, no sustituye su acción, sino que "crea creadores"... Finalmente, creando desde el amor, Dios está más allá de las dos grandes deformaciones que se habían instalado en la cultura occidental: el desequilibrio hombre/cosmos y el dualismo sagrado/profano." Torres Queiruga, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2005, p. 90.

⁷⁴ Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., pp. 117 - 118.

El ser humano es *co-redentor* porque su responsabilidad es como la de un "pastor" que cuida y lleva a la Creación entera hacia su fin último: la salvación. Así, la tarea creadora y redentora de la humanidad respecto al Cosmos quedaría asentada según H. Montefiore en que: "*El hombre actúa, no sólo como co-creador con Dios en el ámbito de la naturaleza, sino también como co-redentor, en el sentido que favorece y alienta los designios de Dios en el mundo natural.*"⁷⁵ En este sentido, aquel "*Someted*" quiere decir que el ser humano debe acoger a la Creación como un don de Dios y como un compañero inolvidable e indestructible porque destruirla sería destruirnos.

Finalmente, así como el ser humano es digno de mantener un diálogo salvífico de verdad y amor eterno con su Creador porque es capaz de escucharle y de elevarle una palabra, también podría entablar una alteridad de igualdad con la Creación. Esto es posible si defendemos que el amor de Creador se prolonga en el amor de la criatura. En otras palabras, el amor Creador se prolonga en el amor creado. Este amor no es un privilegio u honor, sino que es una responsabilidad muy alta y digna. Al extremo que la caída de la humanidad en el pecado trae *ipso facto* consecuencias para la Creación.

2.1.3. Humanidad caída, Creación caída

Partamos de la siguiente proposición: toda la Creación guarda una unidad plena. Es decir, toda la Comunidad Cósmica vibra al compás de una misma armonía porque toda la Creación está implicada en una red de relaciones tejida por la libertad de cada criatura. De hecho, Adán es creado a partir del barro. Su nombre en hebreo viene de la raíz "Adama" que significa "tierra". Adán está vinculado a la tierra. Y todo lo que él haga o deje de hacer también se repercutirá en la Creación, positiva o dramáticamente. **Ian Bradley** retrata esa implicación recíproca:

"En este sentido la unidad entre los humanos y el resto de la creación significa un importante correctivo, tanto a la idea de que el hombre que ha sido puesto en el mundo para dominar la naturaleza, como la noción de que la naturaleza pura es superior al hombre y podría prescindir de él sin ningún problema. Esto lo expresa perfectamente la palabra hebrea para referirse al hombre, **Adam**, derivada de Adama, que significa <tierra>. En el relato Yahvista de la creación, de Génesis 2, esta vinculación adquiere una especial fuerza cuando se describe a Dios creando al hombre del polvo de la tierra. Posteriormente en el relato de la caída, Dios le dice a Adán que retornará a la tierra de la cual ha sido formado,

⁷⁵ H. Montefiore, "*Man and nature: a theological assesment*". Citado por: Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 150.

porque <eres polvo y al polvo tornarás> (Gn 3,19). Y este mismo mensaje de la unidad esencial entre los humanos, animales y elementos inanimados de la creación queda maravillosamente expresado en las palabras con que Eliafaz de Temán le asegura al profeta Job que, si sigue a Dios, estará en perfecta armonía con el mundo físico y el mundo animal, <pues con las piedras del campo harás alianza, y la bestia salvaje vivirá en paz contigo> (Job 5,23)."⁷⁶

De aquí se sigue, que la Creación es el lugar donde el ser humano debe encontrar a su Creador y es el espacio de libertad en el que la creatura puede: olvidarse de su creador (cf. Gn 3, 1-6), puede esconderse de Él (cf. Gn 3,8), puede oponerse a Él (cf. Gn 32, 23-33) y hasta puede llegar a asesinarlo (cf. Mc 15, 33-39).

El libro del Génesis nos revela una caída que es causa-efecto de otra caída. El pecado-caída es la desobediencia a Dios que no sólo destruye la relación del ser humano con el Creador, sino que afecta a todo lo que lo rodea. La **primera caída** es el castigo de Adán y Eva con su respectiva expulsión del Edén (cf. Gn 3,1- 16), y la **segunda caída** es la que viene con la figura de Noé con el diluvio (cf. Gn 6, 5-7. 12-13). Ambas caídas humanas están directamente relacionadas con la caída de la Creación.

En la **primera caída**, el suelo de la creación es maldecido por causa de la desobediencia de los primeros padres: "*maldito sea el suelo por tu causa*" (Gn 3,17). Y en la **segunda caída**, la maldad humana es la que despierta la ira de Dios que quiere destruirlo todo: "*Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado -desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo-, porque me pesa haberles hecho.*" (Gn 6, 7). Así, "*es la caída del hombre que ha conducido a la caída de la naturaleza.*"⁷⁷ Estas caídas nos enseñan la gran responsabilidad que tiene el ser humano con la Creación y el riesgo que toma el Creador en donar su obra en las manos humanas⁷⁸. En cuanto, la relación del Creador con su criatura es como la de un Padre con su hijo. Esta es una alteridad de intimidad: el que ama depende del ser amado. Por eso, la iniciativa del actuar de Dios depende de la respuesta humana.

⁷⁶ Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁷ Idem, p. 84.

⁷⁸ "*Dicho con palabras más concretas, cabe centrarlo en dos puntos: 1) La ayuda divina, en cuanto realización efectiva del amor de Dios a sus criaturas, necesita la mediación indispensable de la acción humana; algo que marca simultáneamente la responsabilidad y la grandeza de nuestras acciones. 2) Dios se aventura verdaderamente en la creación, se expone en su amor y puede ser herido por la negativa humana a colaborar con Él, sufriendo así las injusticias que se comenten contra sus hijos y soportando el fracaso de muchos proyectos.*" Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, *op. cit.*, p. 132.

Además, se puede establecer una humanización del dolor de la Creación. En cuanto, el dolor humanizado de la caída de la Creación es algo novedoso en la historia de salvación. San Pablo "*la <humaniza> cuando habla de una creación que aguarda con impaciente anhelo y gime con dolores de parto.*"⁷⁹ El dolor y el sufrimiento de la Creación en la teología paulina adquieren una "*compasión humana novedosa*"⁸⁰. Es decir, el ser humano a más de preocuparse por su salvación, se compadece, se solidariza y conduce a la Creación a su expectante redención.

Bastaría acotar que así como esta Creación -"*que gime hasta el presente y sufre dolores de parto*" (Rm 8,18)- fue morada del primer hombre (Adán), será también la morada del Dios-hecho-hombre (Nuevo Adán). Y será Cristo -Nuevo Adán, en términos paulinos- quien levante (redima) a la humanidad y a la Creación caídas. Porque si la caída de Adán (cf. Rm 5, 12-14; 1Co 15, 21) fue una caída para el Cosmos; de la misma manera, la redención de Cristo, Nuevo Adán (cf. Rm 5, 15; 1 Co 15, 22. 45), será una redención para la humanidad y la Creación entera, o no lo será. Para **Leonardo Boff** la última palabra no es la caída, sino la bendición original. "*Por eso todo es recuperable. La alianza de paz y confraternidad entre el ser humano, la naturaleza y Dios constituye el horizonte imprescindible para cualquier compromiso ecológico eficaz.*"⁸¹

Entonces, la Creación misma reclama una Nueva Alianza para que no se la vea como una simple obra de decoración u objeto de explotación, sino como un *don* indispensable para que el ser humano se comprenda a sí mismo y la comprenda mejor. Para la tradición cristiana, sólo el Logos de Dios vendrá a devolver "*el hombre al hombre*"⁸² (cf. GS 22) y el Cosmos al hombre en una nueva Alianza de amor.

⁷⁹ Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁰ "*A la hora de describir la apariencia de la naturaleza en su tiempo, Pablo emplea un registro extraordinariamente moderno al manifestar una profunda y auténtica solidaridad con el dolor de la naturaleza y desde el punto de vista de ésta. los Salmos que pueden proporcionarnos múltiples ejemplos de una parecida solidaridad con la felicidad de la naturaleza; pero lo que tenemos aquí -y esto es algo inédito en la Biblia, y tal vez en toda la literatura antigua- es a un hombre que siente-con el dolor de la creación.*" Charles, Gore, *ST Paul's Epistole to the Romans*. Citado por: Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 104.

⁸¹ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996, p. 111.

⁸² Concilio Vaticano II, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia en el Mundo Actual. Gaudium et Spes (GS)*, Vaticano, Editrice, 2001.p. 153.

2. ALIANZA

2.2.1. Antigua Alianza: Dios-Noé-Creación

El relato bíblico del Diluvio universal (Gn 6,5-9,17) nos recuerda que hay que volver a contemplar la belleza de la Creación desde la mirada de Dios. Él mismo ratifica su voto de confianza en la humanidad. El Creador cree en su criatura. Dios entrega el ofertorio de la Creación en las manos humanas.

Se inaugura un nuevo camino de vida para la humanidad y la Creación como alteridad teniendo a Dios como testigo de su nuevo devenir en la historia de salvación. En cuanto, es cierta la afirmación que: *"Dios está de verdad allí donde la creación encuentra su camino, se abre paso a través de los obstáculos o resistencias y alcanza su expresión."*⁸³ Dios no abandona la obra de sus manos, pero tampoco es un Dios intervencionista ya que está *"íntimamente presente en el mundo, pero que no interfiere con la libertad ni rompe el normal funcionamiento de las leyes naturales."*⁸⁴

Se puede establecer una comparación entre la vocación y alianza del pueblo de Israel y la Creación. Hay que tener en cuenta que la Alianza del Creador es fundamentalmente con el ser humano e indirectamente con el resto de la Creación que participa de la misma y única Alianza. Así, como Yahvé llama a Abraham: *"Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré"* (Gn 12, 1); de la misma manera, Yahvé-Dios llama a la Creación a la existencia: *"Haya luz, y hubo luz"* (Gn 1,3). Asimismo como Dios elige a su pueblo Israel para hacer una Alianza: *"Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; a ti te ha elegido para que seas, de entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra, el pueblo de su propiedad"* (Dt 7, 6); también, es iniciativa de Yahvé-Dios hacer una Alianza con la Creación: *"He pensado establecer mi alianza con vosotros y con vuestra futura descendencia, y con todo ser vivo que os acompaña... Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y vosotros y todo ser vivo que os acompaña: Pongo mi arco en las nubes, que servirá de señal de alianza*

⁸³ Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 87.

⁸⁴ Idem, p. 95.

entre yo y la tierra." (Gn 8, 9-10a.12-13). De esta Alianza, Él mismo ha prometido que no se olvidará.

Lévinas dice a propósito de esto que *"en la creación lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo, puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden."*⁸⁵ Esto se puede autenticar en la renovación de la promesa de Dios a su Creación de no volver a destruirla y en la nueva bendición pronunciada por el Creador. Determinando que en este nuevo principio de la Creación está -por sobre todo- la bendición y la Alianza de vida y amor del Creador con todo ser viviente. Para nosotros esta Alianza con la Tierra apunta hacia un desafío ecuménico universal tal como lo visualiza Leonardo Boff.

"Teológicamente, se abre un desafío verdaderamente ecuménico: inaugurar una nueva alianza con la Tierra de tal forma que signifique aquella alianza que Dios estableció con Noé tras la destrucción del diluvio... Los seres humanos se deben sentir hijos e hijas del arco iris, los que traducen esta alianza con la Gaia, el super organismo vivo y con todos los seres que en él existen y viven, mediante relaciones nuevas de benevolencia, compasión, solidaridad cósmica y profunda veneración por el misterio que cada cual porta y revela. Sólo entonces habrá una liberación integral del ser humano y de la Tierra. Y en lugar del grito del pobre y del grito de la Tierra, habrá la celebración común de los redimidos y de los libertos, los seres humanos en su casa de origen, en la buena, en la grande, en la generosa Madre Tierra."⁸⁶

Finalmente, el libro del Génesis cuenta que cuando las aguas del diluvio retrocedieron Noé hizo un altar para celebrar la nueva bendición de Yahvé sobre la vida (cf. Gn 9, 20- 22). Para el cristianismo, esta Nueva Alianza que reclama desafiadamente la Creación entera se consolidó en la persona del Jesús de Nazaret, el Logos del Padre, que se encarnó y puso su morada entre nosotros (cf. Jn 1, 14). Veamos esta Nueva Alianza.

2.2.2. Nueva Alianza: Creación-Cristo-Humanidad

En la búsqueda de una nueva Alianza entre el cosmos y la humanidad: ¿Tiene Cristo algo que aportar? ¿Puede Él reconciliar la relación entre la humanidad y la Creación? Respondemos que sólo en la persona de Cristo se revela el pleroma de la humanidad y de la Creación. En cuanto, *"la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser. Dios no*

⁸⁵ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 182. Citado por: Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 42.

⁸⁶ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 147.

es sólo el creador de un mundo distinto de él; Dios es, él mismo, criatura; la forma de existencia definitiva del Dios revelado en Cristo es la encarnación."⁸⁷

La fe cristiana anuncia algo que es escandaloso para las demás religiones. El Creador ha venido como criatura. Esto lo testimonia el Prólogo del Cuarto Evangelio: "*El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros*" (**Jn 1,14**). Entonces, el Dios de los cristianos deja de ser un Dios lejano y encerrado en su mónada y se revela en la fragilidad humana.

Esto a más de ser una Buena Nueva para la humanidad, también lo es para el Cosmos. En **primer lugar**, la Encarnación es una Buena Noticia para el ser humano porque Dios mismo ha querido hacerse criatura: ser hombre⁸⁸. Entonces, Jesús, Dios verdadero, devuelve la auténtica imagen del ser humano. Él es la clave existencial para la humanidad querida por Dios puesto que autentifica la genuina alteridad sin violencia entre la Creación y la humanidad. Esta es una opción radical que consiste en ir al encuentro del otro y acogerlo con amor. A propósito de esta alteridad **Antoine Delzant** declara que "*en esta relación hacia el otro cada vez más constitutiva, en que cada vez el otro se manifiesta más lo que es, otro, separado, digno de respeto...*"⁸⁹

En **segundo lugar**, la Encarnación del Logos de Dios es una Buena Noticia para el Cosmos porque "*Dios manifestó su deseo de perfeccionar y atraer hacia él no sólo a los humanos, sino a la totalidad de su creación.*"⁹⁰ Esto significa que, el Creador se compromete más con su Creación. Con **Ian Bradley** diríamos que: "*Lejos de dar la espalda a lo físico y material y de verlo como algo corrompido y profano, el propio Dios se reviste de un cuerpo humano y envía a su hijo a pisar esta tierra.*"⁹¹

Jesús sella una Alianza sana y justa entre Dios, el Cosmos y la humanidad. Él nos recuerda: "*Ahí donde dos o más estén reunidos en mi nombre ahí estoy yo*" (**Mt 18, 20**).

⁸⁷ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación, op.cit.*, p. 31.

⁸⁸ "*En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*" (GS 22). Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, 10-06-2011.

⁸⁹ Le Du, Jean, Antoine Delzante, Henri Bourgeois, *Salvación y Lenguaje. Precisiones sobre el Lenguaje de la Salvación*, Madrid, Marova, 1975, p. 118

⁹⁰ Bradley, Ian, *op.cit.*, p. 126.

⁹¹ Idem, p. 58.

Para su Santidad Benedicto XVI, *"Jesús mismo es la presencia del Dios vivo. En Él, Dios y el hombre, Dios y el mundo, están en contacto."*⁹² El Logos ha abolido la etapa de irrespeto, violencia y dominación para fomentar el tiempo de comunión y alianza.

Precisamente, la Nueva y Eterna Alianza del Logos de Dios es su cuerpo y su sangre. Y esto guarda una profunda sacralidad porque el cuerpo es sagrado, pero en las dimensiones de Alianza los elementos físicos adquieren una trascendencia absoluta. Por ello, el pan sin dejar la forma de pan y el vino sin dejar la forma de vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta sacralidad de la materia en clave de Alianza hace decir a William Temple que el cristianismo *"al basarse en la Encarnación, contempla la materia como destinada a ser el vehículo e instrumento del espíritu."*⁹³

Desde el principio quedó claro que Dios tiene una relación personal con la Creación. Hay un diálogo. La Creación está transversalizada por la Palabra⁹⁴. La Palabra precede a la Creación. La Palabra la inaugura. La Palabra silencia el grito de la caída y su castigo. Y la Palabra encarnada lleva la alabanza de la redención a toda la Creación. Puesto que esta última es capaz de responder a la Palabra creadora: *"Haya luz, y hubo luz"* (Gn 1,3).

Resumiendo, la Creación no es un sujeto pasivo ante la bondadosa y amorosa cercanía y presencia de su Creador, sino que a su manera eleva su plegaria cósmica. En este sentido, Ella misma canta su sinfonía de alabanza a su Creador: *"Mar, ¿qué te pasa que huyes, y tú, Jordán, que retrocedes, montes, que brincáis como carneros, colinas igual que corderos? (Sal 114, 6), "Los montes y las colinas romperán ante vosotros en gritos de júbilo, y todos los árboles del campo batirán palmas" (Is 55, 12).*

Desde el principio Dios vio la bondad de la Creación. Él es el primero en asombrarse de su obra viendo que *"todo estaba muy bien"* (Gn 1, 31). El Creador se pasea en su Creación como en un jardín (cf. Gn 3, 8). Es más, Él mismo -en su proyecto de salvación- quiere entrar en su obra, encarnarse y poner su morada entre nosotros (cf. Jn 1, 14). Precisamente,

⁹² Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011, p. 54.

⁹³ W. Temple, *Readings in St John's Gospel*. Citado por: Bradley, Ian, *op.cit.*, p. 59.

⁹⁴ En el mismo sentido, **San Irineo** profundiza la reflexión sobre la redención de la Palabra en la Creación: *"por la Palabra de Dios, todo queda bajo la economía de la redención. El Hijo de Dios fue crucificado por todos y por todo, trazando el signo de la cruz sobre todas las cosas."* Citado por: Bradley, Ian, *op.cit.*, p. 122.

el Logos de Dios se encarna para redimirla del pecado del ser humano y llevarla a su plenitud (cf. 1 Co 15, 28).

3. RECONCILIACIÓN

2.3.1. La Encarnación: Continuidad entre Creación y Salvación

Desde la primera página del libro del Génesis, es la Palabra (**Logos**⁹⁵) que atraviesa toda la Creación. Es como si todo estuviera traspasado por un "Sentido". Para el cristianismo, este Sentido es el Logos de Dios por quien y para quien todo fue creado. La persona del Logos-Salvador es Aquel que recapitula todas las cosas porque la salvación del Logos penetra toda la Creación desde el principio hasta el final. Además, es el Logos el que posibilita toda esta "dinamis" de la Salvación. De hecho, el nombre del Logos encarnado es "Jesús" que quiere decir "Dios salva". De esta manera, Ruiz de la Peña sostiene que *"Dios crea como salva. O, mejor: Dios crea para salvar."*⁹⁶

Torres Queiruga afirma que la Creación es *"ya desde siempre, ab initio, salvación; y la salvación llega de tal modo a las raíces del ser que se convierte en nueva "creación", hasta alcanzar al final aquella maravillosa identidad por la que "Dios será todo en todos" (1 Co 15,28)."*⁹⁷ El Logos Divino ha redimido toda la Creación con su Encarnación porque el ser de Dios es salvar. De ahí que, San Gregorio Nacianceno ratifique que lo *"no es asumido por Cristo no se salva; sólo se salva aquello que se une a Dios."*⁹⁸ Y si el Logos se ha encarnado verdaderamente; entonces, la salvación puede ser una realidad. Dios puede ser Todo en todos (cf. 1Co 15,28) teniendo como centro y cúspide de su plan de salvación a la Encarnación.

⁹⁵ "Si asumimos el término **logos** de Jn 1,1-4 tomando como base la descripción de la Sabiduría divina de Prov 8 y Eclo 24, y luego aplicamos esa interpretación al material ya discutido, nos situaremos en una posición favorable para entender con claridad el sentido de Génesis, los Salmos y los Profetas. Como cristianos podemos afirmar que Cristo, la Sabiduría de Dios, penetra toda la creación. Cuando los cielos proclaman la gloria del Creador y las montañas atestiguan su eternidad y su poder, ¿qué es esa "exaltación del Espíritu" sino la respuesta de Cristo/Sabiduría a Dios el Creador? Los humanos -mujeres y hombres- también podemos unirnos a esta autocelebración de lo divino. La humanidad es el "primer violín" en esa maravillosa "sinfonía del universo"." Daniel G. Deffenbaugh y David L. Dungan en: Farmer, William R. (Dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Navarra, Verbo Divino, 1999, p. 292.

⁹⁶ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, op.cit., p. 13.

⁹⁷ Torres Queiruga, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, op. cit., p. 82.

⁹⁸ San Gregorio Nacianceno, *Epístola ad Cledonium*. Citado por: Maloney, George, *El Cristo Cósmico. De San Pablo a Teilhard*, Santander, Sal Terrae, 1969, p. 136.

Gn 1,1 defiende un "Principio Absoluto" como origen de la Creación: Yahvé-Dios. Todo fue creado por Dios. Él está antes de la creación del mundo y es el fundamento interno de todo lo que existe. Inclusive, el primer versículo es como una conclusión de toda la obra de la Creación porque la totalidad de la Creación tiene su único origen en la Palabra de Yahvé-Dios. Frente a esto, **Jn 1,1-3** (primera estrofa del Prólogo del Cuarto Evangelio) integra la revelación inicial afirmando que el Logos es pre-existente a la Creación y que Éste guarda una relación íntima con Dios y con el Cosmos. Entonces, no hay contradicción, sino complementariedad.

La Creación es ya la primera Palabra de la Salvación. La Creación está orientada a la Encarnación del Logos de Dios que traerá la plenificación del acontecimiento de la Salvación. Dicho de otra manera, "*Dios creó el mundo para encarnarse, se encarnó para salvarnos y nos salva comunicándonos generosamente la plenitud de su gracia y su fidelidad (Jn 1, 14-16).*"⁹⁹ De hecho, **Jn 1,1-3** presenta al **Logos** como Aquel que es consustancial a Dios-Padre (v.1), como el Creador (v.2) y como la Luz (v.3). En cuanto a este último elemento, **Gn 1,3** dice que la luz es la primera creatura llamada a la existencia, y ahora la luz tiene un cuerpo y un rostro propio que es Jesús de Nazareth. Él es la Luz de la vida (Jn 1,4), la luz encarnada (Jn 1,14a) y la luz del mundo (Jn 8,12b). Entonces, hay una secuencia salvífica entre el principio del Génesis y el Prólogo Joánico porque el Logos es el origen, el centro y la plenitud de la Creación.

"En el orden temporal, la Palabra fue la mediadora de la creación. Aquí el evangelio de Juan remite a Gn 1,1-2,5, donde Dios simplemente habló y la creación en su multiforme variedad vino a la existencia (cf. Sal 147,15; 104). La Palabra de Dios es una fuerza creativa que realiza aquello para lo que ha sido enviada (Is 55,9-13); igualmente, la palabra de Jesús permanece para siempre (Mt 24,35). Para apreciar este poder creador de la Palabra se puede reflexionar sobre el poder que posee incluso la palabra humana. Los seres humanos hechos a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27) son esencialmente personas de palabra."¹⁰⁰

A propósito de lo mencionado, la Creación por la Palabra asume un carácter personal y un carácter trascendental. *Primero*, la Creación tiene un **carácter personal** porque el Logos pre-existente es el "Sentido" de la Creación. El Logos Total es quien atraviesa la Creación. Es una Persona la que está al principio, que llama a la existencia, y que la orienta hacia su plenificación. Y, *segundo*, la Creación guarda un **carácter trascendental** porque tiene por

⁹⁹ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación, op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁰ Teresa Okure en: Farmer, William R. (Dir.), *op. cit.*, p. 1328.

sujeto al Verbo de Dios en el cual todas las creaturas tienen un grado de participación en su trascendencia. Esta participación es gracias a que el Logos ha asumido primero nuestra naturaleza totalmente, y así nosotros podemos participar de su naturaleza divina. En otras palabras, es porque el Logos del Padre se ha encarnado en esta Creación que esta última participa de la trascendencia divina.

Entonces, se puede establecer una "creación continuada"¹⁰¹ orientada hacia la salvación porque la actividad creadora de Dios no se limita a un despliegue de poder y majestad de seis días, sino que toda la historia de salvación es atravesada por su Palabra, por su Sentido salvífico y por su Sabiduría. Esto lo constata el profeta Isaías: "*Dios eterno, Yahvé, creador de la tierra hasta sus bordes, no se cansa ni se fatiga; imposible escrutar su inteligencia.*" (Is 40, 28b). Y, Jesús mismo ratifica este perenne cuidado de Dios por la Creación: "*Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo.*" (Jn 5, 17).

Es más, la creación continuada reafirma la unidad interna y la ordenación de toda la Creación hacia el Logos con lo cual se supera cualquier interpretación prejuiciada de aquel "*someted la tierra*" (Gn 1, 28). En cuanto, la Creación no depende sólo de la voluntad del ser humano, sino que está atravesada por la bendición del Logos Creador. El Logos tiene la primera y la última palabra sobre la Creación.

2.3.2. Del Logos Encarnado al Logos Cósmico

La ***Encarnación del Logos de Dios*** es una Buena Noticia para la humanidad¹⁰² y para la Creación entera. El Prólogo del Cuarto Evangelio "*quiere dejar bien sentado el papel de la Palabra no sólo en la salvación humana, sino en el cosmos entero.*"¹⁰³ Entonces, hay una interacción entre el Cosmos con el Logos en el ***alumbramiento de la Virgen***. El cuerpo¹⁰⁴

¹⁰¹ "*De ahí que los mismos escolásticos hablasen de **creatio continua**: no algo puntual, que sucedió allá en el pasado, sino un proceso vivo que está sucediendo en cada momento.*" Torres Queiruga, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, op. cit., p. 42.

¹⁰² "*Así la encarnación expresa la convivencia, sin confusión, sin mezcla y sin separación, de toda la humanidad de Jesús con su total divinidad.*" Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 223.

¹⁰³ Maloney, George, op.cit., p. 73.

¹⁰⁴ "*El cuerpo de Jesús posee, por consiguiente, el mismo origen ancestral y hasta puede que esté formado de materiales del polvo cósmico que pueden ser más antiguos que nuestro sistema solar y planetario. El hierro que corría por sus venas, el fósforo y el calcio que fortalecían sus huesos, el sodio y el potasio que permitían*

del Logos encarnado en la Virgen Madre es acogido en un pesebre (cf. Lc 2, 1-7). Los animales son los primeros testigos del Nacimiento del Mesías según está escrito: "*Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo*" (**Is 1,3a**). También, en la primera página del Evangelio según San Marcos aparece Jesús "*entre los animales del campo*" (Mc 1,13). Esta imagen visualiza una amistad cósmica en resonancia con el profeta Daniel cuando es arrojado al foso de los leones (cf. Dn 6,11-25).

En la *vida de Jesús* tiene mucha importancia su relación con la Creación. Jesús hace *uso curativo* de los elementos físicos de la naturaleza cuando devuelve la vista al ciego de nacimiento haciendo barro con su saliva y luego le envía a lavarse en la piscina de Siloé (cf. Jn 9,1-7). También, Jesús utiliza en su *mensaje del anuncio del Reino de los Cielos* una gran cantidad de imágenes de la Creación al compararlo con: la cizaña, el grano de mostaza, la levadura, la perla, entre otras (cf. Mt 13,24-31). Para Jesús la belleza y la bondad de la Creación revelan la identidad de su Creador¹⁰⁵. P. Evdokimov concluye que no hay nada en el cosmos "*que fuera ajeno a Su humanidad y no recibiera la impronta del Espíritu Santo.*"¹⁰⁶

En el relato de la *tempestad calmada* se reconoce explícitamente el Señorío cósmico de Cristo sobre la Creación. Jesús "*habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: ¡Calla y enmudece!*" *El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza.*" (**Mc 4, 39**). Los discípulos asombrados se decían: "*¿quién es este que hasta el viento y el mar lo obedecen?*" (**Mc 4, 41**). Este pasaje revela la identidad cósmica de Cristo como "*el único que puede vencer las fuerzas del caos que amenazan constantemente con trastornar el mundo natural, y en particular como el único que puede someter al más amenazador y temido de todos los elementos naturales: el mar.*"¹⁰⁷

El Evangelio de San Juan atisba la *pedagogía cósmica* de Cristo para revelar la universalidad cósmica de la salvación. En el comienzo Juan Bautista ve al Logos como el

la transmisión de señales a través de sus nervios, el 65% de oxígeno que componía su cuerpo y el 18% de carbono, todo eso hace de su encarnación sea realmente cósmica." Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op.cit., p. 227.

¹⁰⁵ Más tarde, San Pablo condensará esta alteridad revelativa: "*Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad de forma que son inexcusables*" (**Rm 1,19-20**).

¹⁰⁶ P. Evdokimov, "*Nature: Scottish Journal of Theology*". Citado por: Bradley, Ian, op. cit., p. 112.

¹⁰⁷ Bradley, Ian, op. cit., p. 112.

"Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29; Ap 5, 13). Al punto que Jesús es el "Cordero Pascual" que por su muerte ha quitado el pecado (cf. Jn 18,28; 19,36). Además, Cristo mismo se representa bajo los elementos de: la luz (cf. Jn 8,12), el agua (cf. Jn 7, 37-38), el pan (cf. Jn 6, 35) y la vid (cf. Jn 15,1).

Radicalmente, el Logos aparece en su esplendor Cósmico en su **Misterio Pascual**. En primer lugar, recorramos el **Jueves Santo**. En el momento del Lavatorio (cf. Jn 13, 1-20) Jesús aparece como el "Nuevo Adán" que inaugura una Nueva Creación. San Juan, el Evangelista, dice que Jesús se "*quitó sus vestidos*" (Jn 13,4) para devolver la dignidad originante de la humanidad caída cuando Adán después de su desobediencia cosió "*unas hojas de higuera*" (Gn 3,7). Así, Jesús esclarece la bondad humana ante la mirada de Dios; y consecuentemente, Él devuelve el paraíso a la humanidad en una nueva Alianza.

Precisamente, esta Nueva Alianza es una nueva relación entre la humanidad y la Creación en la Eucaristía. De suyo, su Santidad Benedicto XVI descubre en la Eucaristía el plan salvífico de Cristo, Nuevo Adán, "*en la relación entre la Eucaristía y el universo descubrimos la unidad del plan de Dios y se nos invita a descubrir la relación profunda entre la creación y la <nueva creación>, inaugurada por la resurrección de Cristo, nuevo Adán.*"¹⁰⁸ Efectivamente, hay una Encarnación Cósmica. Si antes el Logos de Dios se hizo carne, ahora el Logos se hace Pan de Vida Eterna.

Es más, en la Cena Pascual el Logos es el Sacerdote de la Nueva Liturgia Cósmica. El Logos-Sacerdote (a imagen de Melquisedec, sumo y eterno sacerdote) ofrece pan y vino (Gn 14,18; Sal 110,4; Lc 22, 19-20). El Señor "*nos ha dado el pan y el vino como vehículos de la Nueva Alianza.*"¹⁰⁹ Jesús es Sacerdote y al mismo tiempo es el pan y el vino que al otro día serán molidos y exprimidos en el ara de la cruz. De donde se sigue que, "*la imagen de la vid tiene un trasfondo eucarístico, hace alusión al fruto que Jesús trae: su amor que se entrega en la cruz, que es el vino nuevo y selecto reservado para el*

¹⁰⁸ Benedicto XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Sacramentum Caritatis (SC)*, Vaticano, Editrice, 2007, Nº 92.

¹⁰⁹ Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, p. 300.

banquete nupcial de Dios con los hombres."¹¹⁰ Simultáneamente, *"Dios se mundaniza y el mundo se deifica."*¹¹¹ La Eucaristía encierra este proceso de transformación cósmica.

"La conversión sustancial del pan y del vino en su cuerpo y en su sangre introduce en la creación el principio de un cambio radical, como una forma de <fisión nuclear>, por usar una imagen bien conocida por nosotros, que se produce en lo más íntimo del ser; un cambio destinado a suscitar un proceso de transformación de la realidad, cuyo término último será la transformación del mundo entero, el momento en que Dios será todo para todos (cf. 1 Co 15,28)" (SC 11).

En segundo lugar, recorramos el **Viernes Santo**. La sangre de Jesús redime también a la Creación porque su cuerpo ha sido enterrado en el seno de la tierra. Él es el grano de trigo caído en la tierra que ha muerto y ha dado mucho fruto (cf. Jn 12, 24). De hecho, hay una semejanza entre el árbol que está en el centro del jardín del Edén (cf. Gn 2,9) y el árbol de la cruz que se eleva en el Gólgota. Si Adán se condenó en un paraíso por comer del fruto prohibido, Cristo crucificado en el árbol de la Cruz nos devolvió el paraíso perdido porque en el madero de la Cruz reconcilió a Dios con la humanidad y el Cosmos.

El Calvario es el *"escenario de la gracia y espacio de redención"*¹¹² y es el nuevo centro de la Creación¹¹³ porque la Cruz *"no es el final, sino un nuevo comienzo."*¹¹⁴ Según Pseudo-Crisóstomo, la Cruz es el árbol cósmico de la vida¹¹⁵ porque *"se eleva desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal, alzada en el centro de los cielos y de la tierra, es pilar sólido del universo, vínculo de todas las cosas, apoyo de toda la tierra habitada."*¹¹⁶ Cristo abre las puertas del paraíso en la Cruz: *"Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso"* (Lc 23,43). Es posible un nuevo lugar de encuentro: un jardín. En cuanto, el paraíso *"intuido por el mito, era real; pero estaba al final, no al principio. En frase conocida y feliz: la protología es la escatología."*¹¹⁷

¹¹⁰ Idem, p. 309.

¹¹¹ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, Salamanca, Verdad y Vida, 2000, p. 396.

¹¹² Idem, p. 375.

¹¹³ *"...la glorificación de Dios en la palabra, pero en una palabra que se ha hecho carne en Jesús y que ahora, a partir de este cuerpo de Jesús que ha atravesado la muerte, abarca al hombre por entero, a toda la humanidad, y se convierte en el comienzo de una nueva creación."* Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, op. cit., p. 168.

¹¹⁴ Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, op. cit., p. 305.

¹¹⁵ Esta visión celebra la liturgia bizantina cantando al: *"árbol de la vida plantado en el Calvario, el árbol en el que el Rey de los tiempos realizó nuestra salvación... brotando de las profundidades de la tierra y creciendo en su centro, santificó el universo hasta sus últimos confines."* Bradley, Ian, op.cit., p. 118.

¹¹⁶ Bradley, Ian, op. cit., p. 118

¹¹⁷ Torres Queiruga, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, op. cit., p. 67.

"(*El Paraíso terrenal*) ...no significaría la nostalgia de una edad de oro perdida sino la promesa de un futuro que aún está por llegar. La primera página de las Escrituras es en realidad la última. Se nos presenta como un especie de maqueta del futuro, para llenarnos de esperanza acerca de nuestro destino y del destino del universo que un día llegará a realizarse."¹¹⁸

En tercer lugar, recorramos el **Domingo de Resurrección**. La resurrección sella la unidad del Plan salvífico del Logos divino. Eucaristía y Resurrección se entrelazan entre sí porque el cuerpo entregado en la Última Cena y la sangre derramada en la Cruz son como un don del Resucitado. La Resurrección reivindica y valida este Plan sobre la humanidad y el Cosmos. De hecho, actualmente, la Eucaristía¹¹⁹ se celebra el primer día de la semana como la primera y más importante acción litúrgica de la "Nueva Creación". Por eso, "*la Eucaristía se celebra como un encuentro con el Resucitado.*"¹²⁰

"El día en que Cristo resucitó de entre los muertos, el domingo, es también el primer día de la semana, el día en que según la tradición veterotestamentaria representaba el principio de la creación. Ahora, el día de la creación se ha convertido en el día de la <nueva creación>, el día de nuestra liberación en que conmemoramos a Cristo muerto y resucitado." (SC 37)

Iniciemos una "Teología del Edén" a partir del misterio pascual. Fue un pesebre donde la Virgen Madre dio a luz al Salvador. Fue un jardín donde se jugó el drama salvífico de la humanidad y la Creación. Fue un huerto donde Jesús pasó las últimas horas como hombre libre antes de ser sentenciado. Fue un monte, Gólgota, donde el Logos del Padre entregó su espíritu colgado de un madero. Fue la tarde del Viernes Santo que su cuerpo fue sepultado cerca de un huerto como el grano de trigo enterrado en la tierra. Y será en ese mismo huerto-jardín que a los tres días el grano muerto, Cristo, resucitará a la vida y tendrá su primera aparición a María Magdalena. Entonces, la pasión, la crucifixión, la muerte, la sepultura y la resurrección de Cristo redime las relaciones de Dios con la humanidad y con la Creación entera. J. Moltmann considera que esta Reconciliación "*une lo que está separado y crea la paz.*"¹²¹

¹¹⁸ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 108

¹¹⁹ "El primer encuentro con el Resucitado se produjo en la mañana del primer día de la semana -el tercer día después de la muerte de Jesús-, por tanto, la mañana de domingo. Por eso, la mañana del primer día se convirtió espontáneamente en el momento de la liturgia cristiana, en el domingo, el <día del Señor>." Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, op. cit., p. 169.

¹²⁰ Idem, p. 170.

¹²¹ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op.cit., p. 377.

"En el lugar donde Cristo fue crucificado había un huerto, y en éste una tumba vacía. De esta tumba salió el Hombre Nuevo, liberando de su esclavitud la totalidad de las cosas y de los hombres. De este modo quedó restaurada la verdadera Naturaleza, y el hombre, una vez más, fue hecho en Cristo heredero de una tierra nueva. No es de extrañar que, la mañana de la Resurrección, María Magdalena lo confundiera con el hortelano, pues en realidad él era... el nuevo Adán y el Hombre Nuevo, la cooperación restaurada"¹²²

Entonces, existe un principio continuado: Salvación-Creación. Al principio Dios coloca a Adán en un jardín y en la mañana de la redención Cristo, Nuevo Adán, con un cuerpo glorioso se aparece resucitado a María Magdalena también en un jardín. Para George F. Macleod este "Hombre nuevo" es el restaurador de la humanidad y la Creación. Cristo es *"aquel que con su vida santificó toda la materia y a través de su muerte y resurrección arrastra consigo hacia Dios a toda la creación."*¹²³

De suyo, la Creación redimida por Cristo está llamada a su plenificación definitiva. Ésta creada *"por amor, en el amor y para el amor"*¹²⁴, desde su principio está orientada hacia la Salvación. La Salvación de Cristo cruza la frontera de la humanidad y abarca la totalidad de la Creación. Es universal y total pues *"supuso la transformación, no sólo de la naturaleza humana, sino del universo entero y de la vida cósmica toda."*¹²⁵ De ahí que, la Creación *"se reconcilia, redime y recrea como totalidad (ta pánta)."*¹²⁶

En síntesis, la redención de Cristo ha marcado un nuevo modo de alteridad entre la humanidad con Dios y de esta primera con la Creación. La redención de la humanidad es una esperanza para la Creación porque no puede haber un hombre nuevo sin unos cielos nuevos y una tierra nueva. De suyo, la redención humana exige la redención cósmica. *"En suma; -dice J. Moltmann- la venida de Cristo glorioso acontece a modo de una transformación de toda la naturaleza en su ser eterno como creación de Dios."*¹²⁷ Esta transformación escatológica la veremos a continuación.

4. ESCATOLOGÍA

¹²² G. F. Macleod, *Only One Way Left*. Citado por: Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 96

¹²³ Bradley, Ian, *op.cit.*, p. 109.

¹²⁴ Torres Queiruga, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁵ N. Berdiaev, *Freedom and the Spirit*. Citado por: Bradley, Ian, *op. cit.*, p. 127.

¹²⁶ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, *op. cit.*, p. 409.

¹²⁷ Idem, p. 378.

2.4.1. Cristificación de la Creación

Desde el principio, el Cristianismo ha defendido que Cristo es el Sentido Primero de la Creación pues *"Él existe con anterioridad a todo... Él es el Principio"* (Col 1,17a; 18b) y que Él es la plenitud de la misma *"pues Dios tuvo a bien hacer residir en Él toda la plenitud"* (Col 1,18c). En otras palabras, la Creación existe por y para Cristo porque *"todo fue creado por él y para él"* (Col 1,16c). Cristo es el Creador y el Salvador de *"todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles e invisibles"* (Col 1,16b).

"Que la creación es para la salvación se formula claramente en diversos textos creacionistas paulinos, en los que estipula que la totalidad de lo real (tá pántha) ha sido hecha por y para Cristo: él está al final de la historia como salvador, porque está en su comienzo como creador; la causa eficiente y la causa final coinciden (1 Co 8,5-6; Col 1, 15-20; Ef 1, 3-14), de modo que el mundo exhibe una neta impronta cristocéntrica."¹²⁸

Entonces, todo el Cosmos tiene una rúbrica cristocéntrica. El cristianismo siempre buscó en Cristo al *"Cristo semper mayor."*¹²⁹ La primera comunidad cristiana creía en la redención cósmica de Cristo. Él es el *"Primogénito de entre los muertos"* (Co 1, 18b) y el *"Primogénito de toda la Creación"* (Col 1, 15b). Para Henri de Lubac, la Creación adquiere una *"personalización cósmica"*¹³⁰ porque la resurrección de Cristo marca el hito de una Nueva Creación porque Creación y Resurrección están unidas *"ya que la glorificación del universo mediante la resurrección de los muertos es el perfeccionamiento de la creación, y ésta se orienta a la resurrección de los muertos."*¹³¹

Además, el Logos de Dios es *"el motor de la evolución, su comienzo y su término."*¹³² Es decir, Él es la cabeza del Cosmos. Él es *"el meeting point de todos los seres."*¹³³ Cristo es

¹²⁸ Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Creación, Gracia y Salvación*, op. cit., p. 17.

¹²⁹ *"Cristo es el primogénito de toda la creación. Jesús es el mesías de Israel; Jesús es el hijo del hombre para las naciones; Jesús es la cabeza del cosmos reconciliado. El cuerpo de Cristo es el cuerpo crucificado y resucitado de Jesús; el cuerpo de Cristo es la Iglesia; el cuerpo de Cristo es todo el cosmos. Cristo existió como Jesús de Nazaret, Cristo "existe como comunidad", Cristo existe como cosmos: Christus semper mayor."* Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op. cit., pp. 372-373.

¹³⁰ *"La unidad de espíritu en Dios y con Dios, fruto de la "armonización", debe producir todo lo contrario de una despersonalización... el amor es el único capaz de "llevar hasta su final la Personalización Cósmica". "La acción diferenciante y comunicante del amor" mediante la cual Dios tiene que ser finalmente "todo en todos" es todo lo contrario de un proceso de absorción por el que Dios-si fuera posible seguirle llamando así- se convertiría en "Todo". El Dios-Amor no es una divinidad reabsorbente."* De Lubac, Henri, *El Pensamiento Religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1967, p. 266.

¹³¹ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op. cit., p. 379.

¹³² Leon-Dufour, Michel, *Teilhard de Chardin y el problema del provenir del hombre*, Madrid, Taurus, 1969, p. 53.

la causa creadora de toda la Creación y "es la razón de ser del universo, su Omega hacia el que toda la realidad se dirige y por la que alcanza su plenitud."¹³⁴ Entonces, la Creación converge hacia Cristo, Punto Omega.

Efectivamente, el Cristo Cósmico es Alfa y Omega de la Creación (cf. Ap 1,8a). Él es "el Señor que llena todos los tiempos de la creación con la extensión mesiánica de la redención."¹³⁵ Cristo es el punto central¹³⁶ del gran cono de la Creación pues "todo tiene en él su consistencia" (Col 1,17b) y es hacia Él que converge todo porque "en él fueron creadas todas las cosas" (Col 1, 16a). A partir de este himno paulino se puede ratificar a Jesucristo como "el primero y el último soberano del cosmos."¹³⁷

Cristo subsiste antes de la Creación porque "Él es el medio divino en el cual todo lo que existe subsiste y persiste (cf. Col 1,17)."¹³⁸ El Logos es preexistente a la Creación y es el origen de la misma porque todo fue creado por medio de Él. La cristificación del Cosmos es patente desde la pre-existencia del Logos porque "el punto Omega debe ser un centro especial y distinto, preexistente por sí mismo y supremamente personal."¹³⁹

De hecho, la Encarnación del Logos Divino "apunta a la "cristificación" de todo el cosmos."¹⁴⁰ Cristo inició el proceso de divinización de la humanidad. La Encarnación del Logos ratifica la bondad de la Creación y la orienta definitivamente hacia su plenificación.

"Al concebir la realidad del mundo como evolución, "vio venir" esta **encarnación** procesual de Dios: No es el Dios del Cielo el que salva la tierra caída sino que es **le Dio en avant**, el "Dios hacia delante", el que da al cosmos el impulso hacia la perfección porque quiere atraerlo todo hacia sí y hacia la plenitud. La encarnación de Dios en Cristo ha de entenderse como el comienzo de una nueva fase de la humanidad y, por tanto, de una nueva fase de la evolución de la vida. Con Cristo comienza la divinización de la humanidad; y con ella, la deificación del cosmos, ya que en este Cristo cósmico la humanización del universo converge en la humanización de Dios. Pensando el proceso de humanización de la tierra y

¹³³ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 226.

¹³⁴ Maloney, George A., op. cit., pp. 89-90.

¹³⁵ Jürgen, Moltmann, *El Camino de Jesucristo*, op. cit., p. 408.

¹³⁶ En el mismo sentido, P. Teilhard de Chardin considera: "En el Medio divino se tocan todos los elementos del universo por lo que tienen de más interior y definitivo." Teilhard de Chardin, Pierre, *El Medio Divino*, Madrid, Trotta, 2008, p. 79.

¹³⁷ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op.cit., p. 377.

¹³⁸ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 222.

¹³⁹ Leon-Dufour, Michel, op. cit., p. 52.

¹⁴⁰ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op. cit., p. 395.

de humanización de la humanidad hasta el final, reconoce en la cima de la antropogénesis es último objetivo y el punto crucial de la conciencia, el "punto omega".¹⁴¹

Karl Rahner respalda que la deificación del mundo se plenifica con la Encarnación del Logos de Dios como *"el comienzo necesario y permanente de la deificación del mundo."*¹⁴² Esta deificación del mundo no es panteísta porque la creatura *"lejos de quedar anulada, alcanza su máxima plenitud."*¹⁴³ Esta novedad de la fe cristiana no cae en un panteísmo porque no es el esfuerzo de las cosas por divinizarse, sino que es *"el Dios encarnado el que nos purifica verdaderamente y atrae la creación hacia la unidad con Dios."*¹⁴⁴ Inclusive, Teilhard de Chardin sostiene que Dios *"lleva hasta el extremo la diferenciación de las criaturas que concentra en él."*¹⁴⁵ Por ende, la Creación no se diluye en el ser de Dios, sino que se plenifica: *"Dios sea todo en todos"* (1 Co 15, 28).

"En otros pasajes se aplica a él la expresión de totalidad cósmica pléroma (plenitud: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10). Pléroma es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por ello lleno de vitalidad. el Resucitado llena el universo con su vida nueva. En otro lugar se le llama cabeza del cosmos y de la iglesia (cf. Ef 1,10; Col 2,10). Esta expresión "cabeza" tiene también en la tradición hebrea una connotación cósmica innegable. Particularmente es significativo el término de la Epístola a los Efesios anakephalaiosis: "unir bajo una sola cabeza todas las cosas en Cristo" (1,10). El cosmos y cada cosa según esta epístola, únicamente cobran cohesión y sentido por su ordenación a Cristo. Sin él las cosas serían un torso al que le faltaría la parte más expresiva, la cabeza."¹⁴⁶

El plan salvífico de la carta a los Efesios consiste en *"hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra"* (Ef 1,10b). Él es la plenitud del Cosmos porque *"lo llena todo en todo"* (Ef 1,23b). Sólo de esta manera, la Nueva Creación participa en la redención universal bajo la autoridad de Cristo. *"Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenar el universo"* (Ef 4,10; cf. Col 1, 19). Además, el himno de la Carta a los Filipenses (cf. Flp 2,10-11) revela la majestad del Nombre de Jesús y *"la soberanía universal de Cristo glorioso"*¹⁴⁷ porque en Él *"vivimos, nos movemos y existimos"* (Hch 17, 28).

¹⁴¹ Idem, p. 395.

¹⁴² Rahner, Karl, *Escritos de Teología V*. Citado por: Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo, op.cit.*, 2000, p. 401.

¹⁴³ Torres Queiruga, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte, op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁴ Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección, op. cit.*, p. 77.

¹⁴⁵ Teilhard de Chardin, Pierre, *El Medio Divino, op. cit.*, p. 80.

¹⁴⁶ Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres, op. cit.*, p. 231.

¹⁴⁷ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo, op. cit.*, p. 375.

Concluamos con las dimensiones cósmicas de Cristo, Creador, Mediador, Redentor y Señor en tres aspectos: "1. *todo fue creado por Dios "mediante él" y todo encuentra por él sus formas y sus atributos; 2. todo es sustentado por Dios "en él", gracias a su presencia es conservado en la existencia y en la vida frente a la amenaza del caos; 3. todo está destinado "a él", es decir, es creado para él y está a la espera de él.*"¹⁴⁸

2.4.2. "Cielos nuevos y la tierra nueva" (Ap 21, 1).

La Creación está atravesada por la Salvación del Logos¹⁴⁹ como su Sentido primero y último. Para Teilhard de Chardin esto *"se traduce en nuestro Universo mediante la red de las fuerzas organizadoras del Cristo total."*¹⁵⁰ El Logos plenifica la Creación primera. Según, J. Moltmann es *"el Dios encarnado quien nos purifica verdaderamente y atrae la creación hacia la unidad con Dios."*¹⁵¹ Precisamente, con Cristo amanece la Nueva Creación. Él *"hace nuevas todas las cosas"* (Ap 21,5). Su sangre derramada en la Cruz es el comienzo de la recapitulación de todas las cosas. La creación inicial no es abandonada. El Dios Creador no olvida nada de lo creado, sino que todo lo *re-crea*. Esta es la escatología cristiana: la resurrección de los muertos y la re-creación de los cielos nuevos y tierra nueva (cf. Ap 21,1a).

"Hay que clasificar de escatológica la nueva creación de todas las cosas que existieron, existen y existirán. Es escatológica la recreación de todas las cosas desde su pasado y su unificación en el reino de la gloria. Es escatológica la resurrección de la carne y de toda la naturaleza. Es escatológica esa eternidad de la nueva creación que afectará simultáneamente a todas las cosas temporales al final de los tiempos. Para decirlo llanamente: Dios no olvida nada de lo que creó. Nada se pierde para él. El lo recrea todo."¹⁵²

Según, **Ap 21, 2a** la *"Jerusalén celestial"* está en el centro de estos cielos nuevos y tierra nueva como el nuevo templo cósmico *"capaz de acoger la gloria de Dios manifestada, para que el creador pueda habitar en su creación y alcanzar su descanso, y todas las criaturas encuentren la dicha en su plenitud infinita."*¹⁵³

¹⁴⁸ Idem, p. 387.

¹⁴⁹ *"El salmo 147 une la Palabra creadora con la Palabra-Sabiduría estableciendo así en el Antiguo Testamento una teología de la Palabra: la Palabra gobierna en el cosmos con una fuerza universal y orientadora."* Maloney, George A, *op. cit.*, p. 72.

¹⁵⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *El Medio Divino*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵¹ Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵² Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, *op. cit.*, p. 407.

¹⁵³ Idem, p. 390.

Esta Nueva Creación guarda un paralelismo de la Alianza de Yahvé-Dios con Noé. Así como Noé cuando descendieron las aguas "*construyó un altar*" (Gn 8,20a) como punto central de la nueva alianza de Dios con la humanidad, de la misma manera, la Jerusalén celestial al descender "*engalanada como una novia ataviada para su esposo*" (Ap 21,2b) actualiza la promesa divina de poner "*su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios*" (Ap 21,3b). Ella es el nuevo altar de Dios con su pueblo sacerdotal redimido (cf. Ap 1,6; 5,10). Esta Jerusalén no es una ciudad histórica, sino escatológica que concentra el definitivo culto del pueblo sacerdotal.

En este sentido, Dios se encarna en la Creación: **primero** para hacerla su morada porque la materia guarda una fuerza espiritual, a tal punto que Teilhard de Chardin la llama "Santa Materia"¹⁵⁴; y, **segundo**, para que todas "*las cosas participen sin reserva en la gloria de su vida inagotable creadora. Esto se puede llamar "deificación del mundo" si se ve su fundamento en la encarnación cósmica de Dios.*"¹⁵⁵

Todo esto no es una idea, sino una verdad de fe que deviene en una nueva manera de relacionarse con la Creación y con el misterio de Dios mediante una espiritualidad cósmica y en una nueva manera de celebrar el culto divino con toda la Creación a través de una liturgia más universal. Esto lo veremos en el siguiente capítulo.

¹⁵⁴ "Séanos permitido, para preparar el último acceso a nuestra perspectiva definitiva sobre el Medio divino, vengar y exaltar aquella de la que el Señor quiso revestirse, al que quiso salvar y consagrar: **la Santa Materia.**" Teilhard de Chardin, Pierre, *El Medio Divino*, op. cit., p. 69

¹⁵⁵ Moltmann, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, op. cit., p. 406.

III. DESAFÍO: UNA APUESTA POR LA VIDA Y LA CREACIÓN

En este *tercer estadio* buscaremos responder a las siguientes interrogantes: ¿qué espiritualidad y qué liturgia devienen de la cristología cósmica que se ha expuesto? ¿Cómo se puede levantar al Cosmos caído? ¿Acaso hay una manera de vivir y relacionarse con el cosmos sin "cosificarlo"? ¿Se puede celebrar la vida, la reconciliación y la fe desde una dimensión cósmica? Ante estas preguntas proponemos una espiritualidad y una liturgia cósmicas.

En un *primer momento*, se propondrá una *espiritualidad de co-fraternización* que parta desde, con y por la Creación. Seguidamente, se hará referencia a San Francisco de Asís, Patrono de la Ecología, como un modelo actual para relacionarse con el cosmos no de una manera agresiva, sino como un acercamiento entre hermanos. Esta espiritualidad es capaz de acoger, respetar, proteger, amar y elevar su alabanza al Creador.

En un *segundo momento*, se pondrá a consideración el redescubrimiento de una *liturgia cósmica*. En cuanto, es la comunidad cristiana redimida por Cristo, que se concentra alrededor de la Eucaristía para alabar al Creador en una liturgia cósmica que abarca a la totalidad de la Creación. Una liturgia que sea centro de vida, es decir, que celebre lo que viva y viva lo que se celebra. De esta manera, la espiritualidad cósmica tienen su fuente y su centro en la dimensión litúrgica de la Iglesia.

3.1. Hacia una Espiritualidad Cósmica

3.1.1. Desde la Creación y con la Creación

Hablar de una espiritualidad cósmica implica un doble movimiento: "*desde*" la Creación y "*con*" la Creación. El primer movimiento es la entrega de la Creación por parte del Creador como un don al ser humano para que la reciba y acoja en *acción de gracias*. Este movimiento es descendente porque viene desde el Creador hacia la criatura. Y el segundo movimiento radica en la capacidad del ser humano de presentar al Creador el don recibido

mediante la *alabanza*. Este movimiento es ascendente porque va desde la creatura al Creador.

Desde la creación, el ser humano está llamado a realizar su misión de *acción de gracias* por el don de la Creación. Esta experiencia de agradecimiento lleva al ser humano a enlazar una relación de amor y admiración con la Creación. Cada persona se da cuenta que no está aquí solamente para dominarla y explotarla, sino para conocerla y amarla. El creyente ofrece a su Creador los bienes que recibe de la Creación en la acción de gracias. Esto quiere decir, que el creyente reconoce y autentifica al Cosmos como un don de Dios que no es de su propiedad o dominio, sino que es "*sacramento de la presencia oculta de Dios y de considerarlo como una comunicación de la comunión con Dios.*"¹⁵⁶

"El conocimiento del mundo como creación es, en su forma primigenia, el agradecimiento por el regalo de la creación y de la comunión en ella, es la alabanza del Creador. Los <salmos de creación> del antiguo testamento (Sal 8; 19; 104; y otros) son cantos de acción de gracias y alabanzas al Creador."¹⁵⁷

Además, el ser humano no recibe el regalo de la Creación como un ser estático, sino que se abre a la experiencia de la acción de gracias porque el que "*agradece presenta el regalo recibido y aceptado del donante.*"¹⁵⁸ Inclusive, el creyente "*da gracias a Dios no sólo por sí mismo, sino también en nombre del cielo y de la tierra, y de todas las creaturas. El sol y la luna glorifican a Dios a través del hombre.*"¹⁵⁹ Es decir, la acción de gracias mueve el corazón humano a unirse a toda la Creación.

Esta es la experiencia que cantan los autores sagrados del libro de los Salmos cuando atestiguan que: "*Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos, el día al día comunica su mensaje, la noche a la noche le pasa la noticia*" (Sal 19, 2-3). Inclusive, los elementos físicos son capaces de estremecerse al límite que: "*Levantán los ríos, Yahvé, levantan los ríos su voz, los ríos levantan su bramido*" (Sal 93, 3). "*Aclama a Dios, tierra entera, cantad a su nombre glorioso, dadle honor con alabanzas, decid a Dios: ¡Qué admirables tus obras!*" (Sal 66, 1-3).

¹⁵⁶ Moltmann, Jürgen, *Dios en la Creación*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 85.

¹⁵⁷ Idem, p. 84.

¹⁵⁸ Idem, p. 85.

¹⁵⁹ Idem, p. 85.

Con la Creación, el ser humano está llamado a sumergirse en la experiencia de la alabanza universal. Es decir, a unirse en la sinfonía universal que eleva la Creación total a su Creador. Inclusive en ocasiones, el creyente recoge en su voz la alabanza tácita de las demás criaturas porque estas últimas pueden mantener un diálogo con su Creador ya que responden a su Palabra mediante la alabanza: *"Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos."* (Sal 19, 2).

De esta manera, el creyente reconoce la majestad creadora de Dios. La alabanza es capaz de poner en tensión a la totalidad del ser humano porque él es el responsable de presentar el ofertorio de la Creación. Entonces, concuerda su fe en Dios, Padre Creador del Cielo y de la Tierra, con la alabanza de su canto total *en, desde y con* la Creación. Un testimonio de esta unidad de fe-vida del creyente es el cántico de los tres jóvenes del libro del profeta Daniel 3, 57-90. Cántico que invita a toda la Creación a alabar a Dios, Creador y Señor del Universo. Este himno envuelve a todo el Cosmos: cielos, sol, luna, estrellas celestes, lluvia, rocío, vientos, fuego, calor, frío, bochorno, rocíos, nevadas, hielo, escarchas, nieves, noches, días, luz, oscuridad, relámpagos, nubes, tierra, monte, cumbres, plantas de la tierra, manantiales, mares, ríos, cetáceos, seres acuáticos, aves del cielo, bestias, ganados, seres humanos, entre otros.

Hay que reconocer que el creyente llega a este momento de alabanza sólo cuando ha conocido, valorado y amado a la Creación. En la medida que lo único que se pretende es *"entrar en comunión con el objeto de su conocimiento. El verdadero conocimiento es comunicativo."*¹⁶⁰ Dicho conocimiento no pretende la depredación, sino la alabanza que brota de la *"alegría de existir"*¹⁶¹ en una comunión total con toda la vida. En consecuencia, el mundo se ofrece a Dios en acción de gracias y alabanza propias de la *"libertad de existir."*¹⁶²

Por último, la Creación misma está invitada a la alabanza. Inclusive, el salmista es testigo de la alabanza que eleva la Creación al Creador: *"¡Alabadlo, sol y luna, alabadlo, estrellas lucientes, alabadlo, cielos de los cielos, aguas que estáis en los cielos! ¡Alabad a Yahvé desde la tierra, monstruos del mar y abismos todos, fuego y granizo, nieve y bruma, viento*

¹⁶⁰ Idem, p. 84.

¹⁶¹ Idem, p. 84.

¹⁶² Idem, p. 85.

tempestuoso que hace su voluntad!" (Sal 148, 3-4. 7-8). También, se constata que los elementos del Cosmos se pueden abrir a la alegría de la alabanza universal cuando se pide que: *"Los cielos celebran tus maravillas, Yahvé..."* (Sal 89, 6a). Baste decir por el momento, que el último versículo del **Salmo 150** con el que cierra el salterio es una invitación cósmica a la alabanza total: *"¡Todo cuanto respira alabe a Yahvé!"* (Sal 150, 6).

Jesús es el mejor modelo del sacerdocio cósmico para el ofertorio de la Creación a Dios. El Evangelio según San Lucas cuenta que Jesús se llenó de gozo y dijo: *"Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra"* (Lc 10, 21a). Esta es la epifanía de la alabanza del Hijo de Dios que *desde* y *con* la Creación glorifica a su Padre, Creador del Cielo y de la Tierra. *"Por eso, el hombre es capaz de recibir la creación en agradecimiento consciente y de presentar la creación a Dios en alabanza."*¹⁶³

3.1.2. Fraternidad Cósmica: San Francisco de Asís

Si anteriormente sosteníamos que el ser humano es capaz de acoger el don de la Creación en una actitud de acción de gracias y de presentarla a su Creador a través de la alabanza, ahora nos concierne tratar una dimensión más profunda del creyente que es su espiritualidad. Entendida esta última como el modo de ser-y-estar-en-el-mundo desde su creencia religiosa. Desde esta perspectiva abordemos la espiritualidad cósmica que puede destilarse de la antropología y espiritualidad de San Francisco de Asís.

"El franciscanismo más que darnos una definición de la relación hombre-naturaleza se revela y se manifiesta como un estilo particular de estar en la naturaleza y como un modo de ser con las cosas y los seres, como un hermanamiento universal que llega a personalizar las cosas, las plantas y los animales, porque lo siente temperalmente y porque lo vive afectivamente."¹⁶⁴

Un elemento fundamental en la espiritualidad cósmica franciscana es la *"relación de simpatía sorprendente e increíble"*¹⁶⁵ que mantenía San Francisco con las demás criaturas que sentían su afecto sincero. *"Todo el universo de San Francisco está rodeado de infinita*

¹⁶³ Idem, p. 85.

¹⁶⁴ Merino, José Antonio, *Humanismo Franciscano*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 202.

¹⁶⁵ Idem, p. 204.

ternura y de <tiernísimo afecto de devoción por las cosas>; <se sentía arrastrado hacia ellas con un singular y entrañable amor>."¹⁶⁶

Esta relación de ternura y simpatía¹⁶⁷ brota de la fuerza del amor hacia el Creador que pretende hermanar a Francisco de Asís con las demás criaturas. Esto lejos de caer en una actitud arrogante, deviene en una simpatía por el mundo porque todo lo que Dios ha creado es bueno y simpático. Esta simpatía por la Creación supera el afán de considerarla como un objeto de mera utilidad. Ya no se trata de relacionarse con la Creación de un modo dominador (estar-sobre), sino de con-vivir (estar-con). En otras palabras, el Hermano Francisco vive "*un modo distinto de estar-en-el-mundo ya no sobre las cosas, sino junto a ellas, como hermanos y hermanas de una misma casa.*"¹⁶⁸ San Francisco pretende romper la cadena de la alteridad vertical por una libertad horizontal.

"La novedad de San Francisco radica en su vivencia de la dimensión horizontal: si todos son hijos de Dios, entonces, todos son hermanos. Todos viven en la Gran Casa paterna. Existe una gran intimidad con todas las cosas. No hay enemigos. Nadie nos amenaza. Vivimos en una atmósfera de cariño entre hermanos y hermanas."¹⁶⁹

Otro elemento de la espiritualidad cósmica franciscana es "*la ontología de la comunión, de la participación y de la confraternización de todo lo que existe.*"¹⁷⁰ Lo quiere decir que, Dios es el Creador y Padre¹⁷¹ de todo lo que existe. Sólo en la medida que nosotros comencemos a tratar a Dios como Padre; entonces, comenzaremos a considerar a las demás criaturas como hermanos porque todos provenimos del amor de un mismo Padre.

La confraternización del creyente que con-vive (que difiere de sobre-vive) en la Creación posibilita la "*comunión con todos los seres y el respeto y aprecio por cada cosa individual.*"¹⁷² La manera de estar-en-y-con-el-mundo de San Francisco de Asís posibilitó

¹⁶⁶ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, Santander, Sal Terrae, 1982, p. 59.

¹⁶⁷ "*¿Cómo llegó San Francisco a esta íntima simpatía con todas las cosas? Ante todo, porque Francisco fue un gran poeta, un poeta no romántico, sino ontológico, es decir, un poeta capaz de captar el mensaje trascendente y sacramental que todas las cosas proclaman.*" Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, op.cit., p. 60.

¹⁶⁸ Idem, p. 59.

¹⁶⁹ Idem, p. 62.

¹⁷⁰ Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 202.

¹⁷¹ "*Para Francisco, la pequeña felicidad de nuestra atribulada existencia hunde sus raíces en el corazón del Padre de infinita bondad, pero también en el corazón humano, capaz de sentir compasión y afecto.*" Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, op. cit., p. 74.

¹⁷² Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 202.

una Alianza Total con la realidad: "los superiores (Dios Altísimo), los interiores (arqueología íntima) y los exteriores (realidad ecológica)."¹⁷³

Además, esta espiritualidad está marcada por la "armonía cósmica."¹⁷⁴ El ser humano es un ser "abierto al mundo y en referencia vital con lo que hay en el mundo."¹⁷⁵ Entonces, hay una simbiosis cósmica entre la humanidad y la Creación porque todos y cada uno de los seres son "reconocidos, admitidos e interpretados en su propia especificidad y en su individualidad intransferible e insustituible, que es donde adquieren su valor óntico y su significación cósmica."¹⁷⁶

"El modo franciscano de ser-con-las-cosas desembocó en una plena y total reconciliación paradisíaca del hombre con el universo. Hay en el corazón humano una secreta y persistente vocación a una plenitud de salvación y de vida, de completa confraternización con todas las cosas y de unidad universal con las realidades más distintas y diferentes, como son Dios y la muerte."¹⁷⁷

Por tanto, esta relación de simpatía, de hermandad y de armonía hacia la Creación es el fundamento de la espiritualidad del hermano Francisco como "una forma original de estar en el mundo y de tratar las cosas, un estilo nuevo de participación fraternal y cortés entre la vida humana y toda la realidad mundana."¹⁷⁸ Estos rasgos de la espiritualidad de San Francisco le conducen a la alabanza en su *Cántico de las criaturas*.

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano sol,
el cual es día y por el cual nos alumbras.
Y él es bello y radiante con gran esplendor;
de ti Altísimo, lleva significación.

Loado seas, mi Señor,
por la hermana luna y las estrellas;
en el cielos las has formado luminosas,
y preciosas y bellas.

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire, y el nublado, y el sereno, y todo tiempo,
por el cual a tus criaturas das sustento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,

¹⁷³ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, op. cit., pp. 72-73.

¹⁷⁴ Merino, José Antonio, *op. cit.*, pp. 202-203.

¹⁷⁵ Idem, p. 198.

¹⁷⁶ Idem, p. 205.

¹⁷⁷ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, op. cit., pp. 66-67.

¹⁷⁸ Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 207.

la cual es muy útil, y humilde, y preciosa y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual alumbras la noche:
y él es bello, y alegre, y robusto y fuerte.

Loado seas, mi Señor,
por nuestra hermana tierra,
la cual nos sustenta y gobierna
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas." ¹⁷⁹

Este himno cósmico es la síntesis de la alteridad "*frente a Dios, frente al mundo, frente al hombre y frente al tiempo a través de la visión de la muerte.*"¹⁸⁰ San Francisco evoca a cada criatura con su nombre. Este cántico reconoce la capacidad de toda la Creación para alabar a su Creador en cuanto que todos los seres son capaces -a su manera- de elevar una alabanza a su Señor y Creador.

Verdaderamente, es un himno cósmico porque se canta al Altísimo "*por y a través de los seres, pero también lo hace con ellos y desde ellos como expresión de su talante peculiar de estar en el mundo y del modo de ser con las cosas.*"¹⁸¹ Inclusive, es impactante constatar el diálogo que el Hermano Francisco sostiene con cada criatura mencionada. Además, este cántico es una "*síntesis gramatical en la sinfonía fraternal y afectiva entre el cantor y lo cantado.*"¹⁸² De ahí que, San Francisco sea el testimonio de una auténtica "*fraternidad cósmica*"¹⁸³ con la gran familia de la Creación. Humanidad y Creación reconciliadas elevan la alabanza a su Señor.

"La alabanza humana se une a la esencial alabanza que todas las cosas no dejan de entonar a nuestro Creador. El hombre reconciliado, al fin, celebra al modo como si fuera un paraíso, porque él mismo se ha transfigurado: <Servidle con ternura y humilde corazón... Las criaturas todas, ¡load a mi Señor!>."¹⁸⁴

De hecho, Francisco de Asís canta "*la gran reconciliación con Dios, con los hombres, con las cosas y con el tiempo eternidad.*"¹⁸⁵ En otras palabras, este Santo canta la "*Sabiduría*

¹⁷⁹ Díaz, Carlos, *Ecología y Pobreza en Francisco de Asís*, Madrid, Aranzazu, 1986, p. 56.

¹⁸⁰ Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸¹ Idem, p. 210.

¹⁸² Idem, p. 215.

¹⁸³ "*Si frente a Dios el hombre Francisco tiene una relación filial, frente a los otros tiene una relación fraternal y frente a las cosas entra en una relación cofilial.*" Idem, p. 212.

¹⁸⁴ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁵ Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 217.

de la Creación"¹⁸⁶ que reconoce a Dios como Padre, Señor y Creador de todas las criaturas cuyo amor nos hermana¹⁸⁷ y reconcilia¹⁸⁸ con todas ellas. El Santo de Asís encontró en la **paternidad de Dios** una condición de posibilidad para superar la crisis de convivencia con la naturaleza.

"Hay en la raíz una experiencia religiosa de la paternidad universal de Dios. El Dios que fue Padre no constituía para Francisco un dogma frío o la conclusión de un raciocinio a cerca del carácter contingente de las criaturas, sino una profunda experiencia afectiva que le introducía en una fusión cósmica en todos los elementos."¹⁸⁹

El *Pobre* de Asís encarna el Evangelio de la Creación y lo canta unido a la sinfonía de su hermana Creación. A Él le mueve la esperanza de la reconciliación porque sólo una humanidad reconciliada consigo misma y con la Creación puede con-vivir en paz, cantar y alabar a su Padre Creador. Con justa razón, su Santidad, el Beato Papa Juan Pablo II, en el Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz de 1990, lo propuso como un testigo y modelo de gratitud, alabanza y reconciliación cósmica universal.

"San Francisco de Asís, al que he proclamado Patrono celestial de los ecologistas en 1979 (cf. Carta Apost. Inter sanctos: AAS 71 -1979-, 1509 s.), ofrece a los cristianos el ejemplo de un respeto auténtico y pleno de la integración de la creación. Amigo de los pobres, amado por las criaturas de Dios, invitó a todos -animales, plantas, fuerzas naturales, incluso al hermano Sol y a la hermana Luna- a honrar y alabar al Señor. El pobre de Asís nos da testimonio de que estando en paz con Dios podemos dedicarnos mejor a construir la paz con toda la creación, la cual es inseparable de la paz entre los pueblos."¹⁹⁰

3.2. Hacia una Liturgia Cósmica

¹⁸⁶ Díaz, Carlos, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁷ El Cántico de las criaturas "*encierra también una gran contenido antropológico y un maravilloso comportamiento existencial de estar en el mundo y de vivir con las cosas, válido y aconsejable para todos los hombres en un momento en que la hermana naturaleza se encuentra tan amenazada.*" Merino, José Antonio, *op. cit.*, pp. 217-218.

¹⁸⁸ "*Si el hombre se disloca y ya no se aprecia a sí mismo, la naturaleza no puede prosperar. Muy al contrario: el hombre tiene que estar en coincidencia consigo mismo; sólo entonces puede entrar en coincidencia con la creación, y ella con él. Pero solamente podrá alcanzar esto mismo si se halla también en coincidencia con el Creador, que ha querido la naturaleza y nos ha querido a nosotros. El respeto por el hombre y el respeto por la naturaleza forman una unidad, pero ambos únicamente podrán prosperar y encontrar su norma propia si respetamos en el hombre y en la naturaleza al Creador y a su creación. Sólo desde él pueden unirse hombre y naturaleza.*" Ratzinger, Joseph, *El Resplandor de Dios en nuestro tiempo*, Barcelona, Herder, 2008, p. 281.

¹⁸⁹ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís. Ternura y Compasión*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹⁰ Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, Nº 16. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_XXXIII-world-day-for-peace_sp.html, 21-07-2011.

3.2.1. Eucaristía: Plegaría Cósmica

La acción de gracias, la alabanza y la reconciliación cósmicas que hemos venido tratando no sólo se viven, sino que se celebran por antonomasia en la celebración eucarística.

En la Eucaristía, *"el hombre canta la liturgia cósmica en la alabanza de la creación; y el cosmos canta a través del hombre, ante su Creador, el canto eterno de la creación."*¹⁹¹ La liturgia eucarística es una liturgia cósmica porque tanto la comunidad como la Creación celebran y viven la acción de gracias, la alabanza y la reconciliación. Recordemos que el Magisterio de la Iglesia Católica siempre ha insistido en la incidencia que tiene la vida litúrgica en la actividad de los fieles. La liturgia en la vida espiritual del creyente es cumbre y fuente de su actividad.

"La Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor."¹⁹² (SC 10)

En el contexto de la celebración eucarística es menester considerar la dimensión sacerdotal de la vocación humana. Según J. Moltmann, el ser humano es el *"ser vivo eucarístico."*¹⁹³ Efectivamente, el ser humano es un ser agradecido capaz de acoger y de presentar el don de la Creación a su Creador.

Esta dimensión sacerdotal es plenificada en la Eucaristía en el momento de la presentación de ofrendas donde el sacerdote ministerial eleva la oración de bendición y petición sobre las especies de pan diciendo: *"Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan fruto de la tierra y del trabajo del hombre que lo recibimos de tu generosidad y ahora te lo presentamos; él será para nosotros pan de vida eterna."*¹⁹⁴ Y de igual manera, cuando presenta el cáliz lleno del fruto de la vid diciendo: *"Bendito seas, Señor Dios del Universo por este vino, fruto de la vid y del trabajo de los hombres, que lo recibimos de tu*

¹⁹¹ Moltmann, Jürgen, *Dios en la Creación, op.cit.*, pp. 85-86.

¹⁹² *Constitución Sacrosantum Concilium. Sobre la Sagrada Liturgia (SC)*, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosantum-concilium_sp.html, 01- 09 - 2011

¹⁹³ Idem, p. 85.

¹⁹⁴ Conferencia Episcopal Ecuatoriana, *Misal Romano*, Tercera Edición Típica, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2008, p. 395.

generosidad y ahora te lo presentamos, él será para nosotros bebida de salvación."¹⁹⁵
Juntamente con los dones de la Creación se presenta la ofrenda del trabajo humano, ya que
*"el rito nos lleva a considerar la tierra como creación de Dios, que produce todo lo
necesario para nuestro sustento"* (SC 92).

Es importante hacer una apreciación más sobre el momento que sigue al ofertorio. Es el momento de la Epiclesis eucarística¹⁹⁶ donde se pide la presencia del Espíritu Santo para que santifique esos dones. De ahí que, la Eucaristía es una acción de la comunidad, de la Creación y es "opus Dei" (acción de Dios) porque el Padre envía su Espíritu Santo para que convierta el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo.

Por otro lado, hay que considerar la universalidad de la vocación sacerdotal que lleva a valorar, respetar y amar a la *"madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano"* (**Aparecida, 472**). Precisamente, considerando esta afirmación de la tierra como altar cósmico¹⁹⁷ se puede deducir que la Creación entera está llamada a ofrecerse a sí misma en la Gran Consagración. **"Verdaderamente, -nos dice su Santidad, el Beato Papa Juan Pablo II,- este es el mysterium fidei que se realiza en la Eucaristía: el mundo nacido de las manos de Dios creador retorna a él redimido por Cristo"** (**EE 8**).

Respecto a la vocación sacerdotal y al ofertorio de la Creación es revelador el testimonio del Padre Teilhard de Chardin en la Misa sobre el Mundo:

"Ahora, Señor, por medio de la Consagración del Mundo, el resplandor y el perfume que flotan en el Universo, adquieren para mí, cuerpo y rostro en Ti." ¹⁹⁸

"Ya que, una vez más, Señor, ahora ya no en los bosques de Aisne, sino en las estepas de Asia, no tengo ni pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de los Real, y te ofreceré, yo, tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del Mundo." ¹⁹⁹

¹⁹⁵ Idem, p. 395.

¹⁹⁶ Epiclesis de la Plegaria Eucarística III para la misa con niños: *"Padre Bueno, por la fuerza del Espíritu Santo dignate santificar estos dones de pan y vino, de manera que se conviertan en el Cuerpo + y la Sangre de tu Hijo Jesucristo."* Idem, p. 1196

¹⁹⁷ El Beato Papa Juan Pablo II confiesa el carácter universal de la eucaristía: *"cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la Eucaristía se celebra, en cierto sentido, sobre el altar del mundo. Ella une el cielo y la tierra. Abarca e impregna toda la creación"* (EE 8). Juan Pablo II, *Carta Encíclica Ecclesia de Eucaristia*, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2003, N° 8.

¹⁹⁸ Teilhard de Chardin, Pierre, *Himno del Universo*, Madrid, Taurus, 1967, p. 23.

¹⁹⁹ Idem, p. 17.

"Recibe, Señor, esta hostia total que la Creación, atraída por sus gracias, te presenta en esta nueva aurora. Sé que este pan, nuestro esfuerzo, no es en sí mismo no es más que una desagregación inmensa."²⁰⁰

De hecho, el carácter cósmico de la celebración nos lleva a una mejor acogida de los dones de la Creación y a ofrecerlos más intensamente en el rito del ofertorio. También, es una invitación para celebrar y velar el compromiso de defensa por la vida total porque la presencia eucarística de Cristo abarca a todos y a todo. De suyo, su Santidad Benedicto XVI nos enseña que la comunidad al dar gracias *en, por y con* la Eucaristía *"lo hace en nombre de toda la creación, aspirando así la santificación del mundo y trabajando intensamente para tal fin. La Eucaristía mismo proyecta una luz intensa sobre la historia humana y sobre todo el cosmos"* (SC 92).

3.2.2 La Armonía Musical en la Celebración Litúrgica

Hagamos una última apreciación sobre la música en la liturgia cósmica. En el contexto de la celebración eucarística es muy importante la impronta musical porque esta última eleva el espíritu del creyente. *"La música se convierte en éxtasis, en liberación del yo, en unión con el universo."*²⁰¹ Desde esta perspectiva, la música es como la rúbrica de la gran comunión con la Creación mediante la acción de gracias y la alabanza. La comunidad y la Creación elevan sus voces en un solo canto al Creador.

Si en el primer capítulo sosteníamos que la crisis de con-vivencia entre el Cosmos y la humanidad se produjo por la supremacía de la razón. La misma que desencadenó un proceso de explotación y sometimiento de la naturaleza. Inclusive que transmutó el lenguaje de las relaciones. Ahora la liturgia nos anticipa y nos hace vivir la tan anhelada reconciliación con la Creación. En tanto y en cuanto, la música puede sanar la palabra. De hecho, la música nos ofrece una esperanza y nos anticipa a la tan anhelada reconciliación final.

²⁰⁰ Idem, p. 18.

²⁰¹ Ratzinger, Joseph, *Un nuevo canto para el Señor, op. cit.*, p. 144.

Ya su Santidad Pío X advertía que la finalidad de la música en la liturgia está orientada a la "gloria de Dios"²⁰². Al mismo tiempo, este Pontífice subrayaba su "universalidad"²⁰³ que engloba a toda la Creación en la alabanza a su Creador. La música en la liturgia constituye el vehículo privilegiado del lenguaje para expresar la profundidad del sentimiento humano. Ella eleva el espíritu del creyente a donde la sola palabra no lo puede hacer. De ahí que, la estética de la música como alabanza acerca a la humanidad y en sí a toda la Creación al misterio de Dios en la liturgia.

Digamos que una de las propiedades de la música es posibilitar la comunión no sólo de la comunidad, sino de la Creación entera. En el compás musical se celebra y se potencia la reconciliación, la convivencia y co-fraternización de la espiritualidad franciscana, recientemente mencionada. La Creación representada y armonizada en los instrumentos musicales y unida a la voz de la asamblea conjuga el Evangelio de Comunidad y de la Creación. Todos los miembros quedan entrelazados por la estética de la unidad e igualdad en el movimiento, sin diferencias ni antagonismos. El lenguaje universal de la música es capaz de congrega, armonizar y fraternizar la humanidad con la Creación en una misma y única alabanza que busca la trascendencia hacia lo divino. Con su Santidad, el Beato Papa Juan Pablo II, podríamos afirmar que la música prefigura la reconciliación definitiva "*bajo el signo de la amistad, de la apertura y del diálogo.*"²⁰⁴

La música es capaz de despertar en el creyente el sentimiento de admiración por la belleza de la Creación. Ella es una prenda de la participación plena de la majestad creadora de Dios en su criatura. De suyo, la música tiene la facultad de despertar en el creyente la capacidad de asombro²⁰⁵ a través de la estética de la Creación, y al mismo, tiempo, de co-fraternizarlo.

La epifanía de la estética musical acompaña el ofertorio del creyente porque lo entusiasma en su misión de amar, cuidar y respetar la Creación como don de Dios. De hecho, la música como irrupción de la belleza y bondad de Dios en el mundo infunde **esperanza** al

²⁰² Pío X, *Motu Proprio "Tra le Sollecitudini" Sobre la Música Sagrada*, www.devocioncatolica.blogspot.com/2009/05/san-pio-x-y-la-musica-sacra.html#ixzz1WIEGXwqC, 01-09-2011.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Juan Pablo II, *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Artistas*, N° 11. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_sp.html, 01-09-2011.

²⁰⁵ "*Ante la sacralidad de la vida y del ser humano, ante las maravillas del universo, la única actitud apropiada es el asombro.*" Juan Pablo II, *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Artistas*, N° 16.

creyente desolado porque "la belleza, como la verdad, ponen alegría en el corazón de los hombres"²⁰⁶, celebra la fe de la comunidad porque se experimenta la "exuberancia de alegría, de amor, de confiada espera en la intervención salvífica de Dios"²⁰⁷ y fortalece los lazos de **caridad** en la búsqueda del Bien. De esta manera, la música es una respuesta a la desfiguración moderna del rostro de la humanidad y de la Creación.

"La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: «¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!»"²⁰⁸

Queda claro que la liturgia impulsa al creyente a cantar lo que vive porque celebrar "no consiste en hacer algo, sino en ser."²⁰⁹ También, la música tiene la capacidad de revelar la identidad del cantante. En este caso, la música en la liturgia recoge el ser, el sentir y el hacer de la comunidad y de toda la Creación en la alabanza que sube al Creador por el canto universal. El creyente asocia su palabra a la Palabra del Creador. La luz de la música aleja las tinieblas del fatalismo, la esperanza de la música hace que el creyente se ponga de pie, signo de resurrección, y alce su canto como señal que la reconciliación total es posible. Respecto a esto su Santidad Benedicto XVI expresa la hermandad de la música con la liturgia de la siguiente manera.

"La liturgia y la música estuvieron hermanadas desde el principio. Cuando el ser humano alaba a Dios, no basta la mera palabra. Hablar con Dios es algo que sobrepasa los límites del lenguaje humano; por eso ha recabado siempre y por esencia la ayuda de la música: el canto y las voces de la creación en el sonido de los instrumentos. Porque la alabanza de Dios no es algo exclusivo del ser humano. Dar culto a Dios es sumarse a lo que todas las cosas pregonan."²¹⁰

3.2.3. Celebración de la Creación y de la Vida

La Creación no es la cárcel de la humanidad. Tampoco, es aquel valle de lágrimas. Es un jardín. Por lo tanto, es el lugar de la vida, de la felicidad y de la esperanza. Por eso, la comunidad está llamada a celebrar la vida desde y con la Creación.

²⁰⁶ Juan Pablo II, *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Artistas*, N° 11.

²⁰⁷ Idem, N° 11.

²⁰⁸ Idem, N° 12.

²⁰⁹ Ratzinger, Joseph, *Un nuevo canto para el Señor*, op. cit., pp. 138-139.

²¹⁰ Idem, p. 131.

El ser humano debe volver a contemplar el milagro de la vida, la bondad y la belleza²¹¹ que le ofrece la Creación. Hay que celebrar la fiesta²¹² de la obra de Dios. Los cristianos celebramos la Eucaristía el día Primer día de la semana²¹³ (Domingo, según los judíos) en comunidad para vitorear la Vida, la Creación y la Reconciliación junto con toda la Creación. Esta fiesta se celebra en el gran altar del mundo como una participación de la Creación en la comunión²¹⁴ de la Trinidad. De ahí que, la misión sacerdotal sea sumergir a la comunidad en esta gran celebración y *"al mundo entero en esa invitación a la comunicación y, con ello, en el proceso de la divinización."*²¹⁵ El Magisterio de la Iglesia en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia nos invita a revalorizar el Domingo como un día de alegría y esperanza, en cuanto, el creyente se reconcilia consigo mismo, con la comunidad, con Dios y con la Creación entera.

"Por esto el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles, de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de veras de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico" (SC 106).

El Domingo es una prenda segura de la promesa de los "Cielos nuevos y tierra nueva" (Ap 21,1) porque es una anticipación de la redención cósmica definitiva. Es la recreación del cosmos *"sin destruirlo y su renovación sin crearlo de nuevo de la nada, se revela a través*

²¹¹ *"No se debe descuidar tampoco el valor estético de la creación. El contacto con la naturaleza es de por sí profundamente regenerador, así como la contemplación de su esplendor da paz y serenidad".* Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, N° 14. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_sp.html. 21-07-2011.

²¹² *"Gandhi señala los tres espacios vitales del cosmos, cada uno de ellos con su propio modo de ser. En el mar viven los peces y callan; los animales de la tierra gritan; pero las aves, cuyo espacio vital es el cielo, cantan. Lo propio del mar es el silencio; lo propio de la tierra, el grito; lo propio del cielo, el canto. Pero el hombre participa en las tres cosas: lleva en sí la profundidad del mar, la carga de la tierra y la altura del cielo, y por eso le pertenecen las tres propiedades: el callar, el gritar y el cantar. Hoy -podríamos añadir- vemos cómo el hombre, después de perder la trascendencia, le resta sólo el grito, porque sólo quiere ser tierra e intenta convertir el cielo y la profundidad del mar en tierra suya. La liturgia rectamente entendida, la liturgia de la comunión de la comunión de los santos, devuelve la integridad del hombre. Le invita de nuevo a callar y a cantar abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, que es el ser del ángel; elevando los corazones, hace sonar en ellos de nuevo el canto olvidado. Y podemos afirmar, a la inversa, que la liturgia bien entendida se conoce en que nos libra del histrionismo general y nos devuelve la profundidad y la altura, el silencio y el canto. La liturgia bien entendida se conoce que es cósmica, no grupal. Canta con los ángeles. Calla con la profundidad expectante del universo. Y redime así la tierra."* Ratzinger, Joseph, *Un nuevo canto para el Señor*, op. cit., p. 149.

²¹³ Cf. Hch 20, 7; 1Co 16, 2; Mc 16, 2; Jn 20, 1.19

²¹⁴ Kunzler, Michael, *La Liturgia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1999, p. 133.

²¹⁵ Idem, p. 133.

de la eucaristía en el espacio y el tiempo como misterio de Cristo."²¹⁶ El Logos Cósmico renueva constantemente la Creación porque Él es quien hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5). No podemos decir que la Eucaristía es un desprecio por el mundo; al contrario, es *"la participación de la creación en la plenitud divina de la vida irradia en la transfiguración de Cristo.*"²¹⁷

Además, el Domingo no es sólo el Día del Señor (Dies domini), sino que también es el día de la Creación. Es el primer día en que todo fue re-creado por Amor. Es el comienzo de la nueva Creación. Es el día de la Alianza. Es el día de la paz²¹⁸ con la Creación, con la comunidad y con Dios. Su Santidad, el Beato Papa Juan Pablo II, hablaba de la relación implicada entre la actuación humana con la integridad de la Creación. En tanto, *"si el hombre no está en paz con Dios la tierra misma tampoco está en paz.*"²¹⁹

Respecto a estas apreciaciones su Santidad Benedicto XVI reafirma el compromiso de la Iglesia por la salvaguarda de la Creación mediante el camino de la paz y la justicia. Esto nos devuelve al Principio. Volver a considerar a la Creación con un *"proyecto de amor y de verdad"*²²⁰ (CV 48). La Creación es un hogar de Vida y de Alianza. Y este Gran Hogar merece respeto²²¹. De ahí que, se ha de buscar *"fortalecer esa alianza entre ser humano y medio ambiente que ha de ser reflejo del amor creador de Dios, del cual procedemos y hacia el cual caminamos"* (CV 50).

"La naturaleza está a nuestra disposición no como un «montón de desechos esparcidos al azar», sino como un don del Creador que ha diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que se deben seguir para «guardarla y cultivarla» (cf. Gn 2,15)" (CV 48).

²¹⁶ Idem, pp. 133-134 .

²¹⁷ Idem, pp. 132-133.

²¹⁸ Cf. Benedicto XVI, *Mensaje de su para la Celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz: "Si quieres promover la paz, protege la creación"*, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_sp.html, 21-07-2011.

²¹⁹ Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, N° 5.

²²⁰ Benedicto XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el Desarrollo Humano Integral en la Caridad y en la Verdad* (CV), www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html, 01-09-2011.

²²¹ *"El respeto por la vida y por la dignidad de la persona humana incluye también el respeto y el cuidado de la creación, que está llamada a unirse al hombre para glorificar a Dios (cfr. Sal 148 y 96)".* Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, N° 16.

El Domingo renueva nuestra Alianza de reconciliación con la Creación. Su Santidad Benedicto XVI nos exhorta a un "*cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar nuevos estilos de vida*" (CV 51). En la misma línea su Santidad Juan Pablo II ratificaba que la crisis ecológica es agudizada por la "*falta de respeto a la vida, como se ve en muchos comportamientos contaminantes*"²²² que son provocados por la corriente moderna de consumismo, egoísmo y hedonismo. Este cambio de mentalidad es responsabilidad de la familia, la primera educadora, donde "el niño aprende a respetar al prójimo y amar la naturaleza."²²³ Sólo si la gran familia humana vuelve a considerar que la Creación es para todos, podrá "*encontrar los recursos necesarios para vivir dignamente, con la ayuda de la naturaleza misma, don de Dios a sus hijos, con el tesón del propio trabajo y de la propia inventiva*" (CV 50).

Cada Eucaristía es una celebración de la salvación desde y con la Creación. El creyente levanta su corazón para dar gracias y a alabar al Señor del Cielo y de la Tierra que camina con él, y sobre todo que de su mano poderosa cada día es un nuevo comienzo hacia la esperanza. De ahí que, en la liturgia no sólo se debería proclamar, sino cantar el himno de nuestra Fe, el **Credo**. Ahí reconocemos que creemos en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra. También se debería cantar la oración de la hermandad, el **Padre Nuestro**. Estas dos oraciones cantadas en la liturgia fueron la clave de la espiritualidad franciscana: reconocer y vivir la paternidad de Dios en la con-vivencia de la gran casa de la Creación como hermanos.

Establezcamos una continuidad entre el descanso bíblico del Sábado y la fiesta del Domingo de Resurrección. Es verdad, que la Creación está orientada al "Sabatt judío", séptimo día, cuando Dios culminó su obra de seis días (cf. Gn 2,1-3). Es cierto que éste es el día de descanso y culto. Empero, el descanso sabático del séptimo día prepara la celebración del *octavo día*. El Domingo es el nuevo día, el día de la Resurrección de Cristo. Si con el séptimo día culminó la primera creación, ahora con el octavo día (primer día) se inaugura la Nueva Creación redimida por Cristo. Sobre esto el Catecismo de la Iglesia Católica nos enseña que "*la obra de la creación culmina en una obra todavía más grande: la Redención. La primera creación encuentra su sentido y su cumbre en la nueva*

²²² Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, N° 7.

²²³ Idem, N° 13.

*creación en Cristo, cuyo esplendor sobrepasa el de la primera*²²⁴ (CEC 349). De igual manera, Jürgen Moltmann sostiene que el Domingo es día de la re-creación abierto a la esperanza de la Reconciliación definitiva.

"Mientras que el sábado judío centra su mirada en las obras de la creación de Dios y en el trabajo semanal de los hombres, la cristiana fiesta de la resurrección mira adelante, al futuro de la nueva creación. Mientras que el sábado de Israel hace participar en el descanso de Dios, la cristiana fiesta de la resurrección da participación en la fuerza de la nueva creación del mundo. Si el sábado de Israel es principalmente un día de recuerdo y de acción de gracias, la cristiana fiesta de la resurrección es, sobre todo, un día de comienzo y de esperanza."²²⁵

Terminemos esta aproximación a la celebración de la Creación, de la Vida y de la Redención con las palabras del Prefacio V Dominical del tiempo ordinario: ***Las Maravillas de la Creación.***

"En verdad es justo y necesario,
es nuestro deber y salvación
darte gracias siempre y en todo lugar,
Señor, Padre Santo, Dios omnipotente y eterno.

Que creaste el universo entero,
y dispusiste los cambios de las estaciones,
formaste al hombre a tu imagen
y le sometiste las maravillas del mundo,
para que, en nombre tuyo, dominara la creación,
y, en las grandezas de tus obras, continuamente te alabara,
por Cristo, Señor nuestro.

Por eso, nosotros, unidos a todos los ángeles,
te alabamos y te aclamamos llenos de alegría:

Santo, Santo, Santo es el Señor Dios del universo.
Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria.
Hosanna en el cielo.
Bendito el que viene en nombre del Señor.
Hosanna en el cielo."²²⁶

Mientras haya una comunidad que se ponga de pie, que cante, que agradezca, que alabe, que llene de color la vida, que respete, valore y ame la Creación; entonces, la música de la esperanza es posible.

²²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Barcelona, Cayfo, 1993, p. 85.

²²⁵ Moltmann, Jürgen, *Dios en la Creación*, op. cit., pp. 305-306.

²²⁶ Conferencia Episcopal Ecuatoriana, *Misal Romano*, op. cit., p. 426.

CONCLUSIONES

- Frente a la actual crisis ecológica planetaria, la Teología tiene el derecho y el deber de pronunciar una palabra de esperanza y reconciliación desde y con Dios.
- La presente crisis ecológica puede ser un acontecimiento para una plenificación de la reconciliación cósmica que nos permita re-descubrir la Creación como un acto de amor y de libertad.
- Se debe superar el paradigma emancipador de la razón instrumental de Occidente que ha provocado una fisura en la relación entre la humanidad con la Creación.
- Hay que volver a acoger a la Creación como un don y no como un recurso sin rostro al cual se pretende dominarlo y explotarlo.
- La Creación es el Gran Hogar de la humanidad. Pretenderla destruir sería destruirnos a nosotros mismos.
- La Encarnación del Logos de Dios es una Buena Noticia para el Cosmos. La Creación ha sido, es y seguirá siendo digna de contemplación y de respeto porque ha sido creada, querida y contemplada por el Creador.
- La Redención de Cristo abarca a la Creación *"que gime hasta el presente y sufre dolores de parto"* (Rm 8,18). La Creación estará plenificada sólo cuando *"Cristo sea todo en todos"* (Col 3, 11). Esto implica que el ser humano es co-creador y co-redentor de la misma. En la medida que su sabio y responsable cuidado posibilitará el advenimiento de *"los cielos nuevos y la tierra nueva"* (Ap 21, 1).
- La Cristificación de la Creación no es un panteísmo porque no es el esfuerzo de las cosas por divinizarse, sino que Dios por la reconciliación total del Cristo Cósmico la purifica y la atrae hacia Él. En otras palabras, la Creación nunca ha sido olvidada por su Creador.

- Vivir una espiritualidad cósmica quiere decir que se puede entrar en una comunión universal. Al mismo tiempo, esta co-fraternidad cósmica parte desde, con y por la Creación, llevando al creyente a una profunda acción de gracias y alabanza de su Creador.

- La espiritualidad ecológica de San Francisco de Asís, Patrono de la Ecología, es un testimonio auténtico y un modelo actual de vivir la gratitud, la alabanza y la reconciliación cósmica universal.

- La comunidad cristiana redimida por Cristo celebra y vive una liturgia cósmica alrededor de la Eucaristía para alabar al Creador en y por la totalidad de la Creación.

- El creyente reconciliado con Dios y con la Creación canta que la esperanza es posible.

- Finalmente, de la espiritualidad de la co-fraternización con la Creación, puede despuntarse una ética de la reconciliación con el cosmos que pueda hacer frente a la creciente ética agresiva que despoja a la Creación de su dignidad originaria para manipularla y explotarla. Lo que significaría universalizar los derechos humanos hacia unos derechos cósmicos que salvaguarden la identidad de la Creación entera porque la redención cósmica de Cristo apunta a la comunión, justicia y paz universales.

BIBLIOGRAFÍA

1. BARROS, De Marcelo, Caravias, Losé Luis, *Teología de la Tierra*, Madrid, Paulinas, 1988.
2. BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el Desarrollo Humano Integral en la Caridad y en la Verdad* (CV). Internet. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html. Acceso: 01-09-2011.
3. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz: "Si quieres promover la paz, protege la creación"*. Internet. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_sp.html. Acceso: 21-07-2011.
4. BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao, Desclée de Brower, 1999.
5. BRADLEY, Ian, *Dios es verde. Cristianismo y Medio Ambiente*, Bilbao, Sal Terrae, 1994.
6. BOFF, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996.
7. BOFF, Leonardo, "La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual", *Concilium*, N° 331, Junio, Navarra, 2009.
8. BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís: Ternura y Compasión*, Santander, Sal Terrae, 1982.
9. CASTRO, Pablo, "Vida en la Tierra. Experiencia Fraterna", *Testimonio*, 236, (Noviembre-Diciembre), Santiago de Chile, 2009.
10. CÁCERES, Alirio, "Ecotheología: aproximaciones epistemológicas", *Concilium*, 331, (Junio), Navarra, 2009.
11. CÁCERES, Alirio, "Pensar teológicamente, actual ecológicamente. Una manera práctica de recuperar la Creación", *La Revista de Estudiantes de Teología*, 1, (Julio-Diciembre), Bogotá, 2007.
12. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas. II El Pensamiento Mítico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
13. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Barcelona, Cayfo, 1993.

14. CELAM, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo de Aparecida, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2007.
15. CELAM, *Las Cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, D, C., 2004.
16. CELI, Galindo G., (Editor), *El Horizonte Bioético de las Ciencias*, Bogotá, CEJA, 1996.
17. CLAMMER, Jhon, "Aprender d la Tierra: reflexiones sobre la formación teológica y la crisis ecológica", *Concilium*, 331, (Junio), Navarra, 2009.
18. CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Misal Romano*, Tercera Edición Típica, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2008.
19. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ECUADOR 2008, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones, 2008.
20. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Sacrosantum Concilium. Sobre la Sagrada Liturgia (SC)*. Internet. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-jconcilium_sp.html. Acceso: 01- 09 - 2011.
21. COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. I: Roma y Grecia*, Barcelona, Editorial Ariel, cuarta edición, 1994.
22. CARMODY, John, *Ecología y Religión*, México, Diana, 1989.
23. DE LUBAC, Henri, *El Pensamiento Religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1967.
24. DESCARTES, René, *El Discurso del Método*, Madrid, Alba, 2001.
25. DÍAZ, Carlos, *Ecología y Pobreza en Francisco de Asís*, Madrid, Aranzazu, 1986.
26. DUSSEL, Enrique, *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
27. ELVEY, Anne, "Cenizas y polvo: hablar o (no) ecológicamente de Dios", *Concilium*, 331, (Junio), Navarra, 2009.
28. ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1986.

29. FARMER, William R. (Dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Navarra, Verbo Divino, 1999.
30. FRANCOVICH, Guillermo, *La Filosofía en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1996.
31. GAARDER, Jostein, *El Mundo de Sofía*, Madrid, Siruela, 1994.
32. GRACIA, Diego, *Profesión Médica, Investigación y Justicia Sanitaria*, Bogotá, El Buho, 1998.
33. HAERS, Jacques, "Las Teologías ecológicas como procesos de eclesiogénesis y de discernimiento común", *Concilium*, 331, (Junio), Navarra, 2009.
34. HEGEL, Guillermo Federico, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1944.
35. HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Ediciones F.C.E. ESPAÑA, S. A., 1985.
36. LE DU, Jean, Antoine Delzante, Henri Bourgeois, *Salvación y Lenguaje. Precisiones sobre el lenguaje de la salvación*, Madrid, Marova, 1975.
37. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Ecclesia de Eucaristia*, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2003.
38. JUAN PABLO II, *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los Artistas*. Internet. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_sp.html. Acceso: 01-09-2011.
39. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*, Internet. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_sp.html. Acceso: 21-07-2011.
40. KUNZLER, Michael, *La Liturgia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1999.
41. LA TORRE, Antonietta, *Ecología y Moral*, Bilbao, Desclée de Beouwer, 1993.
42. LEON-DUFOUR, Michel, *Teilhard de Chardin y el problema del provenir del hombre*, Madrid, Taurus, 1969.
43. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito y Significado*, Madrid, Alianza, 1978.
44. MALONEY, George, *El Cristo Cósmico. De San Pablo a Teilhard*, Santander, Sal Terrae, 1969.

45. MOLINEAUX, David, "Reencantamientos: hacia una espiritualidad cosmológica", *Testimonio*, 236, (Noviembre-Diciembre), Santiago de Chile, 2009.
46. MOLTMANN, Jürgen, *Dios en la Creación*, Salamanca, Sígueme, 1987.
47. MOLTMANN, Jürgen, *El Camino de Jesucristo*, Salamanca, Verdad y Vida, 2000.
48. MONTCHEUIL, De Yves, *La conversión del Mundo*, Barcelona, Fontanella, 1963.
49. MURAD, Afonso, "Ecología y Nueva conciencia", *Testimonio*, 236, (Noviembre-Diciembre), Santiago de Chile, 2009.
50. NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE, London, United Bible Societies, 1963.
51. PADRE BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Sacramentum Caritatis (SC)*, Vaticano, Editrice, 2007.
52. PÍO X, *Motu Proprio "Tra le Sollecitudini" Sobre la Música Sagrada*. Internet. www.devocioncatolica.blogspot.com/2009/05/san-pio-x-y-la-musica-sacra.html#ixzz1WIEGXwqC. Acceso: 01-09-2011.
53. POLKINGHORNE, John, *Ciencia y Teología*, Bilbao, Sal Terrae, 2000.
54. PONTIFICIO CONSEJO <JUSTICIA Y PAZ>, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 2005.
55. RATZINGER, Joseph, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret: Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011.
56. RATZINGER, Joseph, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007.
57. RATZINGER, Joseph, *El Resplandor de Dios en nuestro tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.
58. REALE, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico, I: Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1988.
59. REALE, Giovanni y Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Del romanticismo hasta hoy. T. III.*, Barcelona, Herder, 1988.
60. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Creación, Gracia, Salvación*, Bilbao, Sal Terrae, 1993.

61. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La Pascua de la Creación*, Escatología, Madrid, BAC, 2007.
62. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Aguilar, Quinta Edición, 1957.
63. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El Medio Divino*, Madrid, Trotta, 2008.
64. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Himno del Universo*, Madrid, Taurus, 1967.
65. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la Creación: por una Religión Humanizadora*, Bilbao, Sal Terrae, 1997.
66. TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2005.
67. VALENTINI, Demetrio, *Ecología y Medio Ambiente*, Bogotá, CELAM, 2009.
68. VELAYOS, Carmen, *Ética y Cambio Climático*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008.
69. VIDAL, Marciano, *Conceptos Fundamentales de la Ética Teológica*, Madrid, Trotta, 1992.