

Pensamiento Ortodoxo

PRINCIPIA THEOLOGIAE

Por el Pbro. Atanasio Yanes

Atenas, Grecia

*“...siempre dispuestos a dar
respuesta a todo el que os pida
razón de vuestra esperanza”.*

1 Pedro 3:15

I. Prolegómena

El título mismo de este trabajo es digno de especial consideración crítica. ¿Es posible hablar de “principios de la teología”? Estos principios, en caso de que sea viable corroborar su existencia y su pertinencia, ¿se presentan sólo en el orden formal, o constituyen contenidos *a priori* de todo pensar teológico en absoluto? La extensión propia de tales principios, siempre que sea posible dar cuenta de ellos, ¿es de suyo universal, con independencia de los contextos y momentos históricos, y de toda forma de subjetividad o, por el contrario, dependen y se determinan necesariamente en un específico contexto histórico-social, con arreglo a una determinada “episteme” y se fundamentan en, a la vez que son expresión de, una subjetividad concreta que constituye el horizonte de autoconsciencia del ser humano en el cronotopos de su experiencia cultural?

Muchas de estas interrogantes se intentan responder en la exposición misma de los mencionados *Principia*. De hecho, en muchos casos, el *responder* en sí no es sino el *enunciado* de los mismos.

En primer lugar debe determinarse qué concretamente se enuncia en el término mismo “teología”. Del griego *θεολογία*, literalmente “logos”, ellos “discurso”, “verbo con sentido”, por extensión “saber” sobre Dios. El término, sin embargo, atravesó por diferentes cosmovisiones y hermenéuticas, enriqueciendo, o mejor, alcanzando su verdadero sentido. Desde su uso por Platón en “La República”, con el cual denotaba básicamente la comprensión de la *οὐσία* divina a través de la razón dialéctico-contemplativa, en contraste con la interpretación metafórica, antropologizante y fantástica propia de los poetas (en el sentido platónico, Cfr. Hipias el Menor e Ión o De la Poesía), hasta el uso posterior que hace Aristóteles del término, empleándolo en numerosas ocasiones con dos significados:

- Teología como la rama fundamental del saber filosófico, también llamada *filosofía primera* o *conocimiento de los principios*, más tarde llamada Metafísica por sus seguidores.

- Teología como denominación del pensamiento mitológico-poético inmediatamente previo al pensar filosofante, en un sentido peyorativo, y sobre todo usado en referencia a pensadores antiguos pre-filósofos (como Hesíodo, Orfeo y Ferécides de Siro).

El término teología, por tanto, no es inicialmente de origen cristiano, aunque es el marco de la experiencia cristiana que adquiere su más profundo sentido. Ya Pablo establece una antítesis que arroja luz en cuanto a la nueva comprensión que realiza el Cristianismo de lo teológico, fundado ya no en la razón arquetípica autorepresentacional del ser como presencia platónico-aristotélica, sino en la apertura mística a la experiencia del sentido del Ser como Logos encarnado de operación pandeificante, superracional, y extradiscursivo. “De hecho, afirma el Apóstol, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan Sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios.”¹ La oposición entre “saber racional” (que marcará además posteriormente el rumbo de la teología escolástica) y “experiencia personal del ser de Dios en su operación”, que será el horizonte que habrá de demarcarse para el Cristianismo oriental, queda ya aquí de alguna manera indicada. La primera se funda en la aprehensión de la razón dentro del esquema epistemológico de “sujeto/objeto”, la segunda se emplaza en la “unigitud” de la unión personal con Dios, que constituye el sentido de la esencia singular del ser persona de cada ente personal.

Esta visión de lo teológico aparece por primera vez en el Evangelio de San Juan. De hecho, el apóstol Juan fue el primero en recibir el atributo de “Teólogo”, en este caso de boca de Eusebio, que entendió en el teologizar es en lo esencial experimentar a Dios como presencia transformacional y operación soteriológica que conduce al ser humano y a la creación toda al estado superior de ser: el ser-persona. El fundamento del saber teológico sería entonces, no el “aprehender”, en el sentido aristotélico-tomista, sino el “ver” en el sentido que el propio Juan define: “y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad.” (Jn. 1, 14).

Sólo a través de un proceso de experiencia y enriquecimiento se impone tanto en Oriente como en Occidente el uso cristiano del término “teología”. Para Clemente de Alejandría, indica el “conocimiento de las cosas divinas”. Para Orígenes expresa la “verdadera doctrina sobre Dios y sobre Jesucristo como Salvador”. Corresponde a Eusebio el privilegio de haber aplicado por primera vez el atributo de *θεολόγος* (teólogo) a Juan Evangelista, ya que en su evangelio escribió una “eminente doctrina sobre Dios”. San Anselmo por parte la define como “fides quaerens intellectum”, demostrando con ello el camino que tomaría la teología en Occidente como “conocimiento de Dios y de las cosas de Dios”, esencialmente marcado por la voluntad intelectual de saber y la conceptualización/descripción discursivo-analítica del contenido mismo del “misterio”, desde el problema fundamental de la teología latina (heredado por cierto de la filosofía metafísica de Aristóteles), ello es el problema del

¹ 1 Cor. 1: 21, 24.

ser de Dios frente a la *quaestio* del “ese in genere”, y por consiguiente frente al fenómeno de la multiplicidad de los entes, hasta los problemas antropológicos, político-sociales y estético-artisticos que se desgajan de las cuestiones teológicas de “primera instancia”.² En lo fundamental, siguiendo siempre esta dirección, la teología occidental se convierte en una onto-teología, en una doctrina del “ser” que se funda en pre-reconocimiento del ser de Dios como “maximum esse”, y despega su especulativa, no desde los principios autosuficientes y eternos platónico-aristotélicos, sino desde los fundamentos revelados de la fe a través del “ver” y el “escuchar” proféticos. En esta encrucijada, la teología latina se ve obligada a colocar como su “problema metodológico fundamental” la conciliación racional de la razón, discursiva y conceptualizadora, y la fe, revelada y por ello supra-racional en su esencia.

Sin negar la presencia de una tradición místico-apofática en la teología latina, la cual por otra parte fue siempre considerada un elemento si no herético sí extremadamente “sospechoso” por la oficialidad eclesiástica (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Asís, etc.) podemos afirmar que, en oposición al predominio intelectualista y catafático presente en el teólogo latino, una teología propiamente mística se desarrolla en la tradición cristiana oriental, especialmente dentro de los marcos de la Iglesia Ortodoxa. Este corpus teológico hace énfasis en la experiencia del encuentro personal, indescriptible y por ello inconceptualizable, de la persona con Dios en la dimensión teándrica de la Persona de Cristo como “Dios y hombre verdadero”. Los orígenes de esta concepción del teólogo como un “ver” a través del Logos como Luz,³ más que como un “aprehender” a través de la razón como potencia del alma, se remonta al propio Evangelista Juan -como ya anotábamos-, a las Epístolas de san Pablo, al Apocalipsis de san Juan, y se hereda y desarrolla en el pensamiento de Padres eclesiásticos como san Dionisio Areopagita, san Clemente de Alejandría, san Basilio Magno, , , etc., aunque una teología propia y sistemáticamente mística no aparece sino hasta el siglo IV en la obra de san Dionisio Areopagita, el cual, partiendo sin dudas de fundamentos neoplatónicos correcta y plenamente cristianizados, ya presentes en pensadores como Ammonio Sakas (209 D.C), Plotino (205-270 D.C.) y Porfirio (232-301 D.C.), entre otros, desarrolla hasta sus máximas consecuencias esta experiencia, se despliega en san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nazianceno, entre otros, y se plenifica en la experiencia teológica de san Simeón el Nuevo Teólogo y de san Gregorio Palamas.

La espiritualidad ortodoxa es esencialmente “mística”, en el sentido de que concibe que la Verdad no es sólo un concepto, sino un Ser trascendente que vive y da vida, al que llamamos Dios, y que toda verdadera curación⁴ tanto física como espiritual consiste en la desaparición de la muerte, o mejor, de toda “posibilidad” de muerte, y por ello depende por

² Es en este espíritu omni-abarcador y sistematizador que surge la tipología –al mismo tiempo modo de pensamiento y recurso metodológico- de la “summa theologica”, de las cuales indiscutible paradigma lo constituye la compuesta por el fraile dominico santo Tomás de Aquino. Esta extraordinaria *Summa*, aunque incompleta, hereda, sintetiza y sin dudas supera el saber teológico-filosófico de la llamada Alta y Baja Edad Media.

³ Cfr. Jn 1: 4-9.

⁴ El termino curación en este contexto ha de entenderse en el sentido de salvación, ello es, de que algo llegue a ser lo que *en esencia es* (ello es, según la voluntad de Dios) y no se aliene *en lo que no es* (en contra de la voluntad de Dios).

completo del grado de unión en que se encuentre el ser humano con la fuente de la vida, con el Creador de su propio ser, que se presenta además como destinación última de su existencia.

Lo anterior determina que, para vivenciar la plena curación psico-somática debe el ser humano alcanzar, a través de la Gracia de Dios vinculada a su propio esfuerzo personal, el estado espiritual y físico que la Iglesia denomina “deificación”, que no es sino la total participación de la persona en las “energías u operaciones increadas” de Dios, en la Persona de Cristo como “*Θεάνθρωπος*”, o sea, Dios y Hombre verdadero. Participación ésta que se alcanza no por la sola voluntad del ser humano, sino primordialmente por la re-integración de lo humano y lo divino que se opera en la encarnación del Logos de Dios, y por el efecto trascendental de la resurrección de la persona de Cristo.

La teología mística ortodoxa tiene carácter “apofático”, ello es, se acerca a la Esencia de *lo que es* a través de formulaciones “negativas”, destacando los elementos que distinguen y diferencian esa Realidad de la condición humana, y también naturalmente del resto de los entes. La concepción de los Padres de la Iglesia se rige por dos principios fundamentales: la absoluta Trascendencia de Dios y su esencial incognoscibilidad e inescrutabilidad por parte de la experiencia y la mente humanas; y la concepción de la diferencia entre la “Esencia” y las “operaciones” de Dios (Cfr. San Gregorio Palamás), lo cual por una parte garantiza la diferencia entre Dios-Creador y creación evitando todo tipo de panteísmo, mientras que, por la otra, afirma la participación del ser humano y de la creación toda en el ser de Dios, en tanto su “operación” es expresión de Su esencia y precisamente por ello diferente de ésta. De esta manera queda bien fundada la base sobre la cual descansa la posibilidad de la transformación radical del ser humano y de la creación en total en pro de su plena restauración en Cristo resucitado: la deificación.

Los Padres de la Iglesia acentúan que Dios Padre es omnipresente sólo según su operación, no según su esencia...así como Cristo es omnipresente como Logos según su operación, está sin embargo ausente como Logos según su esencia. La naturaleza humana de Cristo por el contrario es omnipresente según su esencia...La unidad con el misterio no significa que el misterio queda abolido. El misterio permanece. El ser humano unido al misterio de la Santa Trinidad está unido a Alguien, el cual se escapa de todos los conceptos humanos...Todos los nombre de Dios en las Sagradas Escrituras son tomados de la experiencia humana. Todos son nombres descriptivos. Sin embargo, cuando alguien accede a la experiencia de la deificación, da testimonio de que Dios es *anónimo*...pues Dios no se parece a nada conocido por el ser humano...Para san Gregorio de Nisa, cada definición que se refiere a Dios constituye una semejanza, una imagen engañosa, un ídolo...No existe en lo absoluto nombre alguno para expresar la naturaleza Divina- se trata del asombro que domina el alma fundada en la fe, cuando medita acerca de Dios...y Dionisio Areopagita por su parte sentencia *que la Causa perfecta y unívoca de todas las cosas trasciende toda definición y toda sustracción y exaltación de Aquélllo que simplemente se ha liberado de todas las cosas, que trasciende todas las cosas.*”⁵

⁵ Cfr. Ioanis Romanidis, *Teología Patrística*, Ediciones Parakatathiki, Tesalónica, 2004, pp. 139-148, 161-163.

II. Principiae

Aunque una definición de Dios o de las condiciones y estructuras de la relación con Él como Persona trascendental nos queda definitivamente vedada, no deja de ser posible una aproximación teologizante al misterio de lo sacro, fundada en la condición intrínsecamente trascendente, en el sentido de “abierta a lo sacro”, de la persona humana. Este teologizar sin embargo no puede en modo alguno ser un ejercicio intelectual sistematizador orientado por la noción de “ser como presencia ante los ojos” que puede dominarse y subyugarse por medio del pensar conceptualizador, y a la que puede arrebatársele su verdad a través de la voluntad de saber.

1. Dios es esencialmente incognoscible, innombrable, inconceptualizable, totalmente idéntico a Sí mismo y totalmente distinto de todo ente que no sea Él mismo. Ontológicamente autosuficiente. Por ello sólo Él puede ser llamado con propiedad “Ser” (ὄν, “el que Es”) y “totalmente Otro”.

2. Sin embargo, de alguna manera, Dios-Incognoscible “*se da*” a la aprehensión humana, se “auto-con-cede”. Ello sucede a través de lo que san Gregorio Palamás llamó “operaciones o energías⁶ divinas”.

3. La experiencia y el conocimiento de las operaciones divinas no ponen ante los ojos la esencia de Dios, pero revelan lo que en cualquier caso Dios *no es*. Así, no podemos afirmar qué es propiamente Dios, pero podemos afirmar que Dios no es ser en el sentido de ser=no-ser; no es no-ser en el sentido de no-ser=ser; no es ser en el sentido de “ser diferente de no-ser”; no es no-ser en el sentido de “no-ser diferente de ser”; no es objeto en el sentido de “objeto diferente de sujeto”; no es sujeto en el sentido de “sujeto diferente de objeto”; no es trascendencia en el sentido de “trascendencia opuesto de inmanencia”; no es amor en el sentido de “amor=no-odio”; es amor; no es odio; es no-temor; es “El que Es” siempre que “ser diferente de no-ser”; es “Absoluto” siempre que no sea “ser absoluto diferente de ser relativo”, etc.

4. Por ello, el verdadero “saber sobre Dios” no puede superar nunca el horizonte de “experiencia personal de las operaciones increadas de Dios”.

⁶ Del griego ἐνέργια, ἐνέργια, ello es, lo que *im-pulsa* al ente de la *posibilidad al ser en acto*, lo que *obra*. El uso de éste término, aunque en un sentido más causal y “mecánico”, se remonta a Aristóteles, en la *Metafísica*. El término fue usado más tarde por san Gregorio Palamás en su polémica en contra del tomismo, otorgándole un sentido platónico ajeno a la significación originaria que poseía en Aristóteles. Mientras que en este último el término “energía” designaba básicamente cualquier principio capaz de producir una transformación efectiva en el ente desde lo esencial (general)-posible (“sustancia segunda”) a lo individual-concreto (“sustancia primera”), en Gregorio Palamás indica, ya directamente referido a Dios, el modo en que Dios interactúa, mostrándose con ello a la vez que ocultándose en lo inaccesible de su Ser-esencial con su creación, en especial con el ser humano, transformándolo según el sentido de su operación que es expresión real de su ser y por ello una forma de presencia, e introduciéndolo en la vida de la divinidad en la medida en que éste participa de esa presencia operante. El estado de esta plena participación es denominado “deificación”. Cfr. *Sobre la participación divina y Defensa de los hesicastas*. Cfr. también “*Las enseñanzas de Gregorio Palamás sobre el hombre*”, Panagiotis Jristou, rev. Διαθλία (Diaconía) ηέρνο 8, 1973.

5. La certeza racional absoluta es imposible. La razón en última instancia se reproduce a sí misma y reduce al Ser, o mejor se lo representa reducido, a estructuras de oposición y unidad, las cuales, por muy ciertamente complejas y abarcadoras que fueren, no pueden *per natura sua* abarcar y aprehender la totalidad de lo que *es*. La certeza emana de la *experiencia* de la Verdad, no de la *demostración* de la verdad. “Las demostraciones cansan a la verdad” (Martin Heidegger).

6. La Verdad es indemostrable. Es imposible de-mostrar la existencia o la no-existencia de Dios. Dios *se muestra* o *se oculta*, *nunca se de-muestra*.

7. Desde el punto de la “razón pura” Dios *probablemente* no existe, en tanto la razón buscadora del concepto de Dios como representación conceptual desemboca necesariamente en paradojas, pero incluso esto es indemostrable para la razón, porque este orden de probabilidad habla, no del límite de su “objeto” (Dios) sino del límite de sí misma. La razón pensando, o intentando pensar lo infinito, necesariamente lo limita según sus propios límites categoriales y se auto-reproduce. Este fenómeno de la razón lo denominamos “efecto de espejo”.

8. La noción, o la posibilidad, de un “sistema teológico” en el sentido de exposición racional sistemática organizada por una lógica deductivo-inductiva hasta constituir un todo deducible a partir de sus principios, es en sí misma contradictoria. La onto-teología desemboca en la onto-filosofía, la metafísica, y la onto-filosofía desemboca en las ciencias positivas.

9. Los dogmas de fe son el resultado de la experiencia viva de la comunidad de fe, sintetizado en fórmulas discursivas; no agotan la experiencia viva de la fe; demarcan sus derroteros y colocan sus fundamentos doctrinales.

10. A las formulaciones dogmáticas se accede a partir de la revelación experimentada proféticamente en el seno de la comunidad de fe, siempre en un horizonte histórico específico. Por ello, la forma de estas formulaciones, no su contenido, obedece y se reduce necesariamente a ese horizonte histórico.

11. Cada época histórica vivencia y aprehende el contenido de los dogmas de fe de manera relativamente diferente; ello es, des-cubre un fundamento universal y esencial a la vez que lo interpreta adecuándolo a su horizonte concreto de historicidad. De aquí surgen los llamados “teologemas”.⁷

12. Los teologemas no constituyen en sí mismos dogmas de fe, aunque sí naturalmente tienen naturaleza doctrinal. No obligan a una aceptación, pero sí favorecen la maduración de la experiencia de fe y la comprensión, hasta donde ello es posible, de los misterios de la comunión eclesiológico-soteriológica.

⁷ Para esta noción de “teologema” cfr. *Δημιουργία και απολύτρωση (Creación y redención)*, G. Florovski, Ediciones P. Purnará, Salónica, Grecia, 1983, p. 374.

13. Afirmar que el ejercicio de la libertad de conciencia, fundado en la recta intención de encontrar la Verdad, es en términos religiosos causa de “condenación” si no se corresponde con “cánones” prefijados que desconocen la sacralidad de la Persona Humana y de la conciencia individual e histórica, o las condicionan a cumplimientos legalistas y farisaicos, es una blasfemia contra Nuestro Señor y un crimen de lesa humanidad.

14. El problema de la libertad de conciencia se fundamenta en el problema de la libertad en general.

15. El reconocimiento de la libertad como un “estado del ser del ser humano en estado de abierto frente a la trascendencia”, anterior a la voluntad y a la razón electiva, y por tanto a la conciencia misma del bien y del mal, debe ser fundamento de todo pensar teológico y de toda antropología religiosa.

16. La libertad es un modo óntico-ontológico del ser del ser humano, y precede todo acto concreto de elección y discriminación.

17. Considerar que el “celo soteriológico” (el interés y la voluntad por la salvación del otro) hacia otra persona justifica la invasión, manipulación o destrucción de su dimensión *estricta e irrepitiblemente personal*, es una violación del derecho más elemental de la persona humana: su libertad de elección cuyo límite es precisamente la libertad del otro, el sagrario interior de su conciencia y su derecho a la *privacidad* y la *autodeterminación espiritual*.

18. Suponer que la autoridad eclesiástica, ejercida dentro de los parámetros canónicos de legitimidad que determina la Iglesia para ello, otorga de suyo el “derecho” de irrespetar el ser del otro como “subordinado”, de agredir al otro en su dimensión ética y ontoperonal, de infravalorar la condición existencial y ontológica del “otro” introduciéndolo en el esquema precario e infantil de la relación “señor y siervo”, significa una franca distorsión de la voluntad de Nuestro Señor Jesús Cristo, el cual nos llama “amigos y no siervos”, siendo sin embargo el único y verdadero Señor, y a la Iglesia, la cual es el Cuerpo Místico de Nuestro Señor, y está llamada a ser dimensión trascendental de Amor y Unidad en ese amor: “con dulzura y respeto”, dice el apóstol Pedro en su primera epístola.

Por lo anterior, ningún miembro del Cuerpo Místico de Cristo, sea laico, diácono, presbítero, abad, obispo, arzobispo o patriarca, está en condición legítima de ofender, maltratar o vejar en cualquier modo a un ser humano, puesto que ello, lejos de responder a su “autoridad”, niega y deslegitima esa autoridad misma, en tanto que en ella debe estar representado Cristo, como Cabeza de la Iglesia, que es amor y reconciliación infinitos, y nunca intimidación, odio, ni violencia de ninguna clase. “Por sus obras los conoceréis.”⁸

19. *Todo es histórico*, y por ello, excepto el Ser absoluto eternamente *en y para sí*, todo está sujeto a la transformación. De lo anterior se expone que todo, incluso el modo de ejercerse

⁸ Mt. 7:15-16

los Misterios de la Iglesia, debe congeniarse con “el espíritu esencial de los tiempos”, con cada *destinación épocal*. La destinación de nuestro tiempo es la Persona, el reconocimiento y el ejercicio de su libertad individual de conciencia, sobre la base y el límite del respeto y la promoción de estas mismas condiciones en el otro que hace frente. El hombre se forja en la historia, en el devenir histórico reconoce el ser humano su destinación.

La esencia de la historia es la temporalidad *de-yecta* hacia la realización escatológica del sentido del todo histórico, que es la deificación del ser humano y de la naturaleza toda. No existe “el tiempo” como entidad independiente de discurrir sobre sí mismo afectando con su discurrir el ser de los entes. El “tiempo” no es sino la experiencia, bajo la forma de la autoconsciencia, del devenir o “ser de-yecto” hacia la destinación propia del ser que se es, y por ello el “tiempo” es en realidad “temporalidad”, o sea un “contenido” que se desenvuelve orientado hacia su vocación ontológica, hacia el vórtice de sentido en el cual realiza aquello que se pre-dispone en su específica forma de ser. La temporalidad es entonces el movimiento transformacional a través del cual el ente pasa, en el orden total o parcial de su ser, del *ser-potencia* al *ser-en-acto* orientado hacia su vocación según su esencia.

La historia se presenta como el movimiento escatológico por el cual la humanidad y el cosmos se orientan hacia su destinación transcendental: la unidad con Dios como fundamento y principio absoluto de su propia existencia. Dentro de este movimiento global escatológico, la encarnación del Logos de Dios, por el cual todo lo que es fue hecho, constituye un momento esencial y definitivo, en tanto “atrae” con ello hacia Sí, como Sentido-vórtice absoluto de todo ente, la totalidad del cosmos orientándolo hacia su destinación esencial, que no es sino el ser-persona en la unidad dinámica con Dios-Trinidad. Todo lo que es encuentra su esencia y su fundamental destinación en el ser-persona como forma absolutamente superior de ser. La existencia misma del mundo material y de los procesos naturales se subordina ontológicamente a esta necesidad transcendental de *personalización*.

Este proceso, que fue llamado por P. T. de Chardin, la “trinitización del cosmos”,⁹ constituye el motor fundamental y la “causa eficiente” de la historia humana, de los fenómenos de la consciencia y de la evolución del “mundo” natural. El Logos se hizo historia, mostrando con ello que la dimensión de lo histórico constituye un momento esencial de la “economía soteriológica” de Dios.

La Historia no consiste en una serie de acontecimientos aislados o intervenciones sólo por el lazo exterior del azar o la mera repetición o el mero suceder aritmético de los mismos, sino que significa ante todo un permanente movimiento escatológico, el cual desde adentro gobierna la expectativa de sentido del todo histórico, de la totalidad de sus acontecimientos, asumido, redimido y redimensionado por el Logos de Dios encarnado, y que, al final, cumple su “destinación” en la realización total de aquella originaria expectativa de sentido. Afirma P. T. de Chardin: “Puede decirse sin exageración que el objetivo y el criterio más esenciales de la ortodoxia cristiana pueden reducirse a este único punto: *mantener a Cristo a la medida y a la cabeza de la Creación*. Por inmenso que se

⁹ Cfr. P. T. de Chardin, *Como yo creo*, Taurus Ediciones, S.A., 1973, p. 174 y pp. 191-205.

revele el Mundo, la figura de Jesús resucitado tiene que *cubrir el Mundo*.¹⁰ La historia es un devenir soteriológico. *La historia es sagrada*.

20. No puede haber contradicción esencial entre el “espíritu de los tiempos” (la destinación de una época) con la *economía soteriológica* de Dios. Diversas formas de práctica espiritual cambian, se enriquecen o pierden el sentido que tuvieron en el momento de su nacimiento, por ello, la actitud esencial del cristiano, como la de todo hombre libre, es la escuchar atentamente –en los acontecimientos de la época, en lo cotidiano de su diario “ser en el mundo”, en su interacción intra- y extraeclesial- la voz del Espíritu Santo “que sopla donde quiere”, y no se circunscribe exclusivamente a una nación, raza, pueblo, género, cultura o civilización.

El término “*católico*” significa “*universal*” en referencia a la Iglesia de todos los tiempos, donde no hay “griego ni judío; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que somos uno en Cristo Jesús”. Por ello, concepciones y praxis espirituales que en determinado momento histórico fueron auténticas vías soteriológicas dentro de la vida espiritual de la Iglesia (extremo ascetismo, flagelaciones, limitaciones de la libertad individual por parte del cuerpo eclesiástico, prejuicios alimentarios, autoconciencia etnofilética de “pueblo elegido”, etc.) pueden llegar a ser, en otro momento histórico, no sólo innecesarios y retrógrados, sino verdaderos obstáculos para el desarrollo de la vida espiritual en un contexto y sobre la base de una subjetividad diferentes.

21. Por lo anterior, toda noción de *tradicción* – provenga de donde provenga- que bloquee el sano y espontáneo desarrollo de las fuerzas lógicas y espirituales del presente, intentando imponer abstractamente códigos y regulaciones del pasado, resulta una negación de la esencia misma del cristianismo y de la persona de Cristo como Salvador en todo tiempo y de acuerdo con las condiciones propias de cada época.

22. La negación al diálogo abierto, crítico y sincero con otros credos, ideologías, creencias y tradiciones religiosas se origina en el miedo a perder la “certeza” de la propia fe y de las creencias personales, las cuales se fundan aún en el “asumir” y no en el “experimentar”. La negación al diálogo sincero, siempre que para ello se hayan creado las condiciones de apertura espiritual y seriedad intelectual, es un testimonio de *miedo e inseguridad existencial*. El amor y la certeza fundada en la experiencia de la Verdad crea espacios de encuentro, produce diálogo y entrega mutua en la dimensión hierofánica del lenguaje esencial. Este diálogo debe abarcar no sólo la dimensión interdenominacional e interreligiosa, sino también la dimensión político-social-espiritual de la “polis”, y por ello debe producirse no sólo como resultado del expreso interés de las tradiciones religiosas hacia el Estado laico, sino también desde el Estado laico hacia las tradiciones religiosas.

23. Considerar que las “condiciones interiores de salvación” de la persona se gestan por medio de la continua negación de las posibilidades naturales que la misma ha recibido de su Creador, y confundir el “ser como niños” espiritual del Evangelio con la puerilidad psicológica, hasta llegar a “cultivar” una actitud hostil hacia la responsabilidad personal de ser adulto y tomar decisiones individuales aunque éstas supongan riesgo vital, es en sí

¹⁰ Cfr. P. T. de Chardin, Como yo creo, Taurus Ediciones, S.A., 1973, p. 210.

mismo una peligrosa y grave puerilidad (inmadurez espiritual) que destruye la creatividad, oculta aún más la imagen de Dios que es la persona en su esencia, y genera “corderos”, en el sentido literal y burdo del término, el cual no tiene relación alguna con el ser “Cordero de Dios”, con su sentido litúrgico-soteriológico y trascendental.

24. La actitud *canónico-céntrica* (legalista), que condena la acción libre personal y toda búsqueda fundada en la responsabilidad y la autonomía relativa (relativa sólo frente a Dios) del *individuum*, produce “masas” irresponsables, y garantiza el fanatismo religioso -el peor de todos los fanatismos-, y niega al verdadero Dios y a Su Iglesia frente al mundo. “Todo el que busca la verdad, busca a Dios” (Santa Teresa Benedicta de la Cruz).

25. Afirmar que una persona puede ser condenada (privada del conocimiento esencial de sí misma, de la experiencia de su origen y de su destinación esencial y obligada a permanecer *per saecula saeculorum* en un estado de “conciencia infinitamente cercana a sí misma”,¹¹ ello es des-unificada del todo humano y divino y lanzada a su infinita soledad e insuficiencia ontológicas) por Dios aún en contra del deseo de dicha persona, o sea, que el “infierno” como “lugar de condenación” existe y se sustenta *en Dios* (en Su voluntad, en su juicio, etc.), y no en la libre decisión de la persona, es una aberrada idea antihumana disfrazada de “justicia divina” y de “autoridad religiosa”, y niega en esencia las palabras y las enseñanzas apostólicas: “No hay temor en el amor, sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira al castigo, quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor.” (1 Jn 4:18), o “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4:8), o “(el amor) todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta” (1 Cor 13, 7).

La mayoría de las veces, la práctica “religiosa” no es más que la constante afirmación (implícita) de que Dios es “arbitrario”, que es *en esencia* algo *inferior* al Amor perfecto, y que el Reino de Dios puede fundarse como “plena felicidad”, en una temporalidad paralelamente infinita al Reino de Dios, sobre la cabeza de los condenados. En otras palabras, que el hijo se goza en Dios mientras su padre, su madre o su hermano “arden” eternamente en el infierno por voluntad de Dios; que el esposo o la esposa gozan de la beatitud de Dios mientras que su esposa o esposo, o su hijo quizás, sufre los más horribles tormentos en la Gehena..., por no cumplir con los preceptos morales preestablecidos... ¡por la divinidad! Ello en el fondo se basa en una radical desvaloración – o devaluación- del amor de Dios manifestado en las relaciones interpersonales, además de que en semejante “lógica” se perfila un gozo perverso en la condenación del “otro”, del “malo”, del que me expone ante mi propio temor a la libertad y a la responsabilidad personal, justamente porque temo (con temor psicológico e infantil) a Dios, y “amo” a un ídolo.

Además de lo anterior, vale señalar aquí que esta estructura sustentada en el esquema de “crimen” y “castigo” se origina en la experiencia histórica de las sociedades premodernas cuya infraestructura psicoespiritual responde al esquema de “señor” y “siervo”, conforme al cual la persona permanece siempre alienada en el no-yo, ya sea en el “otro” como figura de poder, en las instituciones como “superegos” culturales, etc.

¹¹ Cfr. P. T. de Chardin, Como yo creo, Taurus Ediciones, S.A., 1973, p. 181.

Cristo estará en la Cruz mientras haya un solo pecador que no se convierta. “El infierno sólo existe para mí” (San Antonio Egipciaco). El ser humano está irremediamente abocado al peligro de invertir los términos: antropologiza a Dios a su imagen y semejanza propia, a su propia experiencia como “ser en el mundo” en un horizonte histórico predeterminado. Por ello dice también el poeta: “Todos cuantos te buscan te tientan. Y quienes te encuentran te atan al gesto y a la imagen.”¹²

El infierno se presenta como la negación de Dios, la libre contracción de la persona que niega su propia totalización personal en el “nosotros” personalizado del amor como esencia de un “yo” individualizado hasta el extremo por el temor y la culpa. Por ello el infierno es siempre un momento de representación negativa (no-Cielo) y subjetiva (no es posible percibirlo como algo “ante los ojos”, en la medida que no tiene existencia propia como “espacio físico” ni como “objeto de percepción o representación” fuera de la propia, subjetiva e individual experiencia de estar lejos-de-Dios en su siempre inevitable cercanía ontológica). En este sentido afirma P. T. de Chardin: “El Infierno no nos es conocido, ni tiene sentido, sino sólo en la medida en que ocupa, en nuestras perspectivas, el puesto inverso del Cielo, como el polo opuesto a Dios. Lo que equivale a decir que no le podemos definir sino negativamente, por relación al Cielo que él no es. Cualquier esfuerzo por “cosificarle” o describirle en sí mismo, como un todo aislado, corre el riesgo de conducirnos (como es demasiado sabido) a lo absurdo y a lo odioso.”¹³ Y para hacer totalmente imposible la representación simplista –o mejor vengativa...- de un infierno eternamente paralelo al Reino de Dios, afirma el Abad Isaac el Sirio: *Ὅπως μια χουφτιά άμμου, που πέφτει σε μεγάλη θάλασσα, χάνεται, έτσι και τα αμαρτήματα οποιουδήποτε ανθρώπου δεν μπορούν να σταθούν μπροστά στη φιλάνθρωπη πρόνοια και στην ευσπλαχνία του Θεού.*¹⁴

En este sentido expone G. Florovsky: “El problema es que el Infierno ya existe. La existencia [del infierno] no depende de la decisión divina. Dios nunca envía a nadie al Infierno. El Infierno es creación de las propias criaturas. Es una creación humana, fuera, de alguna manera, del “orden de la creación”.¹⁵ P. Evdokimof por su parte, refiriéndose al problema no sólo de la existencia sino también de la temporalidad del infierno, afirma: “¿Podemos imaginarnos que Dios, paralelamente a la eternidad de su Reino, prepara también la eternidad del infierno? ¿No sería ello de alguna manera un fracaso del proyecto divino y ciertamente una parcial victoria del mal?... Podríamos quizás decir que el infierno no existe en la eternidad, tampoco ciertamente en el tiempo como medida objetiva, sino

¹² Del poema “Todos cuantos te buscan te tientan”, Rainer Maria Rilke, versión de Adrián Kovacsics, cfr. Sitio Web: biblioteca.itam.mx, consultado el martes 17 de febrero de 2009, a las 17:30 horas.

¹³ P. T. de Chardin, Como yo creo, Taurus Ediciones, S.A., pp. 180-182.

¹⁴ “Como se pierde un puñado de arena que cae en un inmenso mar, así también los pecados de cualquier persona no permanecen frente a la filantrópica providencia y la misericordia de Dios.” (Cfr. *Άσκητικά, Ascética*).

¹⁵ «Τό πρόβλημα είναι ότι υπάρχει ήδη ή Κόλαση. Η ύπαρξη της δεν εξαρτάται από τη θεϊκή απόφαση. Ο Θεός ποτέ δεν στέλνει κάποιον στην Κόλαση. Η Κόλαση δημιουργείται από τα ίδια τα δημιουργήματα. Είναι ανθρώπινο δημιούργημα, έξω, τρόπον τινά, από την «τάξη της δημιουργίας». Cfr. Georgios Florovsky, Creación y Redención, Ediciones POURNARÁ, Salónica, 1983, p. 306. (Edición en griego moderno).

dentro de su propia subjetividad, a la cual priva de su fundamento y la convierte en algo fantasmagórico y, en realidad, en una forma de inexistencia subjetiva.”¹⁶

26. Suponer que la “negación” ascética de la vida monástica –que tiene fundamentos espirituales y antropológicos innegables- posee, ante los ojos de Dios, un “valor superior” a la abnegación y la unidad gozosa de los esposos –imagen de la Santa Trinidad y de la Iglesia desposada con Cristo-;¹⁷ que aquella “reporta” de por sí más gracia de Dios, cual si la gracia fuese una mercancía canjeable por otra, refleja la “materialización” de semejante “lógica religiosa”, que ha tomado la forma de los objetos y sistemas de cambio en que se desenvuelve la vida humana, además de que niega la incondicionalidad de la gracia de Dios, que “hace llover sobre buenos y malos y hace salir el sol sobre justos e injustos.”

Por otra parte, con esta “lógica” se niega claramente el espíritu del apóstol San Pablo, que una y otra vez afirma que nada hace al ser humano por sí mismo merecedor de la gracia de Dios, por lo que ésta se entiende absolutamente como *libre e incondicional dispensación* de Dios a toda persona, y que “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”. Por otra, con esta especie de lógica reduccionista y negacionista, se expone el acendrado prejuicio frente al fenómeno de la sexualidad, y se oculta una actitud neurotizante que culpabiliza la experiencia de la sexualidad, la convierte en un “problema a enfrentar” y en una “dispensación de Dios” para aplacar la “animalidad” intrínseca a lo corporal, de alguna manera “aceptable” dentro de los marcos del matrimonio.

De hecho, y siempre como resultado de esta “lógica negativa”, no puede haber neurosis ni autoculpabilidad más honda e insoportable que aquella que emana del propio hecho de “ser en el mundo”, en tanto que “en pecado me concibió mi madre” (Salmo 50), por lo que mi propia existencia en el mundo estaría marcada de raíz por el pecado, no sólo *de facto*, en cuanto que ciertamente mi propia mortalidad es muestra de la presencia de las consecuencias del pecado en mi existencia, sino también *per natura sua* en tanto que el acto mismo de mi concepción estaría determinado por la pecaminosidad y la negación de Dios... Lo esencialmente peligroso en esta posición es sin dudas el hecho de que la existencia en el mundo, el humano “ser en el mundo en estado de abierto hacia la trascendencia” se deslegitima, pierde valor, y por supuesto se cultiva, o la típica hipocresía farisaica de negar el mundo *έν λόγω*/ (en la palabra) y aferrarse a él *έν έργω*/ (de facto), o la general “negación del mundo y de la vida”, fenómeno al que ampliamente se refiere Albert Schweitzer, y que históricamente a constituido una de las causas más usuales de generación de violencia, dolor y muerte. Sin embargo, a pesar de sus obvios prejuicios como judío y hombre de su tiempo, Pablo llega a reconocer incluso el origen divino de las experiencias

¹⁶ «Μπορούμε νά φαντασθοῦμε ὅτι ὁ Θεός, παράλληλα μέ τήν αἰωνιότητα τῆς Βασιλείας του, ἔτοιμάζει καί τήν αἰωνιότητα τῆς κολάσεως? Τοῦτο δέν θά ἦταν, κατά κάποιον τρόπο, μία ἀποτυχία τοῦ θείου σχεδίου καί μάλιστα μία μερική νίκη τοῦ κακοῦ? Θά μπορούσαμε ἴσως νά εἰποῦμε πώς ἡ κόλαση δέν ὑπάρχει στήν αἰωνιότητα, οὔτε μάλιστα καί στόν χρόνο ὡς ἀντικειμενικό μέτρο, ἀλλά μέσα στήν ἰδική της ὑποκειμενικότητα, ἡ ὁποία τῆς ἀφαιρεῖ τό θεμέλιο καί τήν κάνει φαντασματική καί, στήν πραγματικότητα, μία μορφή ὑποκειμενικῆς ἀνυπαρξίας.» Cfr. Pavel Evdokimoff, *La Ortodoxia*, Ediciones B. Rigoroulou, Salónica, Grecia, 1972, pp. 445-446. (Edición en griego moderno).

¹⁷ “Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella. [...] Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia.” (Ef. 5, 24-32).

de placer (entendido el fenómeno del placer como un momento de significativa importancia dentro del horizonte del “ser en el mundo”), que en el orden de la sensibilidad puede entenderse como “intuición sensible de la felicidad”.

Lo esencial para una “axiologización” de este fenómeno (ello es de la satisfacción de la autoconsciencia sensible en su propia sensibilidad como unidad consigo misma y con el mundo, y no como ruptura y negación de esta unidad, que es justamente lo que ocurre en el momento en que se niega el placer desde lo “ascético”) sería entonces el *modo* y la *medida*, además de la relación específica entre la experiencia de placer y la autoconsciencia espiritual (y en este contexto el modo en que se vincula o desvincula a Dios con la experiencia de placer), y no el hecho del placer en sí. “A los ricos de este mundo recomiéndales que no sean altaneros ni pongan su esperanza en lo inseguro de las riquezas sino en Dios, *que nos provee espléndidamente de todo para que lo disfrutemos*” (1 Tim. 6, 17).

27. Intentar “educar rectamente” a través de la coacción religiosa, el temor psicológico y la creación de conciencia de culpa –en lugar de desarrollar la conciencia de responsabilidad personal y la consiguiente capacidad de reparación en los órdenes psicológico, espiritual e intersubjetivo (social)- ante las faltas y los errores personales –especialmente frente a Dios- es en nuestra época un acto de terrorismo pseudoreligioso contra la persona humana y un insulto a la Cruz del Señor.

La “estrategia pedagógica” del temor tenía sentido en un contexto en que predominaba la dialéctica de “Señor y siervo” como fundamento de las relaciones sociales, esquema que se proyecta a la relación con Dios y conforma la actitud que podríamos llamar “de piedad autonegativa”, según la cual el ser-frente-Dios no implica la plenificación del ser-persona y por consiguiente la expansión libre de las potencialidades intelectuales, físicas y sociales del individuo, sino por el contrario la neutralización de tales posibilidades bajo el argumento de la maldad intrínseca a la naturaleza humana y de la probabilidad del pecado. El propio Pablo recomienda a Timoteo: “A los culpables repréndelos delante de todos, para que los demás cobren temor.” (1 Tim. 5, 20).

Esta “lógica del temor”, completamente natural hasta tiempos recientes, ha sido objeto de críticas y descalificaciones desde puntos de vista sólidamente fundados, tanto en el orden de la religiosidad como en el orden de las ciencias psicológicas y antropológicas. En las nuevas conformaciones subjetivas de la modernidad y la posmodernidad, la imposición del temor suele conducir indefectiblemente a la negación y la adopción, voluntaria o involuntaria, de posiciones diametral y análogamente opuestas a aquellas que se procura imponer mediante el temor y la coacción. Además de ello, se presenta como verdad absoluta ante el pensar y la autoconsciencia antropológica del hombre (pos)moderno el hecho de que la imposición y el cultivo sistemático del temor como forma de “piedad religiosa” y “estrategia pedagógico-educativa” constituye una indiscutible violación del sentido divino, en cuanto “ser a imagen y semejanza de Dios”, de la dignidad humana. Al respecto afirma P. Evdokimoff: “... el argumento pedagógico del miedo no opera ya en el mundo de hoy, sino produce el peligro de llevar al Cristianismo cerca del Islam. El temor

[en el sentido espiritual del término] frente a lo sacro salva al mundo de su autosatisfacción, y el amor perfecto “hecha fuera el miedo” (1 Jn. 4, 18)”¹⁸

28. Afirmar que una persona puede salvarse (unirse amorosamente en relación personal con Dios) *sólo* en una *determinada* religión, y que el resto de credos y tradiciones espirituales diferentes de esa “única religión verdadera” resultan necesariamente falsas y hasta “demoníacas”, constituye en nuestra época, además de una franca ignorancia, un crimen de lesa humanidad y no debe tomarse nunca como principio fundacional del pensar teológico.

29. Dios *es* amor. El amor está en esencial contradicción con toda noción de “castigo eterno”, de justicia sustentada en el dispositivo cultural de “crimen” y “castigo”, de humillación de la persona degradando su horizonte ontológico, y especialmente en esencial contradicción con toda forma de conversión de la relación interpersonal (aún cuando se trate de la relación del hombre con Dios) en un sistema basado en la fuerza como autoridad y en la ley como marco de sentido, donde el derecho de primacía se deriva de la capacidad de fuerza y de la superioridad de poder, y no de la capacidad de autosacrificio y de la afirmación y preservación infinita del ser del otro como “ser persona” (ya es algo diferente si el otro acoge o desprecia el amor que se le dispensa).

Lo anterior no significa la afirmación de la impunidad del mal, sino la necesidad de distinguir raigalmente entre el “yo-persona” que ejerce su libertad como ente históricamente circunstanciado, y el acto realizado como emergencia fáctica de un mundo (la interioridad personal) que queda en esencia más allá del alcance del juicio moral y del criterio y la acción jurídico-penales. El imperativo fáctico de limitar el acto limitando a la persona que lo comete, no debe conducir al imperativo racional de identificar la naturaleza del acto con la naturaleza de la persona que lo comete. Este “descubrimiento” condujo a la abolición de la pena de muerte – como acto pedagógica y moralmente ineficaz en tanto que nihiliza a la persona junto con el acto, o mejor, con la posibilidad de re-comisión del mismo, porque en muchos casos las consecuencias del acto cometido resultan ya irreversibles- en muchos de los países civilizados del mundo. La paradoja se da en el hecho de que, en el orden de la praxis, para evitar el acto debe suprimirse o al menos someterse a control la libertad o incluso de ser necesario el “ser en el mundo” mismo de la persona, y, en el orden óntico-ontológico, la persona como “ser a imagen y semejanza de Dios” es infinita e incomparablemente superior a y distinta de sus actos.

De lo anterior se hace manifiesto el hecho de que es *in se ipsum* absurdo el condenar a una persona eternamente por los actos realizados, sea cual fuere el nivel de maldad de los mismos, dado que su ser persona es infinita –y por tanto “eternamente” – superior a ellos, en otras palabras, resulta imposible e injusto “medir” la totalidad y la “infinitud” del “ser persona” del “ser ahí”, por la totalidad finita, inferior y contradictoria de sus actos.

30. Cristo como *Logos de Dios encarnado* no es negación de las tradiciones espirituales

¹⁸ «... το παιδαγωγικό έπιχείρημα του φόβου δέν ένεργεί πιά στον σύγχρονο κόσμο, αλλά δημιουργεί τον κίνδυνο να φέρη τον Χριστιανισμό κοντά στο Ίσλάλ. Ο τόμος έμπρός στά Άγια σώζει τον κόσμο από τον κόρο του και ή τέλεια άγη «Έξω βάλλει τον φόβον»». Cfr. Pavel Evdokimoff, *La Ortodoxia*, Ediciones B. Rigopoulou, Salónica, Grecia, 1972, pp. 445-446.

que existían, continuaron existiendo e incluso surgieron después de su autoinclusión voluntaria en nuestra historia como *Theántropos*, sino por el contrario, se presenta como plenificación y perfección de una verdad ya presente en estas tradiciones.

En tanto “Logos de Dios”, Cristo en su condición pre-theanthrópica se encuentra ya presente en cada experiencia autoconsciencial y por ello en cada conformación socioantropológica de estas múltiples experiencias, ya en conformaciones religiosas, ya en las “escuelas” de pensamiento filosófico, ya en la riqueza espiritual de una cultura, puesta de manifiesto en sus creaciones artístico-poéticas en general. Por ello, debe desaparecer de una vez el *enfoque negativista y reduccionista* del Cristianismo como negación ontológica, ética y teológico-dogmática de las otras conformaciones religiosas, e incluso en oposición al pensamiento filosófico “libre” y a la “episteme” científico-tecnológica.

La necesidad histórica y el orden interior propio del pensamiento teológico-filosófico demuestran que este enfoque parcializador e incompresivo de lo histórico como acontecimiento escatológico global, ha de ser sustituido por el enfoque inclusivista y plenificador del Cristianismo como síntesis total de los contenidos y experiencias teológico-filosófico-espirituales de cada tradición religiosa o escuela de pensamiento, en el sentido de que se funda precisamente en el principio eterno de toda forma de autoconsciencia individual y cultural, y de toda forma de experiencia teológico-filosófico-religiosa, que es el Logos de Dios, ya no sólo como presencia apertural de sentido en el seno de la experiencia histórico-cultural, sino Theántropos, ello es como ser-Dios-humano verdadero en el entramado histórico, asumiendo la totalidad de la historia, las consecuencias del alejamiento humano de la Verdad, y “atrayendo” hacia Sí toda forma de religiosidad y pensamiento filosófico, no para negarlo en el sentido formal de “A simplemente diferente de B”, sino en el sentido dialéctico de “B diferente de A en la medida en que B incorpora de A los contenidos ontológicos que le permiten llegar a ser B”. El Cristianismo, en su constitución histórica, no habría llegado a ser sin el legado de la cultura teológico-espiritual hebrea y de la cultura filosófico-lingüística helénica.

31. Sólo el amor *es*. El amor unifica y al mismo tiempo personaliza; intensifica la autoconsciencia como un “yo” en la medida en que la esencia de este “yo” se presenta en el “nosotros”; es fundamento y preservación del puente ontológico-soteriológico siempre abierto entre la persona y Dios.

Cada día, lo queramos o no, es una destinación absoluta y un punto de partida absoluto, porque en él está Dios absolutamente, “siempre presente y llenándolo todo”, perdonado y “olvidando” en la hipóstasis teándrica de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, los actos humanos derivados de la adopción y el ejercicio del mal. Por ello la temporalidad del Reino de Dios, de la Casa de Dios, es siempre presente, un *presente absoluto* cuyo “contenido” es el resultado de la unidad plural de cada ser personal individual cuya esencia es el “nosotros” en Dios como Persona fundacional. El Reino de Dios *es* aquí y ahora.

El Reino de Dios está *en y entre* nosotros. Cada instante es una posibilidad en “estado de abierto” para la re-unificación, la re-ligación con Dios. Ello porque la persona no sólo existe “en apertura hacia la trascendencia” sino que ella misma *ἐκ φύσεως* (por naturaleza) *es trascendencia*. Le compete una trascendental disponibilidad óntico-ontológica hacia la

Verdad y el Sentido; disponibilidad óntico-ontológica que determina en cada caso la posibilidad de la unión personal con Dios en el amor como resultado de la aceptación libre de la acción divina en el ser personal, más allá de prácticas condicionantes o limitantes de esta espontánea e in-mediata unión. Prácticas limitantes o condicionantes que adquieren, por razones de orden histórico-cultural (voluntad de poder, voluntad de saber, voluntad de dominio, etc.) dimensión de presupuestos *sine qua non* para que dicha unión se realice.

A partir de ello, se precisaría de la mediación de agentes externos para que se realice la operación unificadora y reconciliatoria (unificadora y reconciliatoria en cuanto “no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad... todo lo excusa” (1 Cor. 13, 5-7)) de Dios en el centro mismo del ser-persona que sin embargo sólo Dios provee, sustenta y en esencia aprehende. Ello se nos presenta contradictorio, porque el “estado de abierto” del ser humano frente a Dios como posibilidad de unificación y encuentro personificante con el sentido del Ser no es un accidente en el orden óntico-ontológico del ser persona, sino por el contrario constituye la esencia misma de su “personidad” y su condición de “ex-istente”. Es, en otras palabras, el fundamento de la libertad interior que hace libre al ser humano.

Entre Dios-Creador y el ser humano como criatura (*a imagen y semejanza de Dios*) la única “mediación” objetante posible para la realización de la reconciliación ontológico-existencial es la propia autoafirmación en libertad del ser humano como negación de esa reconciliación; ello es, la permanencia en la separatividad de Dios. Por ello, toda formulación teológica que no parta de esta experiencia de libertad es “como bronce que suena o címbalo que retiñe” (1 Cor.13, 1), así como todo punto de partida en el “pensar” teológico que no sea esta propia experiencia de *ser-persona en “estado de abierto” frente a la Persona divina, que en libertad atrae, dignifica, unifica y personaliza sin necesidad de mediaciones externas*, no es sino un falso fundamento definido por la hermenéutica de un momento histórico e históricamente elevado al rango de teologema dogmatizante, ajeno sin embargo a la auténtica experiencia del Sentido.