



Curso E-Quip de Fe y Vida Cristiana Ortodoxa

UNIDAD 1A: FE Y VIDA ORTODOXA

6: La Persona Humana

El Ser Humano como una Persona Integrada: Cuerpo, Alma y Espíritu

T. S. Eliot abre y cierra el poema, “East Coker,” –el segundo poema de “Cuatro Cuartetos” (“Four Quartets”) – con las palabras: “En mi comienzo está mi fin,” y en la sección final de ese poema nos reta a todos con las palabras: “El hogar es desde donde uno empieza. Al envejecer / El mundo se vuelve más extraño, la trama más complicada / De lo muerto y lo vivo. No el momento intenso / Aislado, sin antes ni después, / Sino una vida ardiendo en cada momento / Y no sólo la vida de un hombre / Sino de viejas piedras que no pueden ser descifradas.”¹

Eliot escribía en 1940, cuando realmente había “una vida ardiendo en cada momento.” Sin embargo, escribe sobre algo más que la guerra y la muerte, cuando termina “East Coker” con estas palabras: “Debemos estar quietos y aun así en movimiento / Hacia otra intensidad / Para una ulterior unión, una más profunda comunión / A través del frío oscuro y la vacía desolación, / El grito de la ola, el grito del viento, las vastas aguas / Del petrel y la marsopa. En mi fin está mi comienzo.” Las palabras de Eliot nos insinúan el reto al que nos enfrentamos como seres humanos – “Estar quietos” delante de Dios “y aun así en movimiento, hacia otra intensidad, para una ulterior unión, una más profunda comunión.” Aprender cómo “estar quietos” delante de Dios, mientras nos mantenemos “aun así en movimiento” hacia la “ulterior unión” y “una más profunda comunión” que Dios quiere para cada uno de nosotros es un desafío de toda una vida – un reto de vivir nuestro bautismo como una renovación progresiva de nuestra vida en Dios y con Él.

Unos mil novecientos años antes de T.S. Eliot, alrededor del 51 d. C., San Pablo, en el capítulo final de 1 Tesalonicenses – posiblemente su primera carta canónica – nos enfrenta con la misma intensidad que T. S. Eliot con una oración para que el momento presente de nuestras vidas “sea guardado entero” y nos conduzca a una unidad completa con Cristo. Sin embargo, mientras que Eliot ha declarado sin lugar a dudas en la primera estrofa de “Burt Norton” – el primer poema de “Cuatro Cuartetos” – que “Si todo tiempo es eternamente presente/ Todo tiempo es

¹ “Cuatro Cuartetos.” En traducción de Jesús Placencia. Disponible en: <http://www.jesusplacencia.com/files/t-s-eliot-cuatro-cuartetos.pdf>

irredimible,”² San Pablo rogó que es precisamente por medio de la redención del momento presente de cada una de nuestras vidas que nos movemos “hacia otra intensidad” en donde el pasado, el presente y el futuro son todos juntos redimidos dentro de cada persona. La oración de San Pablo, que se encuentra en su primera carta a los Tesalonicenses, era corta, pero profunda y práctica: “Que Él, el Dios de la paz,” escribió, “os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesús Cristo. Fiel es el que os llama y es él quien lo hará” (5:23-24). Aquí entonces vemos una reformulación del grito desolado de Eliot de que “En mi fin está mi comienzo” con una magnífica visión paulina de la posibilidad tanto de estar quietos delante de Dios como de continuar moviéndonos aún en “el espíritu, el alma y el cuerpo,” una búsqueda tripartita de “ulterior unión, una más profunda comunión” con Dios en Cristo, tanto en la tierra como en el cielo. Quizás sea imposible para nosotros aquí en la tierra fijarnos objetivos para la unión precisa que buscamos con Dios, pero podemos buscar vivir esa unión, que ya tenemos en cierta medida, sin comprender totalmente hacia dónde vamos o qué alcanzaremos. El hecho mismo de habernos dedicado a buscar alguna clase de unión con Dios es un signo de que ya estamos en camino de lograr esa comunión más profunda con Dios que todos buscamos.

Tal unión no es una experiencia mística abierta solo a los grandes ascetas sino una posibilidad práctica abierta a cada uno de nosotros, a medida que aprendemos con precisión quién es “la persona humana;” y decidimos cómo vivir el momento presente de nuestras vidas. Como el Metropolitano Kallistos ha señalado en *The Orthodox Way*, al citar aquellos versos de 1 Tesalonicenses, que San Pablo ha puesto delante de nosotros “los tres elementos o aspectos que constituyen la persona humana – el cuerpo (“el aspecto físico o material de la naturaleza del hombre”), el alma (aquellas facultades humanas de mente, emoción y voluntad, que juntas constituyen, “la fuerza vital que vivifica y anima al cuerpo”) y el espíritu con 's' minúscula (“el 'aliento' de Dios [Génesis 2:7], del cual carecen los animales”).³ Estos tres aspectos de la persona humana son, según afirma el Metropolitano Kallistos, “estrictamente interdependientes; el hombre es una unidad integral, no la suma total de partes separadas.”⁴

Por lo tanto, el reto que tenemos ante nosotros – formulado de diferentes maneras por T. S. Eliot, San Pablo y el Metropolitano Kallistos – es aprender cómo integrar nuestros cuerpos, almas y espíritus en el momento presente de tal manera que la idea abstracta de “la persona humana” se convierta en una experiencia única, concreta para cada uno de nosotros en el momento

² “Burnt Norton,” En traducción de Jesús Placencia. Disponible en: <http://www.jesusplacencia.com/files/t-s-eliot-cuatro-cuartetos.pdf> pág. 1

³ [el entonces] Obispo Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, Revised Edition (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1998), 47-48.

⁴ Ware, *The Orthodox Way*, 47.

presente – una experiencia disponible para cada cristiano ortodoxo que tome una decisión personal por voluntad propia de buscar la unión con Dios, tanto ahora como en el futuro. Nos enfrentamos con esa decisión ahora: ¿estamos buscando la unión con Dios en nuestras vidas? Tengamos ahora en cuenta, por lo tanto, cómo podemos aprender a vivir como personas humanas únicas, al encontrar nuestro llamado de Dios por voluntad propia para que podamos lograr esa unión.

Aprendiendo a Vivir como una Persona Humana:

Encontrando Su Llamado en el Libre Albedrío

El resultado de esta búsqueda por la unidad de la persona humana en Dios y con Él no está predestinado, ni tampoco ha sido puesto delante de nosotros como una especie de guion preestablecido. Sí, San Pablo tiene razón en que Cristo es fiel; Él nos llama; y puede, de hecho, concedernos la unidad con Él. Sin embargo, el grado de unidad con Cristo que cada uno de nosotros alcanza en esta vida está regido realmente por nuestros pensamientos, elecciones y acciones en el momento presente. Cualquiera que sea nuestra actitud hacia Dios, las palabras del filósofo y político alemán, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) siguen siendo pertinentes: “Conocer no es suficiente; debemos aplicarlo. Querer no es suficiente; debemos hacer.”⁵ En un lenguaje más formal, teológico, como ha escrito el Metropolitano Kallistos:

Fundamentalmente, la imagen de Dios en el hombre denota todo lo que distingue al hombre de los animales y que lo hacen una persona en un sentido pleno y verdadero – un agente moral capaz de hacer el bien y el mal, un sujeto espiritual dotado con libertad interior. El aspecto de la *libre elección* es especialmente importante para la comprensión del hombre hecho a la imagen de Dios. Así como Dios es libre, de la misma manera el hombre es libre. Y, siendo libre, cada ser humano hace realidad la imagen divina dentro de sí mismo a su propia manera.⁶

El fin de la humanidad de acuerdo con la enseñanza de la Fe Cristiana Ortodoxa es la deificación o la unión transformadora con Dios por quien y en quien nuestra humanidad está siendo perfeccionada. Cómo logramos ese bendito estado es la ascesis de la persona – una purificación relacional en el amor de Dios por medio de una respuesta humana asumida libremente. La Siempre Virgen María y Theotokos es el prototipo de la nueva humanidad en Cristo, porque por su propia voluntad no solo se convirtió en el Arca de Salvación en la Encarnación, sino que también, al ser salvada por su amorosa obediencia, alcanzó la corona de la *theosis* como partícipe de la resurrección de su Hijo. Ella es lo que todos nosotros podemos llegar a ser.

⁵ Internet Encyclopedia of Philosophy, Johann Wolfgang von Goethe, en: www.iep.utm.edu/goethe .

⁶ Ware, *The Orthodox Way*, 51.

Al principio, nos puede parecer sobrecogedor que cada uno de nosotros pueda llegar a ser como la Siempre Virgen María, dando a luz al plan de Dios para nuestras vidas. Sin embargo, esto es posible si nuestro espíritu *humano* en libre albedrío aprende a abrirse al Espíritu *Santo*, quien ha sido enviado a cada uno de nosotros por Dios, el Padre. A veces, como los apóstoles en Jerusalén reunidos después de la crucifixión de Cristo, antes de Su Ascensión, nosotros también *no* debemos abandonar nuestros hogares y obligaciones “sino esperar la promesa del Padre” – el Espíritu Santo (Hechos 1:5 EUNSA). Como los apóstoles, nosotros con frecuencia necesitamos un tiempo de espera, de oración, de búsqueda. Lentamente, podemos aprender a “estar quietos y aun así en movimiento” de modo que antes de que descubramos lo que Cristo ha preparado para nosotros, cada uno se enfrente a su propia naturaleza humana, con sus fortalezas y debilidades únicas.

En un práctico estudio orientado hacia la gerencia, Stephen M. R. Covey, el hijo del más famoso Covey⁷ de los “siete principios,” ha reflexionado sobre las relaciones humanas en *The Speed of Trust: The One Thing That Changes Everything [La Rapidez de la Confianza: La Única Cosa Que Lo Cambia Todo]*.⁸ Señala que, si todos deseáramos vivir nuestras vidas con integridad, necesitaríamos aprender a confiar en nosotros mismos; y es esta capacidad para la “autoconfianza” la que crea la “congruencia” entre nuestras intenciones y nuestra conducta.⁹ La palabra “congruencia” se puede encontrar fácilmente en cualquier diccionario, pero pocas veces en los vocabularios personales del lenguaje hablado o escrito. En geometría, dos o más figuras son “congruentes” cuando son “idénticas en tamaño y forma;” y es esta concordancia matemática la que Covey ha transferido a las relaciones humanas en el sentido de que debemos buscar un acuerdo total entre nuestras intenciones y nuestras acciones, para que “cada vez que hacemos un compromiso y lo mantenemos –grande o pequeño– incrementamos nuestra autoconfianza.” De acuerdo con Covey, una vez que hemos aprendido a confiar en nosotros mismos, entonces se hace posible el confiar en los demás: la “autoconfianza” puede conducir a la “confianza en las relaciones.”¹⁰ Si bien con frecuencia nos juzgamos a nosotros mismos de acuerdo con nuestras buenas intenciones, tendemos a juzgar a los demás por sus acciones. Todos nos enfrentamos con el reto de convertir nuestras buenas intenciones en hechos. Sin embargo, para todo esto existe un aspecto dual en el cual confiar. Al mismo tiempo que aprendemos a hacer coincidir nuestras acciones con nuestras intenciones por medio de una autoconfianza en desarrollo, debemos también aprender que nuestra comprensión y nuestra capacidad para la

⁷ Covey, Stephen. *Los siete hábitos de la gente altamente efectiva* (Paidós Ibérica, 1997).

⁸ Covey, *The Speed of Trust* (New York: Simon & Schuster, 2006).

⁹ Covey, “Core 1—Integrity: Are You Congruent? 57-72.

¹⁰ Covey, “The First Wave—Self Trust,” 41-124, esp. 67; “The Second Wave—Relationship Trust,” 125-232.

recta acción también dependen de una confianza radical en Dios como para adquirir por gracia su sabiduría, su poder y su dirección. “Confía en el Señor con todo tu corazón, y no te apoyes en tu prudencia. En todas tus empresas tenle presente, y él sea quien dirija todos tus pasos” (Proverbios 3:5-6 TA).

En un contexto teológico continuo la realidad de que Dios nos ha creado a su “imagen,” según su “ semejanza” (Génesis 1:26) –un punto que será tratado con mayores detalles más adelante en esta clase- nos otorga el poder de respetarnos a nosotros mismos y a los demás. (¡Aunque parezca poco serio, es muy cierto que Dios con frecuencia tiene una opinión más elevada acerca de nuestras capacidades y de nuestro potencial que nosotros mismos!) Si realmente creemos que la Theotokos es el prototipo para todos de la humanidad en Cristo – y el prototipo especialmente para cada uno de nosotros – entonces todos tenemos el reto de hacer que nuestras vidas sean tan congruentes como podamos con la intención de Dios para nuestras vidas. A medida que aprendemos a vivir como personas humanas, aprendiendo a confiar en nosotros mismos y en los demás y en Dios, nos enfrentamos con un desafío paradójico. Por una parte, “como seres creados, nunca podemos ser simplemente nosotros mismos por nuestra cuenta; Dios es el centro de nuestro ser, o dejamos de existir.” Como ha escrito el Metropolitano Kallistos:

La existencia es siempre un regalo de Dios – una dádiva libre de su amor, un obsequio que nunca es tomado de vuelta, pero es un regalo que no es menos por serlo, no es algo que poseemos por nuestro propio poder. Solo Dios posee la causa y el origen de su ser en sí mismo; todos los seres creados tienen su causa y su origen, no en ellos mismos, sino en él. Solo Dios es auto-originado; todas las cosas creadas son originadas en Dios, arraigadas en Dios, y encuentran su origen y su cumplimiento en él. Solo Dios es sustantivo; todas las cosas creadas son adjetivas.¹¹

Precisamente porque cada uno de nosotros somos en un sentido muy real “adjetivos” agregados al “sustantivo” y Dios Creador, dependemos de Él y no somos independientes.

Sin embargo, por otra parte, paradójicamente, existe también un importante contexto en el cual, en medio de nuestra dependencia de Dios, somos cada uno un ser humano único. De acuerdo con las palabras del Metropolitano Kallistos:

En el corazón de Dios y en su amor, cada uno de nosotros siempre ha existido. Desde toda eternidad Dios nos vio como una idea o pensamiento en su divina mente, y para cada uno desde toda eternidad tiene un plan especial y distintivo. Siempre hemos existido para él; la creación significa que en cierto punto en el tiempo hemos comenzado a existir también por nosotros mismos.¹²

¹¹ Ware, *The Orthodox Way*, 45.

¹² Ware, *The Orthodox Way*, 45.

Por consiguiente, cuando hemos “comenzado a existir también por nosotros mismos” empezamos a buscar nuestros propios llamados en el libre albedrío. La comprensión del Cardenal John Henry Newman acerca de ese llamado es completamente ortodoxa:

No somos llamados solo una vez, sino muchas veces; a través de toda nuestra vida. Él nos llama de gracia en gracia, de santidad en santidad, mientras dura la vida. Nos llama una y otra vez – y de nuevo y de nuevo, y más y más, para santificarnos y glorificarnos.¹³

El reto es hacer de este llamado de toda la vida una experiencia en las vidas de cada uno de nosotros. Las palabras del salmista siguen siendo verdaderas: Dios nos ha coronado “de gloria y de honor” (Salmo 8:5 TA).

Reflexione entonces en cuál es su llamado.

¿Cuál Es Su Llamado?

Como hemos señalado anteriormente, el llamado de cada uno de nosotros en un amplio sentido nos conduce a la deificación o la unión transformadora con Dios. Este no es un llamado abstracto, sino una profunda experiencia personal. Sin embargo, como el Cardenal Newman señaló sabiamente: “No pido ver la escena distante; un solo paso es suficiente para mí.”¹⁴ Sin embargo, frecuentemente, no queda completamente claro cuál podría ser el siguiente paso en nuestro llamado, ya sea porque no estamos seguros sobre lo que el Señor ha planeado o porque no estamos dispuestos a escuchar la posibilidad inesperada o a no considerarla como atrayente. Por lo tanto, es útil comprender con precisión cómo se relaciona la deificación con la persona humana.

La deificación es mucho menos aterradora para nosotros cuando la vemos como un proceso en lugar de verla como una meta. Como ha señalado el Padre John McGuckin: “La deificación es el proceso de santificación de los cristianos en el cual son puestos progresivamente en conformidad con Dios ... La noción aparece por primera vez en 2 Pedro 1:4” en donde los cristianos son alentados a “hacerse partícipes de la naturaleza divina.”¹⁵ Esto no quiere decir que los cristianos se hacen divinos en el sentido de ser consubstanciales con la Trinidad, sino que cada uno de nosotros nos hacemos conscientes de que el Espíritu Santo “permanece con ustedes y habitará en ustedes” (como se afirma en el Evangelio de San Juan 14:17). Los teólogos alejandrinos – San Clemente, San Atanasio, San Cirilo y Orígenes – desarrollaron aún más este tema de la

¹³ John Henry Newman, tarjeta de la ordenación de una monja en un Monasterio Carmelita, en Quidenham, Norfolk NR16 2PH, Reino Unido.

¹⁴ Newman, de la misma tarjeta de la ordenación de una Monja Carmelita.

¹⁵ Padre John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Londres: Westminster John Knox Press, 2004), entrada “Deification,” 98-99.

deificación en el contexto de lo que el Padre John ha llamado “la encarnación del Logos, en la cual el divino Logos asumió la carne para que toda la humanidad pudiera ser elevada hacia el misterio de la divinidad.”¹⁶ Sin embargo, es el aspecto práctico de “los efectos transformadores de la gracia”¹⁷ el que hace que cada persona humana encuentre una vocación por medio de la experiencia de una unión más cercana con Dios.

Al buscar discernir nuestra propia vocación, un recurso útil es la colección de documentos recopilados por Ann Mitsakos Bezzerides, *Christ at Work: Orthodox Christian Perspectives on Vocation [Cristo a la Obra: Perspectivas Cristianas Ortodoxas sobre la Vocación]*, especialmente su perspicaz introducción.¹⁸ La Dra. Bezzerides señala que nuestra vocación es “nuestra respuesta a la iniciativa de Dios en primer lugar por crearnos y amarnos, y por ofrecernos su Hijo Unigénito por la salvación de nuestras almas.”¹⁹ Además, “La vocación dada por Dios nace en comunidad porque es una respuesta al llamado de amar al prójimo.”²⁰ El Deán del Colegio Helénico, Dr. Demetrios S. Katos, resume la perspectiva ortodoxa sobre la vocación con un tema que ya ha sido incluido en esta clase: “Una búsqueda vocacional fundada sobre la fe de que somos hechos a imagen de Dios genera una constancia en la búsqueda del papel óptimo que debemos jugar en la vida.”²¹ En otras palabras, porque sabemos que somos formados a imagen de Dios nos sentimos profundamente animados a persistir en el hallazgo de nuestro llamado único de Dios y entonces buscamos llevarlo a cabo.

¿Cómo Pueden el Cuerpo, el Alma y el Espíritu Ser Integrados en una Persona Humana? **Dos Enfoques**

Exactamente cómo cada uno de nosotros debería integrar el cuerpo, el alma y el espíritu es una búsqueda personal y un tanto privada pero necesaria para realizar nuestra vocación. Al intentar descubrir nuestras vocaciones únicas, es útil tomar en consideración cuidadosamente el contexto de la cita bíblica dada anteriormente. 2 Pedro 1:4 nos anima a “hacernos así partícipes de la naturaleza divina,” pero, entonces continúa con que, si logramos esto, habremos “escapado de la corrupción que hay en el mundo por causa de las pasiones.”²² Asimismo, justo en el próximo capítulo la primera acusación que San Pedro hace contra los falsos profetas es: “Muchos seguirán

¹⁶ McGuckin, 98.

¹⁷ McGuckin, 99.

¹⁸ Ann Mitsakos Bezzerides (ed.), *Christ at Work: Orthodox Christian Perspectives on Vocation* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006), 1-12.

¹⁹ Bezzerides, 10.

²⁰ Bezzerides, 10. Vea también el blog de la Dra. Bezzerides en: www.soundingblog.com/index.php/blog/Ann-Mitsakos-Bezzerides.html

²¹ Demetrios S. Katos, “In the Image of God: Mystical Theology and Secular Vocations” en Bezzerides, 135.

²² 2 Pedro 1:4. La Santa Biblia. Traducida por un equipo dirigido por Evaristo Martín Nieto. 1964.

su sensualidad, y por causa de ellos, el camino de la verdad será blasfemado” (2 Pedro 2:1-2 LBLA). Las tentaciones que enfrentaron los primeros cristianos de las cuales San Pedro estaba bien consciente aún están presentes en la actualidad; de hecho, quizás haya un número mayor de “falsos profetas” siguiendo “su sensualidad” blasfemando del “camino de la verdad” hoy en día que hace 2.000 años atrás.

La palabra “lujuria” significa “fuerte deseo sexual” y se deriva de una palabra latina que significa “abundancia” o “exuberancia.”²³ Además, existe un sentido de carencia, de ansia, de codicia de algo o de alguien, el cual también parece deliberado en San Pedro, pues nos indica que “el camino de la verdad será blasfemado” por aquellos que “llevados de su avaricia ... harán de vosotros mercadería con palabras mentirosas” (2 Pedro 2:3 NC). Esa atracción por los apetitos – tanto sexuales como financieros – es fuertemente evidente en las sociedades contemporáneas en muchos países en la actualidad.

Al buscar integrar el cuerpo, el alma y el espíritu en cada persona humana, el Cristianismo Ortodoxo ofrece dos enfoques un poco diferentes. El sendero tradicional es el expuesto por el Padre Dumitru Staniloae en *Orthodox Spirituality [Espiritualidad Ortodoxa]* en el cual cada ser humano aprende por medio de la experiencia y de la oración a moverse a través de la purificación de las pasiones, hacia la iluminación en la fe, hasta la unión en el amor.²⁴ Dentro de esta perspectiva, las pasiones son, en palabras del Padre Dimitru, “la fermentación del desorden interno e interpersonal;” y las pasiones mismas son “el grueso muro entre nosotros y Dios, la niebla que cubre nuestra naturaleza hecha transparente por Dios.”²⁵ Por lo tanto, “el autocontrol libremente ejercido por un creyente es esencial,²⁶ como ha sido demostrado por los muchos enfoques diferentes de los Padres y las Madres del Desierto para enfrentarse a sus propias concupiscencias.²⁷

Por siglos, muchos cristianos ortodoxos, tanto laicos como clérigos, casados y monásticos, han caminado a lo largo de este sendero de purificación hacia la deificación. Sin embargo, un sendero alternativo, complementario, quizás un poco menos conocido, pero igualmente retador, es descrito por Philip Sherrard en *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love*

²³ Indicando exacerbación y aumento descontrolado de los deseos o apetitos (N.T.)

²⁴ Dumitru Staniloae, *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* (South Canaan, PA: St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary Press, 2002), 69-374.

²⁵ Staniloae, 83.

²⁶ Staniloae, 148f.

²⁷ Benedicta Ward (trans.), *The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks* (London: Penguin, 2003), Chapter 5, “Lust,” 33-52; and Benedicta Ward, *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources* (Collegeville, MN: Cistercian/Liturgical Press).

[*Cristianismo y Eros: Ensayos sobre el Tema del Amor Sexual*]. Es para ver el amor sexual mismo como una forma sacramental en la cual hay, en palabras de Philip Sherrard:

Una conciencia y un reconocimiento mutuo el cual es un acto total del alma. Tendemos a distinguir entre el amor de Dios y el amor de una persona por otra – para distinguir entre *ágape* [i.e. el amor fraternal cristiano] y *eros* [la palabra griega para “amor sexual”] – y a considerar el segundo un tanto envilecido con respecto al primero ... En un amor sacramental sexualizado no existe semejante distinción ... y no existe más que una sola comunión, una única participación del hombre y de la mujer y de lo divino en ambos, aunque debemos recordar que, aunque ambos seres humanos se vuelvan transparentes el uno para el otro en su luz, lo divino en sí mismo permanece oculto e inaccesible en su esencia.²⁸

Para Sherrard, y para algunos otros cristianos ortodoxos, esta forma de amor humano es, como Sherrard expresa la experiencia:

... no es simplemente una emoción o impulso humano o incluso una fuerza cósmica creada o elemental. Aún menos ha de ser identificada sencillamente con una energía corporal o psicósomática. Es, en sus orígenes una energía espiritual. Tiene su origen en la misma vida divina, y su principio, por así decirlo, es colocado por Dios en el hombre y en la mujer en su creación. Por lo tanto, estar unido en este amor es encontrar que hemos vuelto a nosotros mismos, a nuestro ser pleno y a nuestra condición primaria. En este sentido, no es simplemente haber nacido en la belleza. Es también haber sido regenerados en Dios y que se nos haya revelado el divino Paraíso. En otras palabras, es una forma de relación sexual que posee una influencia espiritual sobre las dos personas implicadas en ella...²⁹

Como Sherrard reconoce, en esta clase de comunión entre un hombre y una mujer, puede que no haya expresión genital, “simplemente porque la clase de comunión que experimentan hace que tal expresión sea superflua – un descenso a una clave inferior.”³⁰ Además, el teólogo y filósofo griego, Christos Yannaras, ha recalado que “el punto de partida para abordar el hecho de la existencia en sí misma es la realidad de la *persona*. Y el medio de aproximación que hace accesible el conocimiento a la persona es el *eros*.”³¹ Esa es sin duda la declaración de un teólogo laico contemporáneo muy respetado. ¿Es posible reconciliar estos dos enfoques para integrar la persona humana – para reconciliar las purificaciones de las pasiones con una afirmación del amor sexual?

²⁸ Philip Sherrard, *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love* (Limni, Evia, Greece: Denise Harvey/Londres: SPCK, 1976), Essay 1: “The Sexual Relationship in Christian Thought”, 2.

²⁹ Sherrard, 3.

³⁰ Sherrard, 3.

³¹ Christos Yannaras, *Person and Eros* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007), xiii. trad. Norman Russell. Título original en griego: *To prosopo kai o eros*, Athens, 1987.

Reconciliando los Dos Enfoques de Integración de la Persona Humana

Las diferencias entre la comprensión tradicional ortodoxa de la purificación de las pasiones y la perspectiva radical de Sherrard y Yannaras puede que no sean tan grandes como parecen a primera vista. Ambas perspectivas afirman el matrimonio cristiano como un sacramento; y ambos enfoques requieren una profunda búsqueda del significado del amor. El Metropolitano Kallistos ha notado que San Ireneo habló en el siglo segundo de “el Hijo y el Espíritu Santo como las ‘dos manos’ de Dios el Padre;” además, de acuerdo con las palabras del Metropolitano Kallistos:

... en toda su obra de creación, redención, y santificación, Dios usa siempre sus dos manos juntas; el matrimonio y el Monasticismo son como las ‘dos manos’ de la Iglesia, las dos expresiones complementarias de un solo sacerdocio real. Cada una necesita a la otra, y en su misión la Iglesia usa ambas manos juntas.³²

Las implicaciones prácticas de la importancia del matrimonio en la Iglesia Ortodoxa han sido puestas de relieve por el Diácono John Chryssavgis en *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage [El Amor, la Sexualidad y el Sacramento del Matrimonio]*, en donde reflexiona que: “A fin de cuentas, es la Iglesia la que sirvió para desentrañar el significado de la sexualidad al declarar el matrimonio como un sacramento.”³³

Por lo tanto, nuestra comprensión de la Iglesia es extraordinariamente importante para nuestro enfoque del matrimonio como una relación. En la última página del capítulo final sobre “El Sacramento del Matrimonio,” el Diácono John comenta:

La iglesia es precisamente una comunión de personas, una unión entre lo mortal y lo inmortal, la humanidad y Dios. El matrimonio concede la posibilidad de vivir en la Iglesia, es decir, de vivir en una relación personal por medio de la cual la *eternidad* es revelada. Fuera de la Iglesia cualquier relación física simplemente pospone la muerte. Solo en la Iglesia pueden dos personas participar en la muerte vivificadora de Cristo, transformando la mera supervivencia en auténtica vida. No es una cuestión de idealismo abstracto aquí, puesto que un sacramento es precisamente una realidad y una experiencia en la cual tanto la humanidad como Dios actúan. Esta cooperación (o *sinergia*) es el significado subyacente del gran ‘mysterion’ [i.e. misterio sagrado] del matrimonio.³⁴

Ya sea que elijamos libremente permanecer solteros en el mundo, ser monjes o casarnos, cada cristiano ortodoxo puede estar comprometido en el proceso de deificación, cimentado en la

³² Kallistos Ware, “The Monastic Life as a Sacrament of Love, en *Ekklesia kai Theologia* 2 (1981), 697-699. Citado por el Diácono John Chryssavgis en “Fuentes” para *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 99.

³³ Chryssavgis, *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 5. El Diácono John ha dedicado su libro: “Para Philip Sherrard (1922-1995), una inspiración y un amigo ‘desde la distancia.’”

³⁴ Chryssavgis, 35. [Énfasis en el original.]

experiencia de vida, consciente de la Tradición, la oración, la lectura de la Biblia y el estudio teológico. Finalicemos esta clase con una extensa reflexión sobre cómo el encuentro de la visión de Dios en nuestras vidas esta cimentado sobre nuestra comprensión de la persona humana.

Una Reflexión Final sobre la Persona Humana: la Visión de Dios en Nuestras Vidas

La salvación para el cristiano ortodoxo tiene que ver con el perdón y la reconciliación con Dios por medio del arrepentimiento que abre el reino de los cielos mediante la fe. Pero, es mucho más que eso. El Espíritu Santo nos es dado para que podamos recobrar lo que perdimos por nuestra primera desobediencia - la plenitud de la verdadera vida de Dios Mismo. Que la persona humana posee la capacidad para tal crecimiento en Dios constituye la base de una antropología cristiana ortodoxa y ha de ser considerada a la luz de las Escrituras y de la Tradición minuciosamente.

Debemos recordar siempre que los seres humanos son almas encarnadas. Cualquiera que sea el enfoque que tomemos sobre la sexualidad humana - enfocándonos en el autocontrol y la abstinencia o en el goce de la relación sexual en el matrimonio cristiano - la vida humana no puede ser reducida solamente a pura biología o a una esencia espiritual que no tiene necesidad del cuerpo. Ambas reducciones son herejías, siendo, respectivamente, materialista y dualista, la última un falso espiritualismo. El Génesis cuenta que Dios no solo tomó polvo como su materia bruta, sino que también la animó con su propio aliento (como se declara en Génesis 2:7). El alma no era el aliento mismo (como falsamente suponen aquellos que creen que un aspecto divino ha sido reemplazado por uno creado), sino que este aliento divino indica el divino origen del alma creada. Esta alma es la que nos hace capaces de alcanzar el propósito de nuestra creación - nuestra deificación.

En resumen, el alma es aquello que trabaja con el cuerpo, gobernándolo por medio del intelecto espiritual (o *nous* - *el elemento espiritual de la creación*) para dirigirlo hacia la salvación. Sin embargo, el llamado a la labor ascética puede ser abandonado progresivamente si permitimos que las pasiones desordenadas de cualquier clase empujen al alma lejos de Dios. Este desarrollo trágico se hizo posible por la desobediencia de nuestros primeros padres por medio de la cual la muerte y la corrupción entraron al mundo, y por este medio mucho más pecado. El alma, por lo tanto, debe resistir cualquier tentación ya sea el engaño intelectual o la pasión desordenada. San Pablo interpreta esta lucha como entre la "carne" y el "espíritu." Por esta *no* quiere decir que el cuerpo sea pecaminoso y el espíritu o el alma no lo sean. Semejante dualismo espiritualizado es completamente extraño al Cristianismo. Más bien, San Pablo quiere decir que hay un conflicto en marcha dentro de cada persona humana (en cierta medida al menos) entre la voluntad de Dios y la vida divina, por una parte, y el principio no regenerado de la muerte que contiene con esa vida divina dentro de cada uno de nosotros.

San Pablo explica la naturaleza de este conflicto claramente en Romanos 8:1-11:

Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu. Efectivamente, los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz, ya que las tendencias de la carne llevan al odio de Dios: no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así, los que viven según la carne, no pueden agradar a Dios. Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece; mas si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros.

En otros lugares San Pablo también habla acerca del espíritu humano, descrito de forma muy diversa como el *nous* o intelecto espiritual, por ejemplo: “En efecto, ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios” (1 Corintios 2:11).

¿Entonces, cómo esta presencia del espíritu humano dentro de cada persona humana se relaciona con nuestra comprensión del alma y su papel en nuestra salvación? Algunos Padres de la Iglesia evidentemente hacen una completa distinción entre el espíritu del hombre y su alma (Justino Mártir, San Ireneo, S. Gregorio de Nisa, S. Efrén el Sirio), otros hacen menos distinción, o no la hacen del todo (San Cirilo de Jerusalén, S. Basilio el Grande, S. Gregorio el Teólogo, S. Juan Crisóstomo, S. Juan Damasceno). La solución patrística a este aparente dilema fue bellamente resuelta por San Diadoco de Fótice, un obispo y teólogo del siglo quinto, que hizo hincapié en que: “La Gracia de Dios habita en las mismas profundidades del alma, es decir, en el *nous*”³⁵ – el cual en este contexto es definido de mejor manera como el “intelecto espiritual” que surge del espíritu. Por lo tanto, con el espíritu humano alineado con el Espíritu de Dios que habita en el corazón y transformado por Él, (tanto centro como extensión de la persona humana), el alma guía al cuerpo disciplinado y a la mente transformada hacia un ascenso armonioso hacia el Padre.

³⁵ Ver G. E. H. Palmer, Philip Sherard and Kallistos Ware (eds.), *The Philokalia. The Complete Text*, I, 251 (London: Faber & Faber, 1979).

San Gregorio de Nisa, uno de los Padres Capadocios del siglo IV, enseñó en *La Vida de Moisés* que este ascenso es infinito.³⁶ El fin de este ascenso sin límites es Dios mismo que diviniza a la persona humana por medio de sus energías increadas. El verdadero fin del Hombre, por lo tanto, es ser partícipe de la divina naturaleza, como ha sido declarado antes en 2 Pedro 1:4, o para decirlo con mayor exactitud ser partícipe de las divinas energías, mientras aún retiene cada aspecto de una humanidad perfeccionada. Esta es la *theosis* – la adquisición de la semejanza divina propia de la *imagen* de Dios en la persona humana. Esta distinción entre la *imagen* de Dios y la semejanza de Dios es un ineludible corolario de la relación entre lo que ha de ser encontrado de Dios en la naturaleza humana (la imagen divina) y lo que ha de ser adquirido por nuestra cooperación con la gracia de Dios en las virtudes (la semejanza divina).

Esta clase sobre la persona humana ha tratado de aclarar cómo cada uno de nosotros como cristianos ortodoxos puede lograr la búsqueda de Dios y cómo puede encontrar Su Gloria en la plenitud de una humanidad perfeccionada, mientras Dios nos alcanza a cada uno de nosotros. Esto no forma parte de una búsqueda moderna por la autorrealización, sino una reflexión sobre la visión de San Ireneo en el segundo siglo que nos ha llegado en un texto latino como *Gloria Dei est vivens homo* – literalmente “La gloria de Dios es el hombre viviente.”³⁷ Ese texto concluye con las diez palabras: “y la vida del hombre es la visión de Dios.” Qué todos podamos compartir esa visión de Dios juntos, mostrándolo en cómo vivimos nuestras vidas en Él y por Él.

Bibliografía

Chryssavgis, Diácono John. *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998.

Hierotheos, Metropolitano de Nafpaktos. *The Person in the Orthodox Tradition*. Levadia, Grecia: Monasterio de la Natividad de la Theotokos, 1999.

McGuckin, Padre John Anthony. *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. Londres: Westminster John Knox Press, 2004. Entrada sobre “Deification,” 98-99.

Sherrard, Philip. *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love*. Limni, Evia, Grecia: Denise Harvey/Londres: SPCK, 1976.

Staniloae, Padre Dumitru. *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan, PA: St. Tikhon’s Orthodox Theological Seminary Press, 2002.

³⁶ S. Gregorio de Nisa, *The Life of Moses*, trad. Abraham Malherbe, Everett Ferguson y John Meyendorf (Mahweh, NJ: Paulist Press, 1978).

³⁷ S. Ireneo, *Contra los Herejes*, Libro 4, Cap. 20 – 7.

Ware, [entonces] Bishop Kallistos. *The Orthodox Way*, Revised Edition. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.

Yannaras, Christos Yannaras, *Person and Eros*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007. trad. Norman Russell. [Título original en griego: *To prosopon kai o eros*, Atenas, 1987].



Traducido al español y editado por:

Triantáphylos R. Pérez Moya

Ranchuelo.

Villa Clara.

Cuba