

Curso E-Quip de Fe y Vida Cristiana Ortodoxa

UNIDAD 3A: DOCTRINA

62: LA CREACIÓN - TEOLOGÍA APLICADA

Cosmos, Fe, Ciencia y Naturaleza

Casi se ha convertido en un lugar común en el Occidente en la actualidad el pensar que la fe y la ciencia pertenecen a la búsqueda de la verdad y las afirmaciones de la verdad mutuamente exclusivas. La ciencia, se piensa, es racional, basada en la observación empírica y en la autocorrección a medida que las nuevas teorías reemplazan a las anticuadas. La fe, por otra parte, es vista como irracional, definida por unos textos religiosos supuestamente estáticos y por unas autoridades religiosas inflexibles que no pueden ser ni desafiadas ni corregidas. Existe otro punto de vista que considera este conflicto como un choque de dos Titanes – el fundamentalismo en la religión y el triunfalismo en la ciencia. Cada uno justifica su propia posición negando al otro y excluyendo cualquier otra versión de la realidad. Es una guerra fingida basada en la versión caricaturesca de ambas disciplinas y, por lo tanto, un malentendido de los verdaderos propósitos de cada una.

Existen muchos comentaristas dentro y fuera de la ciencia, pero no pertenecientes a la Iglesia Ortodoxa que consideraran a las dos disciplinas como complementarias y no antagonistas. El cristianismo ortodoxo comparte una plataforma común con estas voces más sensatas, pero, incluso así, aún existen diferencias significativas entre la comprensión cristiana ortodoxa de estos asuntos y otros puntos de vista. Algunos de los enfoques distintivos ortodoxos forman la base para la segunda parte de esta clase hoy. En primer lugar, el punto estratégico de la historia es esencial.

Una trayectoria histórica sustenta este enfrentamiento entre la fe y la ciencia en el Occidente – un legado en la cual la Ortodoxia no tiene parte alguna. En el Occidente en la Edad Media el movimiento escolástico (del cual Tomás de Aquino fue un defensor influyente) trató de desarrollar la idea de que la razón sola podía establecer ciertos fundamentos básicos de la fe cristiana. A veces se hace referencia a esto como la teología natural o ley natural. Sin embargo, la teología natural posee su propia autolimitación intrínseca en la cual la razón sola no puede impartir la plenitud de la fe. Esta viene de la gracia y la revelación. Esta distinción entre la razón y la revelación se afianzó hasta la división, a veces incluso hasta el antagonismo. El caso de

Galileo mostró cuán incapaz parecía la Iglesia Católica medieval de reconocer la necesidad de no interferir en el trabajo de la filosofía natural, o como la llamamos en la actualidad, la ciencia. Es profundamente irónico y trágico, teniendo en cuenta el espacio intelectual que el catolicismo mismo había creado algo apartado de la revelación precisamente para el ejercicio de la racionalidad y la observación empírica.

El protestantismo mostró estar más dispuesto ante el aumento de la ciencia en sus propias culturas anfitrionas, pero solo porque, bajo la influencia del calvinismo, había hecho más fuerte la división entre fe y razón hasta el punto de aislar completamente una teología de solo gracia del mundo natural y de las facultades humanas. Esta brecha en aumento alcanzó su punto crítico en el siglo XVIII durante el completo florecimiento de la Ilustración, cuando muchos teólogos protestantes abandonaron cualquier apariencia de cristianismo ortodoxo (en minúsculas) y abrazaron el deísmo. El dios deísta era solo en el más mínimo sentido un Creador que una vez había “prendido la mecha azul,” y se había retirado a una “distancia segura” (para el científico, principalmente) y permitió a la creación desarrollarse según las leyes con las cuales la había imbuido. El deísmo retuvo una pizca de la insistencia del monoteísmo de que la creación no era ella misma Dios, sino una expresión racionalmente accesible y predecible de su mente y su voluntad creativas. No obstante, hacía que la providencia, la intervención divina, los milagros y la oración intercesora fueran nociones extremadamente problemáticas, puesto que ahora eran consideradas como “sobrenaturales” y por definición contrarias al orden natural. Típicas de esta posición, las opiniones de Thomas Paine eran las más afirmadas incisivamente y las más influyentes, llegando a adquirir importancia a medida que se fortalecía el moralismo y el escepticismo de la Ilustración.¹

Más o menos por esta época, el pietismo se hizo más fuerte en las tradiciones protestantes como una forma de reacción; y este despreciaba a la razón y hacía énfasis en la experiencia religiosa como zona de exclusión llena de gracia, inaccesible por definición a la investigación científica. Al final, incluso este bastión de pseudo-ortodoxia cayó con el surgimiento de la neurociencia que

¹ “Yo creo en un Dios y no más; y tengo la esperanza de la felicidad después de esta vida.”

“No creo en el credo profesado por la iglesia judía, por la iglesia romana, por la iglesia griega, por la iglesia turca, por la iglesia protestante, ni por cualquier otra iglesia que conozca. Mi mente es mi iglesia. Todas las instituciones eclesiásticas nacionales, ya sean judías, cristianas o turcas, me parecen nada menos que invenciones humanas creadas para horrorizar y esclavizar a la humanidad, y monopolizar el poder y el lucro.”

“Las opiniones que he presentado ... son efecto de la convicción más clara y de mucho arraigo de que la Biblia y el Testamento son imposiciones sobre el mundo, que la caída del hombre, el relato de Jesús Cristo como el Hijo de Dios, y de su muerte para aplacar la ira de Dios, y de la salvación, por tan extraños medios, son todas invenciones fabulosas, indignas de la sabiduría y el poder del Todopoderoso; que la única religión verdadera es el Deísmo, por el cual entonces quise decir, y ahora digo, la creencia en un solo Dios, y una imitación de su carácter moral, o la práctica de lo que he llamado virtudes morales – y que es sobre esto solamente (tanto en cuanto a la religión concierne) que he puesto todas mis esperanzas de felicidad de aquí en adelante. Así lo digo ahora – y que Dios me ayude” (Thomas Paine, *The Theological Works of Thomas Paine* (London, R. Carlile, 1824).

mostro ser bastante competente al analizar los estados alterados de conciencia en la mente religiosa, sin explicarlos exactamente, pero, al menos desmitificándolos. A partir del filósofo ateo Augusto Comte (1798–1857) en adelante, se echaron los cimientos del positivismo exaltando el método científico hasta un trono de conocimiento exclusivo y universal, el cual había de ser el hijo impío secular e inevitable del monoteísmo racional. Pronto la clase intelectual sucumbió ante esta Gran Idea de que las ciencias mismas eran una descripción suficiente y exclusivamente fidedigna de la totalidad de la experiencia humana. Este cientifismo, como muchos lo han llamado desde entonces, fue popularizado al final en nuestra propia época por algunos destacados propagandistas y divulgadores ateos como Richard Dawkins y Daniel Dennett. Su evangelismo implacable y teológicamente analfabeto ha sido la fuente de buena parte del ateísmo funcional entre los pensadores holgazanes y los expertos desinformados en los medios y en todas partes desde entonces. Tristemente, demasiada gente ha tomado sus palabras como el verdadero evangelio del nuevo secularismo agresivo. Dios finalmente ha sido destronado; ¿o no?

El problema con esta trayectoria de alienación entre la fe y la ciencia es que está tan profundamente arraigado en la cultura occidental que parece ciego a su propio punto de vista miope de la realidad y a los orígenes espirituales e intelectuales de sus suposiciones incuestionables.

En cuanto a propaganda, los divulgadores ateos tienen un interés creado en atacar a la religión como una caricatura normativamente fundamentalista. En la población general, el nivel de alfabetismo religioso es ahora tan bajo que muchos simplemente compran las nociones mal concebidas que parecen ser continuamente recicladas en las últimas reediciones de los autores que han convertido en un modo de vida muy decente toda la lamentable empresa. Puesto que mucha gente asume ciegamente que todos los cristianos somos lo mismo y creemos en las mismas cosas, se ha hecho casi imposible para los cristianos ortodoxos contribuir al debate sin que seamos declarados como interesados o idiosincrásicos. No seremos capaces de mejorar esta situación hasta que no podamos poner un poco de distancia entre nosotros y esas confesiones cristianas heterodoxas que por más de 500 años han contribuido a este lamentable estado de cosas.

La perspectiva ortodoxa ha sido establecida perspicazmente por la Hermana Nonna Verna Harrison en un ensayo en el sucinto, pero exhaustivo *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* [*Manual Cambridge de Teología Cristiana Ortodoxa*]:

La gente puede usar los métodos de la ciencia para discernir los patrones del mundo natural para así “seguir las huellas de los pensamientos de Dios,” y descubrir con sobrecogimiento el inmenso ingenio del Creador. Sin embargo, como Evagrio Póntico y sus sucesores en la vida monástica han comprendido, existe una vía de contemplación de la naturaleza que va más allá del método

científico. Es posible por medio de la oración percibir a Dios en todas las cosas que ha hecho, y al mismo tiempo ver los propósitos y los planes finales de Dios en el corazón de cada cosa creada. La ciencia puede medir las superficies externas de los objetos, pero la oración puede sondear sus profundidades. Al final, podemos llegar a ver la totalidad de la creación como una vasta zarza ardiente, encendida con la gloria de Dios.²

La metáfora final de la Hermana Nonna de ver “ver la totalidad de la creación como una vasta zarza ardiente, encendida con la gloria de Dios” nos invita a acercarnos a al mundo natural con sobrecogimiento, como lo hizo Moisés en Éxodo 3:2, pero también a ver que la totalidad del mundo natural “es suelo sagrado” que ha de ser respetado tanto en el contexto ambiental como espiritual mientras reconocemos que hay ciertos aspectos de la gloria de Dios a los cuales no podemos “acercarnos.”

La última clase dejó claro cómo el cristianismo ortodoxo enfatiza ciertas creencias claves respecto a Dios y al mundo. Tengamos en consideración algunas implicaciones importantes de estas creencias:

1. Hemos de hacer una distinción ontológica entre Dios, el Increado y todo lo demás que es creado para relacionarse con Él. La implicación de esta creencia es que el cosmos es ambas cosas: racionalmente accesible y un medio de comunión con el Creador. No incumbe a la religión definir cómo la creación funciona, pero tampoco incumbe a la ciencia determinar el propósito de la creación como un todo y el propósito de la vida en particular. La fe y la ciencia pueden contribuir juntas al panorama total, pero sin traspasar cada una sus respectivos dominios.
2. La creación es sustentada en su ser en cada punto por el Logos, el Verbo de Dios, y dentro de la creación este Logos se expresa a sí mismo en los *logoi* de las cosas creadas tanto las animadas como las inanimadas. San Máximo el Confesor, un teólogo ortodoxo griego del siglo VII que “sigue siendo hasta la actualidad la figura individual más importante en el pensamiento cosmológico ortodoxo,” ha hecho énfasis en que: “Los *logoi* de las cosas expresan la voluntad creativa de Dios, según la cual cada cosa llega a ser en el momento apropiado; pero expresan por igual la presencia de Dios dentro de cada entidad, su providencia para ella y su objetivo final.”³ La acción de Dios en la creación no es sobrenatural, sino más bien dentro de la naturaleza, y su expresión más general se halla en un naturalismo sacramental el cual configura las energías de Dios en la creación y en revelaciones especiales en las teofanías, los milagros y la oración. Estos están por su

² Nonna Verna Harrison, “The human person as image and likeness of God,” en Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff (Eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 87.

³ Elizabeth Theokritoff, “Creator and Creation” en Cunningham y Theokritoff (Eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Theology*, p. 66.

propia naturaleza abiertos a la investigación científica, pero su importancia interpretativa es una tarea teológica, no científica. Cada *logos* de cada cosa creada responde a su creador. ¡Hasta las piedras lo gritan! El Metropolitano Anthony lo expresa de esta manera:

No existe ni un solo átomo en este mundo, desde la más insignificante mota de polvo hasta la estrella más grande, que no contenga en su centro ... la emoción ... de su venida a la existencia, de su posesión de infinitas posibilidades y de su entrada al reino divino, puesto que conoce a Dios, se regocija en Él.⁴

3. La creación a partir de la nada, o para ser más exactos, la creación del ser a partir del no ser, no es la generación espontánea de estructuras cósmicas racionalmente accesibles a partir del caos primordial preexistente, sino más bien, la erupción divinamente decidida del ser creado dentro o, mejor dicho, a partir de Dios mismo. Incluso si la creación fuera supuestamente eterna según nuestra mejor comprensión, Dios mismo sería de un orden incomparablemente más elevado de infinitud que el tiempo simplemente eterno. (La clasificación de las infinitudes ha sido bastante común en las matemáticas desde la obra innovadora de Georg Cantor en el siglo XIX). La interrogante de por qué hay algo en vez de nada no es contestada por una supuesta creación espontánea sin Dios (contra Stephen Hawking). Simplemente reemplaza la pregunta. Por definición, la ciencia no puede formularla, la filosofía puede tomarla en consideración, pero solo la teología puede guiarla hacia una resolución significativa.
4. La naturaleza humana en general y las personas humanas en particular constituyen un microcosmo del cosmos, en el cual el cosmos se define como el universo visto como un sistema ordenado. Con ello queremos decir que algo en el universo está arraigado dentro de nosotros y que algo de nosotros está arraigado en el universo. Esta doctrina aparentemente antropomórfica y antropocéntrica no es lo que parece porque bajo ningún concepto está confinada al humano, sino a la imagen y semejanza de Dios en el humano, lo cual se puede aplicar a cualquier otro ser supuestamente sensible de vocación divina semejante en cualquier parte del cosmos. En el pensamiento cristiano ortodoxo, por lo tanto, no puede haber una división epistemológica falsa entre Dios, el cosmos y la humanidad. Esto se enfatiza con mayor convicción en la adoración ortodoxa y simbólicamente en el diseño arquitectónico del Templo. Se refuerza en nuestra doctrina de la salvación que insiste en que la deificación no solo es una restauración y una transformación de los humanos hacia su divino propósito y llamado, sino que por medio de ellos también hacia la metamorfosis del cosmos mismo. Esta meta se logra por el arrepentimiento, la ascesis y la comunión en la oración dentro del cuerpo de Cristo.

⁴ Metropolitano Anthony de Sourozh, *Body and Matter in Spiritual Life*, disponible completo y gratis en la web en: http://www.mitras.ru/eng/eng_02.htm

5. Los seres humanos reciben su vocación divina desde dentro del mundo mismo como un ser inextricablemente formado dentro de su matriz ecológica. El polvo divinamente animado del relato del Génesis acerca de la creación de Adán es una expresión primitiva y mitológica de esta convicción la cual en la actualidad quizás queremos expresar en términos más consistentes con lo que conocemos del proceso evolutivo. Por ejemplo, algunos teólogos ortodoxos contemporáneos están conscientes de “que la noción de *logoi* en la creación bajo ningún concepto nos ata a la creencia en la fijeza de las formas tal como sostenían los Padres mismos; de hecho, los *logoi* proporcionan una forma prometedora de pensamiento acerca de un universo en desarrollo.”⁵
6. El surgimiento de la consciencia y el sentido así de lo divino en la especie humana marcan el comienzo de nuestro llamado a ser sacerdotes en la creación de Dios. Estamos llamados a devolverle aquello de lo cual somos responsables y que es, de hecho, parte de nosotros, mejorado por la gracia divina y la labor común. La corrupción de la muerte deshizo esta vocación, pero ha sido restaurada ahora por la resurrección de Cristo. Como sacerdotes, los humanos estamos llamados a sacrificarnos a nosotros mismos, o sea, a ofrecernos a Dios en santidad por el bien de todos y de todo. Esto tiene profundas implicaciones para la comprensión de las responsabilidades de los humanos hacia la creación; y mucho ha sido escrito acerca de esto y ha sido practicado en la Iglesia Ortodoxa. Esta contribución ha sido valorada mucho por hombres y mujeres de buena fe en todas partes, especialmente evidente en el liderazgo ecológico mostrado por el Patriarca Ecuménico, Bartolomé I.⁶

Evidentemente, si este enfoque ortodoxo hubiera sido mantenido en la enseñanza y en la práctica, no solo en el Occidente sino también en los países ortodoxos. No hubiéramos sido testigos de la falsa hostilidad contemporánea entre la fe y la ciencia que tristemente vemos a menudo en la actualidad. Lo que el mundo necesita hoy en día, sin embargo, no es una seca reafirmación de la doctrina, sino una experiencia vivida de esa enseñanza en las vidas humanas ejerciendo un sacerdocio restaurado dentro del mundo natural.⁷

⁵ Theokritoff, p. 69, que cita al Padre Andrew Louth, “The cosmic vision of Saint Maximus the Confessor” en Philip Clayton & Arthur Peacocke (Eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World* (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2004), p. 189. Vea también: Elizabeth Theokritoff, *Living in God’s Kingdom: Orthodox Perspectives on Ecology* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press [SVSP], 2009) y Anestis G. Keselopoulos, *Man and the Environment: A Study of St Symeon the New Theologian* (Crestwood, NY: SVSP, 2001).

⁶ Diácono John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Rev. Ed. (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2009) y Deacon John Chryssavgis (Ed.) y Patriarca Bartolomé, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (New York, NY: Fordham University Press, 2011).

⁷ Vea: Padre Christopher C. Knight, *The God of Nature* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007) y Georges Florovsky, *Collected Works of Church History*, Vol. III Creation and Redemption (Belmont, MA: Nordland Publishing, 1976).

Existen ejemplos extraordinarios de la coexistencia de la ciencia ortodoxa, la adoración y la praxis que son verdaderamente proféticos en nuestra propia época. Esto a menudo se ve, aunque no exclusivamente, en las comunidades monásticas ortodoxas, tanto en la vida de los monjes y las monjas como en el ambiente de sus cenobios y sketes.⁸ Los siguientes elementos se observan a menudo:

1. ***Una relación compasiva y armoniosa con los reinos animal y vegetal.*** San Isaac el Sirio habló una vez de esta armonía en estos términos:

¿Y qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde a causa de la creación entera, por los hombres, por las aves, por los animales, por los demonios y por cada cosa creada; y por su recuerdo y su vista los ojos del hombre misericordioso derraman abundantes lágrimas. De la fuerte y vehemente misericordia que se apodera de su corazón y de su gran compasión, su corazón se oprime y no puede soportar ver ninguna herida o la más mínima pena en la creación. Por esta razón, ofrece continuamente una oración llena de lágrimas, incluso por las bestias irracionales, por los enemigos de la verdad y por aquellos que le hacen daño, para que sean protegidos y reciban misericordia. Y de igual manera, ora incluso por la familia de los reptiles porque la gran compasión que arde en su corazón sin medida en la semejanza de Dios.⁹

En este sentido se destacaba entre muchos otros ancianos Porfirio de Atenas el cual rogaba con insistencia a sus hijos espirituales que se deleitaran en todos los aspectos de la naturaleza como los “pequeños amores” que conducen al gran amor que es Cristo.

2. ***Una veneración por la buena Tierra y la santificación del lugar que viene de la santidad de sus jardineros.*** Un ejemplo entre muchos proviene del encomio del difunto monje Pacomio que nos ha dado el Archimandrita Basilio del monasterio athonita de Iviron:

Ahora duerme en el cementerio de Todos los Santos. Ha sido añadido al coro de los mártires ascetas de la Skete ... Permanece en ese lugar como abono sagrado y una fuente de consuelo para todos. De sus santas reliquias, como de las artesas de madera de castaño que usaban para el agua, siempre vendrá el santo rocío a regar ese lugar incesantemente y para dar vida.

3. ***Nuevos objetivos para la ciencia en el desarrollo sostenible.*** Hasta ahora en el occidente, la ciencia ha estado enjaezada en una considerable extensión a los intereses del capitalismo explotador, pero esto ha conducido a la disminución de los recursos de la tierra, a la polución grave del ambiente y a un nivel peligroso de calentamiento global. Unos problemas semejantes surgieron bajo el comunismo resultó ser una forma especialmente represiva y brutal del capitalismo de estado, igualmente destructivo con el medio ambiente. Las comunidades monásticas sugieren especialmente un camino

⁸ O asceterios (Nota del Traductor).

⁹ San Isaac el Sirio, *Homilía 8*.

diferente hacia adelante en el cual los intereses de la mayoría son ampliados por los objetivos de los pocos, en vez de ser al revés. Estos principios pueden verse en acción en la Santa Montaña y en cualquier otro lugar en el cual exista un fuerte compromiso con el desarrollo sostenible y la práctica de un estilo de vida más sencillo y conforme, en armonía tanto con Dios como con la naturaleza.

Por supuesto la creación visible no es la única creación. Como ya hemos explorado en la Clase 61, el cristianismo ortodoxo proclama la gloria de la creación invisible, el mundo intangible, la morada de los ángeles. Hacia este nos volvemos ahora para reflexionar en cómo hablar sobre estos asuntos de manera inteligible a una cultura poscristiana.

Ángeles y Demonios

Nuestra cultura poscristiana está obsesionada con lo llamado sobrenatural. Ángeles, demonios, vampiros, hadas, fantasmas y toda suerte de criaturas de la imaginación siguen siendo un gran negocio para los productores de películas y los editores de libros. ¿Uno sospecha que pocas personas creen que estos seres son reales, excepto quizás en el área de la angelología en donde no es raro encontrar la creencia en ángeles y demonios coexistiendo felizmente con un ateísmo funcional!¹⁰ Es posible ver estos fenómenos de la cultura contemporánea como reacciones posmodernas fantásticas ante la aridez espiritual del secularismo y el materialismo. Si no, algunas de estas experiencias pueden ser encuentros genuinos con el reino invisible. Cualquiera que sea la razón para este crecimiento en los fenómenos ocultos reportado, los implicados constantemente plantean la misma cuestión: las iglesias son el último lugar al cual acudirían por ayuda. Esto pone de relieve la idea, bastante común en la actualidad, de que las principales denominaciones, o como deberíamos decirlo, los heterodoxos, se avergüenzan si no es que son total y absolutamente desdeñosos ante tales manifestaciones.

¡Por supuesto, esta falta o deficiencia no se encuentra en la Iglesia Ortodoxa! La Iglesia siempre ha insistido en que la creación tiene dos aspectos, el visible y el invisible. Hacemos referencia a ello en la anáfora de la Liturgia semana tras semana. Los ángeles y de la misma manera los demonios son sencillamente una parte aceptada de la cosmología ortodoxa. Quítelos de los Escrituras y de la Tradición de la Iglesia y habrá enormes agujeros en nuestros textos. Quítelos de la fe de la gente y perderemos un recurso vital para la comprensión de las cuestiones del amor y del odio, del bien y del mal, del pecado y la redención. La Iglesia Ortodoxa tiene aquí una oportunidad pastoral para ayudar a las personas a sortear las aguas traicioneras del reino invisible y a rescatarlas de los charlatanes que hacen no poco dinero explotando sus

¹⁰ Para un ejemplo intrigante de angelología, vea el libro sin autor, *The Pocket Book of Angels* (Londres: Arcturus, 2015) que contiene muchos dichos como el comentario incisivo de la actriz norteamericana, Mercedes McCambridge (1916-2004): "Nunca quise un ángel guardián. No pedí ninguno. Uno me fue asignado." p. 361.

vulnerabilidades con falsas promesas. Ha sido lo mismo desde Simón el Mago (Hechos 8:9-24). Para darle a los santos ángeles su lugar correcto (y no el distorsionado) en nuestra cultura quizás debemos alentar a las personas para que recurran a sus ángeles guardianes. También deberíamos ser alentados por la verdad de que cuando oramos y adoramos siempre estamos rodeados por los seres santos, lo cual incluye no solo a los santos, sino también al coro angélico. Son estos los que toman nuestras pobres ofrendas y las hacen ricas y fructíferas delante del Dios Todopoderoso (Apocalipsis 8:4).

La Redención de las Personas

El Metropolitano Kallistos ha explicado que tanto en la “Cristiandad Oriental como en la Occidental, nunca ha existido una doctrina universalmente aceptada de la persona humana.”¹¹ No solo la doctrina de la Caída necesita ser tomada en consideración, sino: La ambivalencia surge en parte porque el cristianismo griego es heredero de una doble herencia: de la tradición hebrea y bíblica, la cual es fuertemente holística en su comprensión de la persona humana, y del enfoque helénico-platónico, el cual – sin ser estrictamente dualista, excepto en algunos raros casos – hace una clara diferenciación entre el alma y el cuerpo.¹²

En el occidente medieval la separación entre la teología natural y la revelada restringió el alcance de la salvación a la condición del alma humana individual.

La creación era solamente el telón de fondo contra el cual este divino drama era representado. Hoy en día es casi inconcebible para la mente cristiana occidental que la muerte y resurrección de Cristo tenga alguna otra implicación para la creación misma que no sea que los humanos salvados deberían tener más respeto por ella como un requisito moral extrínseco.

El enfoque cristiano ortodoxo es bastante diferente:

Todas las cosas han de ser llevadas a la unidad en Cristo, por el poder del Espíritu Santo: y en este proceso, un papel fundamental le ha sido asignado al ser humano. Al estar él mismo enfocado en Dios, el hombre había de sanar las divisiones dentro del orden creado y debía unirlo con su Creador. Pero el hombre falló en estar centrado en Dios y, por lo tanto, se convirtió en causa de división en vez de unidad. Así es como [San] Máximo [el Confesor] entiende los efectos cósmicos de la Caída: no es la destrucción de la edad de oro, sino el fracaso en llevar a la creación a su meta señalada.¹³

Dentro de esta perspectiva ortodoxa “que abarca todo el arco de la existencia creada, podemos ver que el proceso de la deificación es inseparable de la obra de la creación. Al tener su ser en

¹¹ [Metropolitano] Kallistos Ware, *‘My helper and my enemy’: the body in Greek Christianity*, pp. 90-109 en Sarah Coakley (Ed.), *Religion and the Body* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), p. 91.

¹² Ware, p. 91.

¹³ Elizabeth Theokritoff, “Creator and Creation,” p. 66.

Dios, todas las cosas pueden ser realizadas solo cuando Él sea todo en todo.”¹⁴ Cómo vamos a “llevar a la creación a su meta señalada,” mientras unimos nuestro esfuerzo por la deificación con la obra de la creación constituye precisamente un reto continuo a lo largo de nuestras vidas.

En la antropología ortodoxa, los seres humanos nunca pueden ser separados de su contexto social, político, cultural y ecológico. El hilo que conecta la gracia divina con todas estas realidades contextuales humanas es el ascetismo. La sobriedad de espíritu y la humildad delante de Dios, la cual es la tarea y la meta ascética, transforma al ser humano en su relación no solo con Dios, sino también con el orden creado. En el Occidente, se entiende al ascetismo de forma común y equivocada como que implica un rechazo de lo material y de las buenas cosas de la tierra, mientras que se aplica precisamente lo contrario. El ascetismo con arrepentimiento conduce a una transformación del espíritu del hombre por medio de su elevación hacia Dios. Es exactamente esta transformación la que se requiere si los humanos han de acabar con su propia degradación desenfrenada del orden natural surgido del azote imperioso de las pasiones. No puede haber, por lo tanto, ninguna dicotomía entre el llamado a la contemplación y el llamado a la acción. Ambos constituyen esa *metanoia* (cambio de la mente) en el espíritu humano sobre el cual nuestra supervivencia y el futuro de la biosfera dependen ahora vitalmente. Como ha señalado Elizabeth Theokritoff, el “Ascetismo ocupa un lugar preponderante porque es en esencia una batalla para liberarnos a nosotros mismos de una relación con el mundo que es depredadora y adictiva; esta liberación nos permite acercarnos a Dios por medio de la creación.”¹⁵

Al buscar la redención de la persona humana en el contexto de la creación es útil que recordemos la importancia tanto de la Eucaristía como de la Santa Trinidad. Como ha insistido correctamente Elizabeth Theokritoff:

La Eucaristía, el centro de la vida sacramental, es el ejemplo supremo del mundo transformado en Cristo. Esta idea se remonta a Ireneo ... Pero, nuestra comprensión cada vez más sofisticada de la naturaleza de la materia y de la interconexión del universo nos permite percepciones cada vez más profundas de su significado. [Olivier] Clément habla de la Eucaristía como de un “punto de materia llevado hasta la incandescencia del Cuerpo glorioso,” a partir del cual “el fuego se esparce incluso hasta las rocas y las estrellas cuya sustancia se encuentra presente en el pan y el vino, llenando gradualmente con la eternidad el corazón de las cosas.”¹⁶

Es esencial que aceptemos que esta conciencia de un universo “transformado en Cristo” incluye la transformación personal de cada uno de nosotros como personas creadas por Dios - la

¹⁴ Elizabeth Theokritoff, “Creator and Creation,” pp. 66-67.

¹⁵ Elizabeth Theokritoff, “Creator and Creation,” p. 75.

¹⁶ Theokritoff, “Creator and Creation,” p. 74. La cita de Olivier Clément está tomada de *On Human Beings: A Spiritual Anthropology* (London: New City, 2000), p. 116.

deificación personal de cada uno de nosotros, nuestra propia experiencia de unir nuestras vidas a Dios, nuestra propia unidad con la Santa Trinidad. No es un reto fácil, como John Donne (1573-1631) reflexionó en su *Santo Soneto 14* cuando escribió:

Asalta mi corazón, Dios que eres tres, discreto
respiras, tocas, brillas y buscas que me enmiende;
abáteme que me alce, en mí tu fuerza tiende
y sopla, rompe, quema y renueva por completo.
Yo, cual ciudad de su señor tomada, te reto
y ¡ay! en vano la ciudad cerrarse a ti pretende.
Razón, virrey tuyo, fracasa y no me defiende,
flaquea, traiciona, y en prisión está sujeto.
Y aún te amo, y si me amaras sería dichoso,
mas mi mano pertenece a tu eterno enemigo:
divórciame de él, deshaz, rompe este lazo odioso,
Ráptame, llévame y enciérrame contigo,
pues, si no soy tu esclavo no he de ser liberado,
ni he de ser casto jamás si tú no me has violado.¹⁷

Cualquiera que sea nuestro enfoque personal hacia la sexualidad, Donne, por supuesto, tiene razón al hacer énfasis en el peligro de creer que la razón debería defendernos, porque la razón en última instancia demuestra que “flaquea, traiciona” cuando buscamos la unidad con la Santa Trinidad.

A lo largo de los años en nuestras vidas, a medida que participamos tanto en la redención de las personas como en la redención del universo, podemos experimentar la misma lucha que el poeta galés R. S. Thomas cuando hizo frente a la tumba vacía de Cristo. En el poema “Easter, I

¹⁷ Para el texto original y un análisis del poema, vea el sitio web: <http://www.shmoop.com/battermy-heart-holy-sonnet-14/summary.html>. El énfasis de Donne en el ascetismo en la confrontación con el deseo sexual, puede ser considerado como ortodoxo, con “o” minúscula. Sin embargo, para una “teología que abarca el potencial espiritual del amor sexual,” vea Philip Sherrard, *Christianity and Eros: Essays on the Theme of Sexual Love* (Limni, Evia, Grecia: Denise Harvey, 1976) y la obra del teólogo y filósofo ortodoxo griego Christos Yannaras, especialmente *Person and Eros*, traducido al inglés por Norman Russell (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2005; publicado originalmente en Atenas en griego como *To prosopo kai o eros*, 1987) y también de Yannaras *Variations on the Songs of Songs*, traducido por Norman Russell (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007; publicado originalmente en Atenas en griego como *Scholio sto Asa Asmaton*, 1990). Para un análisis equilibrado de “el carácter distintivo de la Antigua enseñanza cristiana sobre el cuerpo y la sexualidad, vea Metropolitano Kallistos, como ha sido citado en las notas 11 y 12 anteriormente.

approach [Pascua, Me acerco],” Thomas escribió: “Pascua. Me acerco/ a la tumba vacía por años. / ¿Qué ha hecho el tiempo consigo mismo/ Son las nuevas dignas de comunicar? .../ No tengo nada que sujetar/ a una ausencia mucho más rica/ que una presencia, ofreciendo/ en vez de la mirada liviana/ del cráneo una posibilidad impalpable/ para que la exploren las yemas de los dedos de la fe.”¹⁸ Al mirar nuestras propias vidas, podemos preguntarnos si las nuevas de nuestras vidas a lo largo del tiempo son “dignas de comunicar,” e incluso si fallamos en lograr la plenitud de la redención de las personas y del universo a medida que equilibramos el llamado a la contemplación y el llamado a la acción, aún podemos alcanzar “una ausencia mucho más rica que una presencia ... una posibilidad impalpable/ para que la exploren las yemas de los dedos de la fe.”

Mientras tratamos de equilibrar el llamado a la contemplación y el llamado a la acción, también nos enfrentamos a la tensión entre la tradición hebrea-bíblica holística y el enfoque helénico-platónico hacia el cuerpo y la sexualidad. El Metropolitano Kallistos sigue correctamente a San Gregorio Palamás al considerar “la persona como una unidad indivisa” de cuerpo y alma:

El cuerpo está involucrado directamente en la visión de Dios. En la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor, los apóstoles contemplaron la luz increada de Dios por medio de sus ojos corporales, y en la segunda venida los justos mirarán de la misma manera la gloria eterna de Cristo mediante los ojos físicos de su cuerpo de resurrección. Incluso en esta vida presente los cuerpos de los santos a veces brillan externamente con la misma luz divina que brilló de Cristo en el Tabor. “Si en la era por venir,” dice [San Gregorio] Palamás “el cuerpo ha de compartir con el alma las cosas inefables, tiene que compartirlas, por supuesto, tanto como sea posible, aquí y ahora.” ... En esa doble herencia de la cual los cristianos griegos eran los herederos, el elemento bíblico muestra al final ser el más influyente.¹⁹

Que cada uno de nosotros pueda ser guiado en oración en cómo equilibrar los llamados tanto a la contemplación como a la acción.

Conclusión

En cada aspecto de la doctrina y la praxis de la creación, la Iglesia Ortodoxa tiene algo vivificante y transformador que ofrecer a esta generación, especialmente en el Occidente en el cual en todo intento y propósito ha abandonado el cristianismo (o debemos decir con mayor propiedad, ha abandonado el cristianismo heterodoxo) como una fe enriquecedora. Lo que se necesita por encima de todo son cristianos ortodoxos en las familias, comunidades y monasterios que estén preparados para vivir según la dignidad y el llamado superior de ser sacerdotes de Dios en la

¹⁸ R. S. Thomas, “Easter. I approach,” en R. S. Thomas, *Uncollected Poems*, Tony Brown & Jason Walford Davies (Eds.), (Highgreen, Tarsset, Northumberland, England: Bloodaxe Books, 2013), p. 173.

¹⁹ Metropolitano Kallistos en Coakley, *Religion and the Body*, p. 108. La cita de San Gregorio Palamás se ha tomado de *The Tome of the Holy Mountain*, P, Christou et al (Eds.), *Writings of Gregory Palamas*, Vol. 2 (Thessalonica, Greece), pp. 567-568.

creación. Esperamos que estas clases E-Quip hagan una pequeña contribución a este objetivo.
Amén.

