

Artículos Teológicos del Protopresbítero Jorge Florovsky

5

La Resurrección de los Muertos

Contenido:

La Inmortalidad del Alma.

Introducción. El alma como creación. El hombre mortal. “Yo soy la resurrección y la vida.” El Postrero Adán. “Y la vida eterna.” La significación simbólica del Bautismo. La significación simbólica de la Comunión. Conclusión. Referencias.

El Valle de las Sombras de la Muerte.

El Evangelio de la Resurrección.

La Resurrección de los Muertos.

La Resurrección de Cristo — sostén de la esperanza Cristiana. La Muerte es una tragedia. La unidad de la naturaleza humana. Dos conceptos sobre la Eternidad. Conclusión.

Sobre la resurrección de los muertos.

Palabras en el día de la Luminosa Resurrección de Cristo.

La noche Radiante.

La Muerte y la Vida.

La Inmortalidad del Alma.

Protopresbítero Jorge Florovsky

El artículo “*The Immortality of the Soul*” en un principio apareció con el título “*The Resurrection of Life*” en el *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, No. 8 (Abril, 1952), 5-26. La traducción fue publicada en *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976.

Contenido: Introducción. El alma como creación. El hombre mortal. “Yo soy la resurrección y la vida.” El último Adán. “Y la vida eterna.” La dimensión simbólica del Bautismo y de la Comunión. Conclusión.

Introducción.

¿Es necesario para los cristianos creer plenamente en la inmortalidad del alma? Y, en definitiva, ¿qué significa la inmortalidad en el desarrollo del pensamiento cristiano? Estas preguntas parecen sólo retórica. Étienne Gilson, en sus “Lecciones de Gifford” en Aberdeen (1931-32), decía: “En general, el cristianismo sin el concepto de inmortalidad carece completamente de sentido y la prueba es que desde sus comienzos esto ya se comprendía así. Verdaderamente, el cristianismo sin la resurrección del hombre carece de sentido.” [1]

Un rasgo sorprendente de los primeros períodos de la historia del cristianismo con respecto a lo que pensaban que era el hombre, es, según parece, el marcado rechazo del concepto de la inmortalidad natural del alma de algunos brillantes escritores del siglo II. Este no es un pensamiento extraño o absurdo de algunos escritores aislados, sino más bien una tendencia general de aquellos tiempos. Este concepto, sin embargo, siguió vigente también posteriormente. El obispo Anders Nygren, en su célebre libro *Den kristna karlekstanken genom tiderna*, elogia a los apologistas del siglo II precisamente por este pensamiento audaz y ve en ellos la representación auténtica del espíritu evangélico. En aquellos años, el acento fundamental se ponía, y según Nygren, así debía ser siempre, en la “resurrección del *cuero*” y no en la “inmortalidad del *alma*.” [2] Un erudito anglicano del siglo XVII (Henry Dodwell, 1641-1711, quien fuera anteriormente Camden “Praelector” de historia de la Universidad de Oxford) publicó en Londres un interesante libro con un título muy desconcertante: *Reflexiones epistolares que demuestran desde la época de las Escrituras y los Primeros Padres que el alma, parte de un principio mortal, que se convierte en inmortal o dedicada al eterno martirio por la voluntad divina, o para la vida eterna por la unión con el Espíritu Divino a través del Bautismo. Así pretende demostrar que desde los tiempos Apostólicos, excepto los obispos, nadie poseía el poder de otorgar el Divino Espíritu de la Inmortalidad (1706)*.

Los argumentos de Dodwell son con frecuencia intrincados y confusos. En general, el mérito fundamental del libro es la enorme erudición de su autor. Dodwell fue, evidentemente, el primero en reunir una gran cantidad de información sobre las enseñanzas primitivas del cristianismo sobre el hombre, aunque él mismo no pudo beneficiarse con ellas. Y está en lo correcto cuando afirma que desde el principio el cristianismo reconoce no la “inmortalidad” *natural*, sino el carácter *sobrenatural* de la unión con Dios, el “único que posee inmortalidad” (1 Tim. 6:16). No es de sorprender que el libro de Dodwell haya provocado una fuerte polémica. A tal punto que llegó a promoverse una acusación oficial de herejía en contra del autor. No obstante, a pesar de este hecho, encontró numerosos partidarios apasionados, y un escritor anónimo, “presbítero de la iglesia anglicana,” publicó dos libros en los que realizaba una detallada investigación de testimonios patrísticos que señalaban al “Espíritu Santo como el creador de la inmortalidad, es decir, que la inmortalidad era una misericordia especial del Nuevo Testamento, y no una propiedad natural del alma” y que la “inmortalidad era *sobrenatural* para las almas humanas, un don de Jesucristo, impartido por el Espíritu Santo a través del Bautismo.” [3]

Un rasgo interesante de esta polémica es que la posición de Dodwell fue criticada fundamentalmente por los “liberales” de la época; su principal oponente literario fue el conocido Samuel Clarke de St. James, Westminster, discípulo de Newton, representante de Leibniz, conocido por sus apreciaciones e ideas no ortodoxas, una figura inconfundible del Siglo del Libre Pensamiento y de la Ilustración. Se da entonces una situación asombrosa: la “inmortalidad” es atacada por los “ortodoxos” y defendida por los ilustrados. En definitiva, esto era esperable, ya que la teoría de la inmortalidad *natural* fue uno de los pocos dogmas del deísmo ilustrado de

aquellos años. El hombre en la época de la Ilustración podía separarse con facilidad de la doctrina sobre la Revelación, pero no podía dudar de la “veracidad” de las argumentaciones acerca de la Razón. Gilson vislumbró que la “doctrina conocida como Moralista del siglo XVII fue en un principio el retorno a los postulados de los Padres primitivos y no una representación de la postura del libre pensamiento como frecuentemente se supone.” [4]

Sin embargo, tal afirmación no tiene visos de seriedad. La situación del siglo XVII se presentaba más difícil y complicada de lo que Gilson describía. Pero en el caso de Dodwell (y de otros teólogos) la presunción de Gilson estaba completamente fundada. Era evidente “el retorno a la postura predicada por los primeros padres.”

El alma como creación.

San Justino anuncia su conversión en su *Plática con Trifón*. En busca de la verdad, primero llegó a los filósofos y por algún tiempo compartió el punto de vista de los platónicos. “Admiraba fervientemente la doctrina platónica sobre lo inmaterial, y la teoría de las ideas estimulaba mi mente.” Posteriormente se encontró con un maestro cristiano, un hombre anciano y respetable. Entre las diversas cuestiones sobre las que dialogaron, aparecía el tema sobre la naturaleza del alma. “No corresponde llamar inmortal al alma, afirmaba el cristiano, ya que si fuera inmortal, según la tesis de los platónicos, no tendría principio en sí misma.”

Dios es el único “sin principio” y no por ello negaremos que Él sea Dios. El mundo, por el contrario, “tiene un comienzo,” y las almas son parte del mundo. “Posiblemente hubo un tiempo en el cual el alma no existió.” Lo que lleva a pensar que no es inmortal, “porque el mundo mismo, como hemos visto, tuvo su origen.” El alma, como la vida, no se manifiesta por sí misma, sólo “participa” de la vida. Únicamente Dios es la vida; el alma sólo puede *tener* vida, “ya que la capacidad de vivir no es una propiedad del alma, sino una propiedad de Dios.” Además, Dios le da vida al alma “porque quiere que ella viva.” Todo lo creado “posee naturaleza destructible y puede ser aniquilado y dejar de existir” o sea que es “percedero” (*Pática*, 5 y 6).

Las argumentaciones clásicas más importantes sobre la inmortalidad, que provienen de Fedon y Fedro, son desdeñadas e ignoradas, y sus premisas fundamentales, rechazadas. Según señalaba el profesor A.E. Taylor, “para la conciencia griega la *inmortalidad* o la *incorruptibilidad* significaban casi lo mismo, así como la divinidad sobreentendía el carácter innato y la indestructibilidad.” [5] Decir que “el alma es inmortal” para el griego es como decir que “ella no es creada,” que es eterna y “divina.” Todo lo que tiene un comienzo, indefectiblemente tiene un fin. En otras palabras, la idea de la inmortalidad del alma conducía a los griegos indefectiblemente a la idea de la “eternidad,” es decir la eterna “pre-existencia.” Sólo aquello que no tuvo comienzo, tiene la capacidad de existir infinitamente. Los cristianos no podían coincidir con estas posturas “filosóficas,” pues ellos creían en la Creación, y, por consiguiente, debían negar la idea de “inmortalidad” (según el concepto griego de esta palabra). El alma no es una existencia independiente o autónoma, sino una *creación*, y esta ligada a Dios, Creador, hasta con su existencia. Por lo tanto, el alma puede ser “inmortal,” no *por naturaleza*, es decir, por sí misma, sino sólo por la “voluntad de Dios,” es decir *por gracia*. La argumentación “filosófica” en favor de la “inmortalidad” natural se basaba en lo “indispensable” de la existencia.

Por el contrario, confirmar el carácter de criatura del mundo, significa subrayar ante todo que el *no* se manifiesta indispensable, y por lo tanto, no es indispensable su *existencia*. En otras palabras, el mundo *creado* es un mundo que podría *no existir en absoluto*. Esto significa, un mundo *ab alio* y en ningún caso *a se*. [6] Así manifiesta Gilson su idea: “los seres se diferencian esencialmente de Dios y esta diferencia consiste en que ellos podrían no existir y que en

cualquier momento su existencia podría cesar” [7]. Aunque este “*podría cesar*” no significa que su existencia *en definitiva* termina. San Justino no era “condicionalista” y su nombre era invocado sin razón por los defensores “de la inmortalidad condicional.” “Yo no afirmo que las almas se destruyan...” El motivo fundamental de esta discusión era subrayar la fe en la Creación. Encontramos razonamientos similares en otras posturas filosóficas del Siglo II. San Teófilo de Antioquia insistía en la “intermediación” de la cualidad humana. “*Según la naturaleza*” el hombre no es “inmortal” ni “mortal,” sino que “podría ser tanto lo uno como lo otro.” “Pues, si Dios lo creó en un principio inmortal, lo hizo a su imagen y semejanza.” Si el hombre, obedeciendo los mandamientos divinos, hubiera elegido desde el principio su don de inmortal, hubiera sido coronado con la inmortalidad y se hubiera convertido en Dios “por Dios adoptado,” *deus assumptus* (Para Autolicus II, 24 y 27).

Tatian va más lejos aún. “*Según los helenos*, dice, el alma no es inmortal, es mortal. Por lo tanto, también podría morir” (*Discurso contra los helenos*, 13). El punto de vista de los primeros apologistas no estaba exento de contradicciones y era muy difícil interpretarlo de manera precisa. No obstante, su fundamento surgía con claridad: es indispensable examinar el problema de la inmortalidad humana a la luz de la doctrina de la Creación. También podría plantearse de otra manera: no como un problema exclusivamente metafísico, sino además como un problema religioso. “La inmortalidad” — no es una propiedad del alma, es algo que no depende en absoluto de la relación recíproca del hombre con Dios, su Señor y Creador. La suerte final del hombre no se define sólo por el grado de comunión con Dios; la existencia humana, su permanencia y “supervivencia,” — están en manos de Dios. San Irineo continúa esta misma tradición. En su batalla contra los gnósticos tenía un singular interés en subrayar el carácter de “criatura” propio del alma. El alma no viene de “otro mundo” que desconoce la corrupción; ella es parte de este mundo creado.

Frente a esto le responden: para tener existencia infinita las almas no deberían tener un “principio” (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), de otro modo morirían al mismo tiempo que los cuerpos (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). San Irineo rechaza este argumento. Manifestándose como criaturas, las almas “continúan su existencia, hasta cuando le plazca a Dios” (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Aquí *perseverantia*, evidentemente, corresponde al griego *diamoni*. San Irineo se expresa prácticamente con las mismas palabras que San Justino. El alma por sí misma no se manifiesta como la vida; participa de la vida concedida por Dios (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Sólo Dios es la Vida y el único Dador de Vida (*Contra las herejías*, II, 34). No obstante su apego por el platonismo, Clemente de Alejandría menciona en algún momento que el alma no es inmortal “por naturaleza” (*Breves explicaciones de la 1ª Pedro 1:9: hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei... perficitur incorruptibilis*). [7a]

San Atanasio intenta demostrar la inmortalidad del alma apoyándose en pruebas que se remontan a Platón (*Contra los paganos*, 33), pero de todas maneras afirma que todo lo creado por su propia naturaleza esta inevitablemente sometido a la destrucción (*allí mismo*, 41: *fysin revstin usan ke dalyomeni*). Aún San Agustín reconocía lo indispensable de la restricción de la inmortalidad del alma: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Epístola VFF, a Jerónimo*). “Conociendo la inestabilidad de esta vida, es posible llamarla mortal” (*Sobre Juan*, tr. 23, 9; cp. *Sobre la Trinidad*, I.9.15 y *Sobre la Ciudad de Dios*, 19.3: *mortalis in quantum mutabilis*). San Juan Damasceno dice que los ángeles también son inmortales pero no por naturaleza, sino por gracia (*Exp. punt. de la fe ortodoxa*, II,

3), y demuestra esto de una manera similar a la de los apologistas (Diálogo contra los maniqueos, 21). El énfasis en la afirmación análoga se puede hallar en la epístola “universal” de San Sofronio, Patriarca de Jerusalén (634), leída y aceptada por el Sexto Concilio Ecuménico (681). En la última parte de esta epístola Sofronio condena los errores de los origenistas la pre-existencia del alma y la apocatástasis y su concepción sobre los “seres inteligentes,” quienes de acuerdo con éstos, “no son inmortales *por naturaleza*,” aunque no mueran, lo son únicamente *por gracia de Dios* (Mansi, XI, 490-492; Migne, LXXXVII.3, 3181). Es necesario agregar que aún en el siglo XVII en Oriente no se olvidaron de la marcha de los pensamientos de la Iglesia primitiva analizados por nosotros; y se conoce una interesante disputa que tuvo lugar en aquellos años entre dos obispos ortodoxos de Creta precisamente sobre este tema: el alma es inmortal ¿“por naturaleza” o “por gracia”? [8]

Con respecto al problema de la inmortalidad, se podría concluir que desde el punto de vista cristiano es indispensable recordar siempre la naturaleza “creada” del alma. La misma existencia del alma no es indispensable es decir, se puede decir, “que es condicional.” Esto se manifiesta a través de la palabra creadora “*fiat*,” que procede de Dios. Igualmente la existencia *concedida*, es decir, una existencia que no se sustenta en la naturaleza, no es necesariamente precedera. El acto creador es libre, pero no está sujeto a la anulación de la obra de Dios. Dios creó nuestro mundo precisamente *para la existencia* (Sabiduría. 1:14). Y no puede haber renuncia frente al mandato creador. Aquí esta el núcleo de la paradoja: *teniendo un comienzo no indispensable*, el mundo *no tiene fin*. Se sustenta por la inmutable voluntad de Dios. [9]

El hombre mortal.

Los pensadores contemporáneos están tan preocupados por la “inmortalidad del alma,” que el tema de la mortalidad humana ha quedado prácticamente relegado. Sólo recientes filosofías “existenciales” nos retrotraen imperativamente a la cuestión de la inevitabilidad del curso de la vida humana *sub specie mortis*. La muerte es una catástrofe para el hombre. Ella es su “último (o, más exactamente, *definitivo*) enemigo,” (Cor. 15:26). La “inmortalidad,” ciertamente, es un término que contiene *negación*; está ligado al término “muerte.” Y aquí surge un conflicto nuevo entre el cristianismo por un lado y el “helenismo” y más que nada el platonismo por el otro. W.H.V. Reade en un libro recientemente publicado, llamado *Del cristianismo a las filosofías* [10] compara con mucho acierto dos citas: “Y el Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros” (Jn. 1:14) y “Plotino, filósofo de nuestro tiempo parecía que siempre sentía vergüenza por el hecho de vivir bajo una fisonomía corporal” (Porfirio, *La vida de Plotino*, I). Así continúa Reade: “Si pasamos a comparar de la misma forma la lectura evangélica sobre la Natividad con la esencia de la doctrina que Porfirio recibía de su preceptor, tendremos en claro que ambas son absolutamente incompatibles, que no es lo mismo presentarse como un cristiano-platonista que como un platonista-cristiano; por otra parte, es necesario hacer justicia a los platónicos, ya que tenían perfecta conciencia de este hecho trivial.” [10a] Yo sólo agregaré que lamentablemente, “este hecho trivial,” no parece tener un signo cristiano.

Siglo tras siglo, hasta nuestros días, el platonismo se manifiesta como la filosofía preferida por los sabios cristianos. No nos pondremos como objetivo explicar ahora cómo pudo suceder algo así. No obstante diremos que esta triste equivocación fue causa de una extraordinaria confusión en el punto de vista contemporáneo sobre las nociones de muerte e inmortalidad. Entre las definiciones conocidas podemos mencionar: la muerte es la separación del alma del cuerpo (Némesis, *Sobre la naturaleza del hombre*, 2, él cita a Crisipo). Para el griego esta *liberación*, es el “retorno” a la entrañable región de los espíritus. Para el cristiano es una *catástrofe*, la

desaparición de la existencia humana. La teoría griega de la inmortalidad nunca resolverá el problema cristiano. La única aclaración aceptable la encontramos en el anuncio de la Resurrección de Cristo y en la promesa de la venidera Resurrección de los muertos. Nuevamente volviendo a las fuentes del cristianismo, descubriremos que este pensamiento estaba claramente explicado desde los primeros siglos. San Justino insistía mucho sobre este tema: “Si ustedes se encuentran con personas, que . . . no reconocen la resurrección de los muertos y piensan que sus almas se elevan al cielo en el mismo momento de la muerte, entonces no los consideren cristianos” (*Plática*, 80).

El tratado *Sobre la Resurrección*, de autor desconocido, (generalmente atribuido a San Justino) expone muy claramente la esencia de la cuestión: “¿Qué cosa es el hombre, sino un animal inteligente, compuesto de alma y cuerpo? ¿Acaso el alma por sí misma es un hombre? *No* ella es el alma del hombre. ¿Y acaso el cuerpo puede ser llamado hombre? *No él* es llamado cuerpo del hombre. Ni lo uno ni lo otro conforman separadamente un hombre; sólo la esencia, compuesta de la unión de ambos, se denomina hombre, y Dios *llamó al hombre* a la vida y a la resurrección, Él *llamó no a una parte*, sino *al todo*, es decir al alma y al cuerpo” (*Sobre la resurrección*, 8). Atenágoras de Atenas transmite razonamientos análogos en su magnífica composición *Sobre la resurrección de los muertos*. Dios creó al hombre para un propósito completamente determinado la eterna existencia. Si es así, “Dios asignó existencia independiente y vida, no a la naturaleza del alma o a la naturaleza del cuerpo por separado, sino, más bien, a las personas compuestas de alma y cuerpo para que así como las personas nacen y viven, puedan alcanzar al término de la vida terrenal el objetivo general; el alma y el cuerpo componen en el hombre una *única esencia viva*.” El hombre desaparecerá, asegura Atenágoras, si la integridad de esta unión se destruye y en tal caso el individuo también se destruye. La inmortalidad del alma debe acompañar a la invariabilidad del cuerpo, la incorrupción de su propia naturaleza. “Con la esencia, dotada de raciocinio e inteligencia, aparece el *hombre*, y no *el alma por sí misma*. Por consiguiente, el hombre constituye una integridad de alma y cuerpo.” De otro modo no se tendrá un hombre, sino sólo una parte del hombre. “Y la unión eterna no es posible si no hay resurrección. *Ya que, si no hay resurrección, la naturaleza de todo hombre no se conservará.*” (15).

La premisa fundamental de estos razonamientos fue la inclusión del cuerpo como parte de la totalidad de la existencia del hombre. Y de ella surge, que el hombre dejaría de ser hombre, si el alma se “reencarnara” por los siglos de los siglos. Este hecho se contrapone claramente con el pensamiento platónico. Los helenos, se inclinaban más a creer en la definitiva y total desencarnación. El cuerpo aparece como nudos del alma. Por el contrario, para el cristiano, la muerte no es el final normal de la existencia humana. Es un fracaso y una locura. Es el “castigo por el pecado” (Rom. 6:23). Es la privación y la deformación. Y desde el momento de la caída en el pecado el misterio de la vida fue sustituido por el misterio de la muerte. La “unión” del alma y del cuerpo es absolutamente misteriosa, lo que habla de la inmediata sensación de los hombres acerca de la limitada unión psicofísica. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam*, escribía San Irineo (*Adv. haereses* V, 6,1). El cuerpo sin el alma es sólo un cadáver, y el alma sin el cuerpo es sólo un espectro. El hombre no es un espectro incorpóreo, y un cadáver no es parte de un hombre. El hombre no es un “demonio incorpóreo” escondido en una celda carnal. He aquí porqué la “separación” del alma del cuerpo es la muerte del *hombre*, la cesación de su existencia, de su existencia *como hombre*. Por consiguiente, podría decirse que la muerte y la corrupción del cuerpo, despojan al hombre de la “imagen de Dios.” En el difunto ya no hay humanidad. San Juan Damasceno, en uno de sus célebres cánticos del oficio funerario

transmite esto de la siguiente manera: “Lloro y sollozo, cuando pienso en la muerte y veo en los sepulcros acostada nuestra belleza creada a imagen de Dios, deforme, sin gloria, carente de aspecto.” San Juan no habla sobre el cuerpo del hombre, sino del mismo hombre. “Nuestra belleza a semejanza de Dios” no el cuerpo, sino el hombre. Él es verdaderamente “la imagen de la indescriptible gloria de Dios,” aún después “de la derrota por el pecado.” Pero la muerte nos revela que el hombre, esta “inteligente escultura” esculpida por Dios utilizando la expresión de San Metodio (*Sobre la resurrección* I, 34.4) solamente es un cadáver. “Los huesos desnudos del hombre, son alimento de los gusanos y pestilencia.” [11] Se puede denominar al hombre “una única hipóstasis en dos naturalezas,” puesto que no *de* dos naturalezas, sino precisamente *en* dos naturalezas. Con la muerte, esta única hipóstasis se divide. Y no hay más hombre. Por ello nosotros, las personas, esperamos “*la redención de nuestro cuerpo*” (Rom. 8:23). Como escribe San Pablo en otra epístola, “pues no queríamos vernos despojados de él, sino ser revestidos como por encima, de manera que la vida inmortal absorba y haga desaparecer lo que hay de mortalidad en nosotros” (2 Cor. 5:4). Todo el martirio de la muerte consiste precisamente en que ella es “el castigo por el pecado,” es decir el resultado de la violación de las relaciones recíprocas con Dios. La muerte no es simplemente un proceso de decadencia natural o un metafísico callejón sin salida. La mortalidad del hombre es la mortalidad de quien cayó de Dios, Quien es el único Dador de Vida. Y hallándose en semejante alejamiento, el hombre no puede quedarse o “permanecer,” como un hombre íntegro.

El mortal, estrictamente hablando no es un ser íntegro. Subrayar la idea de la mortalidad humana no significa proponer “una interpretación natural” de la tragedia humana; por el contrario, significa poner al descubierto sus raíces profundamente religiosas. El interés en la mortalidad del hombre fue el punto de apoyo más importante de la teología de los santos padres, que los acercaba a la promesa de la Resurrección. De ninguna forma se desestimaba la miseria de la existencia en el pecado, aunque se la examinaba desde una postura exclusivamente ética y moral, y también desde un punto de vista teológico. La carga pecaminosa no consiste sólo en la conciencia impura y el reconocimiento de la culpa, sino además en el irreversible cisma de toda la naturaleza humana. El hombre caído ya no es más hombre: él está antológicamente degradado. Y como testigo de esta “degradación” surge la mortalidad humana, la muerte del hombre. Fuera de Dios la naturaleza del hombre se convierte en discordante, en algún sentido, empieza a obrar con hipocresía. El edificio de la naturaleza humana pierde estabilidad. La “unión” del alma con el cuerpo resulta precaria. El alma, privada de la energía vital, ya no puede vivificar al cuerpo. El cuerpo se convierte en una mazmorra y en una tumba del alma. Ahora la muerte física es inevitable. Se puede decir que al no estar sólidamente cimentados, cuerpo y alma ya no se contienen mutuamente.

La violación de los mandamientos de Dios, según las expresiones de San Athanasio, “devolvió a las personas a su estado natural.” “A fin de que, como fueron creados de la nada, de la misma manera en la existencia, con el tiempo y con toda justicia soportaron la corrupción.” Ya que la creación, traída al mundo desde la inexistencia existe así sobre el abismo de la nada, siempre al borde de la caída (*Sobre la resurrección*, 4 y 5). “Porque de cierto morimos y somos como aguas derramadas por tierra, que no puede volver a recogerse” (2 Samuel 14:14). “La condición natural” de la que habla San Athanasio, es el curso de los ciclos cósmicos, que con tenacidad absorben al hombre caído, y este cautiverio es el signo de la degradación humana. El hombre se privó de su lugar de privilegio en la creación del mundo. Sin embargo, su catástrofe metafísica es sólo la manifestación perturbada de las relaciones recíprocas con Dios.

“Yo soy la resurrección y la vida.”

La encarnación del Verbo fue la verdadera aparición de Dios. Fue la revelación de la Vida. Cristo es el Verbo de Vida (1 Juan 1:1). La encarnación por sí misma vivificó parcialmente al hombre y resucitó su naturaleza. No fue que el hombre recibió la gracia infinita, fue la propia naturaleza de la Encarnación adoptada en secreta unión, una unión “según la hipóstasis” con el Mismo Dios. Los Padres de la Iglesia Primitiva veían la esencia de la salvación en el logro alcanzado por la naturaleza humana en su eterna comunión con la Vida Divina. “Será salvado lo que está unido a Dios,” declara San Gregorio Teólogo. Y lo que no está unido no tendrá salvación (*Epístola 101, a Clidonio*). Esta idea fue fundamental en la teología de los primeros siglos: para San Ireneo, San Atanasio, para los capadocios, para San Cirilo de Alejandría, San Máximo Confesor.

Sin embargo, la culminación de la Vida Encarnada fue la Cruz, la muerte del Señor Encarnado. La vida se reveló completamente en la muerte. He aquí la paradoja, el misterio de la fe cristiana: la vida en la muerte y a través de la muerte, la vida desde la tumba. El misterio de la tumba, llena de vida. Los cristianos nacen de nuevo en una auténtica vida eterna, pasando de la muerte a través del bautismo y la sepultura, a Cristo; ellos renacen con Cristo en el lavacro bautismal (ver Rom. 6: 3-5). Este es el inmutable mandamiento de la vida verdadera. “Lo que tú siembras no recibe vida, si primero no muere” (1 Cor. 15:36). La salvación tuvo lugar en el Gólgota y no en el monte Tabor, pues incluso allí se hablaba de la Cruz de Cristo (ver Lucas 9:31). Cristo *debía* morir para dar vida plena a toda la humanidad. Esta no fue una necesidad de este mundo. Fue un imperativo del Amor Divino, un imperativo establecido por el orden de Dios. Y no nos compete entender este misterio. ¿Porqué la verdadera vida debió ser revelada en la muerte de Aquél? ¿Qué significaban “la resurrección y la vida”? Únicamente es posible explicar que la Salvación debió convertirse en la victoria sobre la muerte y la mortalidad. La muerte se manifestaba como el peor enemigo del hombre. La redención no es sólo el perdón de los pecados o la reconciliación con Dios; es la liberación del pecado y de la muerte. “El arrepentimiento no es la liberación del estado natural (al cual regresó el hombre al haber pecado), solamente interrumpe los pecados” declara San Atanasio. Ya que el hombre no sólo pecó sino también “cayó en la corrupción.” Y así, la misericordia de Dios no pudo permitir “que perecieran los seres inteligentes que fueran creados y mancomunados a través del Verbo, y que debido a la descomposición nuevamente se convirtieran en inexistentes.” Por esta razón, el Verbo Dios descendió y se hizo hombre, adoptando nuestro cuerpo para que “las personas que se habían convertido a la corrupción pudieran ser devueltas a un estado de incorrupción, revivirlas de la muerte, tomando para Sí un cuerpo y aniquilando la muerte con la gracia de la resurrección, como el heno con el fuego” (*Sobre la encarnación, 6-8*).

De esta manera, conforme a San Atanasio, el Verbo se hizo carne para expulsar la “corrupción” de la naturaleza del hombre. No obstante, vence a la muerte, no por la manifestación de la Vida en un cuerpo mortal, sino por la muerte voluntaria de la Vida Encarnada. El Verbo se encarnó por la muerte de su cuerpo, subraya San Atanasio. “El Verbo se revistió en un cuerpo, para, habiendo hallado la muerte en él, poder exterminar a la muerte.” (44) Citando a Tertuliano, *forma moriendi causa nascendi est (De carne Christi, 6)*, el motivo fundamental de la muerte de Cristo es la mortalidad humana. Cristo murió, pero venció a la muerte y triunfó sobre la mortalidad y la corrupción. Él vivificó a la misma muerte. “Con la muerte venció a la muerte.” Por eso decimos: la muerte de Cristo se manifestó como el éxito de la Encarnación. La muerte en la Cruz no es importante como la muerte del Inmaculado, sino como la muerte del Señor Encarnado. Empleando las palabras de San Gregorio Teólogo,

“nosotros tuvimos la necesidad de Dios encarnado y mortificado para poder revivir” (*Discurso* 45, en la *Santa Pascua*, 28). En la Cruz no murió un hombre. Cristo no tiene hipóstasis humana. Su persona es divina, aunque se haya encarnado. “Ya que padeció y se esforzó con la proeza de la paciencia, no como un hombre insignificante sino como Dios encarnado,” declara San Cirilo de Jerusalén (13° *discurso proclamador*, 6). Es justo afirmar que en la Cruz murió Dios, pero solo murió en Su naturaleza humana (la cual, además, es “consustancial” a la nuestra). Esta fue la muerte voluntaria de Aquel, Quien es la misma Vida Eterna.

Se entiende que esta es una muerte humana, una muerte “según la naturaleza humana,” pero se produce en el interior de la hipóstasis del Verbo, del Verbo Encarnado. Y por consiguiente, conduce a la resurrección. “De un bautismo tengo que ser bautizado” (Lucas 12:50). Este bautismo es la muerte en la cruz y el derramamiento de sangre: “El bautismo de martirio y sangre con el cual el Mismo Cristo fue bautizado,” opina San Gregorio Teólogo (*Discurso* 37,17). La muerte en la Cruz como bautismo de sangre ésta es la esencia del misterio redentor de la Cruz. El bautismo es la purificación. Podemos decir que el bautismo de la Cruz fue la purificación de la naturaleza humana, encaminada al renacimiento en la Hipóstasis del Verbo Encarnado. Fue la ablución de la naturaleza humana en el torrente de sangre del sacrificio del Cordero Divino y, ante todo, la ablución del cuerpo, es decir que no fueron lavados sólo los pecados sino también las debilidades humanas y hasta la misma mortalidad. Tal purificación se manifestó como preparación para la resurrección venidera a purificación de toda la naturaleza humana en la persona de su nuevo, místico, primogénito, el “Postrero Adán.” Este fue el bautismo con sangre de toda la Iglesia y también del mundo entero. Una vez más citaremos a San Gregorio Teólogo: “purificación, no para una pequeña parte del universo, no por corto tiempo, sino para todo el mundo y para toda la eternidad” (*Discurso* 45,13). El Señor murió en la Cruz.

Esta fue una muerte real, aunque no totalmente como la nuestra, porque ella se manifestó como la muerte del Verbo Encarnado, una muerte que se produjo en el interior de la inseparable Hipóstasis del Verbo hecho hombre, una muerte “en la hipóstasis” de la naturaleza humana. **Esto** no cambia sus atributos ontológicos; no obstante, le da un significado diferente. “La unidad hipostática” no se quebrantó, no se desgarró y por ello, aunque el cuerpo y el alma se dividieron entre sí, igualmente quedaron ligados a través de la Divinidad del Verbo, del que no fueron apartados. En esta “muerte incorruptible” se venció también a la “corrupción” y la “mortalidad,” eso significa — el comienzo de la resurrección.

La misma muerte del Encarnado significa la resurrección de la naturaleza humana (San Juan Damasceno, *Exposición puntual de la fe ortodoxa*, 3.27; *Homilía para Sábado Santo*, 29). “Hoy nuestro Señor Jesucristo está en la cruz, y nosotros celebramos,” según la dura expresión de San Juan Crisóstomo (*Primera homilía sobre la cruz y el ladrón*). La muerte en la cruz se convirtió en victoria sobre la muerte, no porque tras ella seguía la Resurrección; sino porque es una victoria por sí misma. La resurrección se manifiesta sólo como resultado y revelación de la victoria en la Cruz, alcanzada apenas se durmió Dios - Hombre. “Tú mueres, vivificándome a mí...” ¿cómo describe esto San Gregorio Teólogo? “Él da Su Vida, pero tiene el poder para tomarla nuevamente. La cortina se rasgó porque las misteriosas puertas del Cielo se abrieron; las piedras se dispersaron, los muertos se levantaron. . . Él muere, dando vida, aniquilando con Su muerte a la muerte. Él está sepultado, pero se levantará nuevamente. Él desciende a los infiernos, pero hará salir de allí a las almas” (*Discurso* 41). El misterio de la Cruz Resucitadora se lee en Sábado Santo, el día de descenso a los infiernos. Es que el descenso a los infiernos ya es la Resurrección de los muertos. Como resultado de Su muerte, Cristo se une con los fallecidos y éste es el éxito postrero de la Encarnación. El infierno es la habitación de las tinieblas y de las

sombras de la muerte; es un lugar de martirio, más que un castigo merecido, es el tenebroso “*seol*,” un lugar de desencarnación donde no hay salida, un lugar apenas tocado por un opaco y resbaladizo rayo de Sol que aún no sale, por un rayo de esperanza y fe que todavía no se alcanza. Allí se reveló la debilidad ontológica del alma que pierde al separarse en la muerte, la capacidad de ser auténticamente la *entelequia* de su cuerpo de su naturaleza herida, caída irremediamente. No es un “lugar” común, es un estado espiritual el “calabozo de los espíritus” (ver. 1 Pedro 3:19).

Precisamente a *este* calabozo, a *este* “infierno” desciende el Señor y Salvador. En la oscuridad de la pálida muerte se encendió la luz inextinguible de la Vida de la Vida Divina. El “descenso a los infiernos” es la manifestación de la Vida en medio de la desesperación de los que fueron disueltos por la muerte; este es un *triunfo* sobre la muerte. “El cuerpo no murió por las debilidades de la naturaleza en la que se introdujo el Verbo, sino para aniquilar la muerte en él por la gracia del Salvador,” declara San Atanasio (*Sobre la encarnación*, 26). El Sábado Santo es algo más que un simple canon de Pascua. Es el “sábado bendito,” “*Sanctum Sabbatum*,” *requies Sabbati magni*, según las palabras de San Ambrosio. “Este es pues el sábado bendito, este es el día de descanso, en el cual reposó de todas Sus obras el Unigénito Hijo de Dios” (versículo para Señor atiende..., vísperas del Sábado Santo según el rito ortodoxo). “Yo soy el Primero y el Último, y el que vivo; y estuve muerto, mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén y tengo las llaves de la muerte y del Hades” (Apoc. 1:17-18).

La “esperanza de inmortalidad” de los cristianos está fundada y se sostiene en esta victoria de Cristo, y no en alguna capacidad “natural” del hombre. De aquí surge que esa esperanza está presente en los *acontecimientos históricos* a través de las constantes *manifestaciones* de Dios y no se debe a algún arreglo eviterno o a algún atributo de la naturaleza humana.

El Postrero Adán.

La muerte aún no fue abolida, pero su incapacidad ya fue demostrada. “Sí, nosotros todavía morimos como antes” dice San Juan Crisóstomo, “pero la muerte no nos detendrá más para siempre,” ¿significa que esto ya no es muerte? . . . el poder y la esencia de la muerte consisten en que el que muere no puede volver a la vida; pero si luego de la muerte él revive y, más aun, recibe una mejor vida, entonces esto ya no es la muerte, sino simplemente un sueño” (*Para la Epístola a los Hebreos*, plát. 17,2). Según la expresión de San Atanasio, “a semejanza de las semillas, arrojadas a la tierra, desapareciendo no perecemos, como sembrados resucitaremos” (*Sobre la encarnación*, 21). Se produjo la curación y la renovación de la “naturaleza” humana y por ello se levantarán todos, *todos* serán resucitados y *a todos* se les devolverá la plenitud de su naturaleza, aunque bajo otro aspecto. Desde ahora cualquier desencarnación es temporal. El lúgubre valle de lágrimas del infierno fue aniquilado por la fuerza de la vivificante Cruz. El *Primer* Adán con su desobediencia abrió las puertas de la muerte. El *Segundo* Adán con obediencia y castidad abrió las puertas de la inmortalidad, tan plena, que la muerte se hizo imposible. Esta analogía había sido citada también por San Irineo. La fe en Cristo sería vana y sin beneficio sin la esperanza en la Resurrección General. “Pero Cristo, hermanos míos, ha resucitado de entre los muertos; y ha venido a ser como las primicias de los difuntos” (1 Cor 15:20). La Resurrección de Cristo es un *nuevo principio*. Ella es una “*nueva creación*.” Hasta se puede decir que es un principio *escatológico*, el último paso hacia el histórico camino de la Salvación. [12]

A nosotros nos corresponde diferenciar claramente entre la curación de la naturaleza y la curación de la voluntad. “La naturaleza” fue inexorablemente sanada y renovada por la potente

fuerza de la todopoderosa y victoriosa misericordia de Dios. La salud, por así decirlo, “está atada” a la naturaleza humana. Ya que en Cristo *toda* la naturaleza humana (“la familia de Adán”) finalmente fue purificada de la imperfección y de la mortalidad. La perfección hallada inexorablemente cumple su rol, se manifestará en plenitud en el plazo convenido en la Resurrección General, en la resurrección *de todos*: rectos y pecadores. En lo que concierne a la naturaleza, nadie podrá rehusarse al mandato real de Cristo, nadie podrá oponerse a la fuerza impregnante de la resurrección. No obstante, la *voluntad* del hombre no se puede curar con un mandato. La voluntad humana debe dirigirse *sola* hacia Dios. Debe surgir un voluntario y sincero sentimiento de amor recíproco y de reverencia, debe emerger “una libre conversión.” Sólo en el “misterio de la libertad” es posible la sanación de la voluntad del hombre. Sólo a través del libre esfuerzo, el hombre ingresará a la nueva vida eterna manifestada por Jesucristo.

El renacimiento espiritual sólo sucede en condiciones de absoluta libertad, por la abnegación y la iluminación de Dios en Cristo. A esta diferencia se refería insistentemente Nicolás Kavasil en su excelente libro *Sobre la vida en Cristo*. La resurrección es el “reestablecimiento de la naturaleza,” y Dios la concede en forma gratuita. El Reino de los Cielos, la contemplación de Dios y la unión con Cristo, constituyen el deleite de los anhelos y por eso solamente está disponible para aquellos que lo quieren, lo aman y lo anhelan. La inmortalidad la recibirá cada uno en la misma medida que uno se deleita con la providencia de Dios. No depende de nosotros resucitar después de la muerte o no, al igual que no dependía de nosotros nuestro nacimiento. La muerte y la resurrección de Cristo traen inmortalidad e incorrupción para todos en igual medida, ya que todo hombre posee la misma naturaleza, que Cristo Hombre. Pero no es posible hacer anhelar a nadie. De esta manera, la resurrección es un don general, pero la bienaventuranza la recibirán sólo algunos (*Sobre la Vida en Cristo*, II, 86-96). Y nuevamente el camino de la vida se manifestará como un sendero de abnegación y humildad, de autosacrificio y expiación. Sigue la muerte de sí mismo, para vivir en Cristo. Cada hombre debe realizar un acto personal y libre de unión con Cristo, Señor, Salvador y Redentor, a través de la confesión de la fe, de la aceptación del amor, del místico juramento de fidelidad. Quien no muera con Cristo, no podrá vivir con Él. “Si no estamos listos para morir voluntariamente según el ejemplo de Su sufrimiento, entonces Su vida no está en nosotros” (San Ignacio, *Epístola a los Magnesianos*, 5; aquí se manifiesta el estilo de Pablo).

No se trata simplemente de una indicación ascética o moral o una simple amenaza. Es una ley ontológica de la existencia espiritual y de toda la vida. Es que el retorno de la salud al hombre encuentra sentido exclusivamente en la comunión con Dios y en la vida en Cristo. Para aquellos que se hayan en las oscuras tinieblas, para los que se alejaron adrede de Dios, la misma Resurrección debe parecer sin fundamento y superflua. Pero vendrá y vendrá como la “resurrección de condenación.” (Juan 5:29) Y con ello culminará la tragedia de la libertad humana. Nosotros nos encontramos en el umbral inexplicable e incomprensible. La *apocatástasis* de la naturaleza no excluye la libertad de la voluntad, la voluntad interior debe ser movida por el amor.

Esto lo tenía en cuenta claramente San Gregorio Niseno, quien admite algo parecido a la conversión general de las almas en el mundo de ultratumba, cuando la Verdad de Dios se revele y se presente con absoluta e *irrebatible* evidencia. Precisamente aquí se manifestará lo limitado de la percepción del mundo del helenismo. Para él esta evidencia decisiva sobre la voluntad, es decir el “pecado” es simplemente “ignorancia.” La conciencia del heleno debió atravesar un largo y difícil camino de ascetismo y de ensimismamiento para liberarse de los errores

intelectuales e ingenuidades y revelar los abismos de oscuridad en las almas caídas. Sólo luego de muchos siglos de esfuerzos ascéticos, hallamos en San Máximo un nuevo, revitalizado y profundo enfoque de la apocatástasis.

San Máximo no creía en la inevitable conversión de las almas obstinadas. Dirigía sus enseñanzas a la apocatástasis natural, es decir al reestablecimiento de cada hombre en la plenitud de su naturaleza, sobre la manifestación universal de la Vida Divina, la que será evidente para todos. No obstante, aquél que en el momento de su vida terrenal se abandonó a la complacencia de las pasiones carnales y vivió “contra la naturaleza,” no podrá disfrutar esta eterna bienaventuranza. La palabra es Luz que ilumina las mentes de los fieles, pero quema con el fuego del juicio a aquellos quienes por amor a su cuerpo habitan en las tinieblas nocturnas de esta vida. He aquí la diferencia entre *epignosis* y *methesis*. “Reconocer” no significa “participar.” Realmente Dios estará en todos, pero en los Santos Él permanecerá “con benevolencia” y en los impuros “sin benevolencia.” Los pecadores serán alejados de Dios por la ausencia de voluntad para hacer el bien. [13] Nuevamente tenemos el tema de la separación de la *naturaleza* y la *voluntad*. Con la resurrección toda la creación renacerá, se acercará así a la perfección y a la absoluta incorrupción. No obstante, el pecado y la maldad se enraízan en la voluntad. El pensamiento helénico apunta a que el mal inevitablemente deberá desaparecer por sí mismo, ya que aquello que elude la voluntad de Dios no es eterno.

El planteo del cristianismo es directamente opuesto: piensa que hay voluntad inerte y obstinada y que tal obstinación no puede sanarse siquiera por la “Redención general.” Dios nunca fuerza al hombre; eso significa que no es posible imponer al obstinado la comunión con Dios. Según la expresión de San Máximo, “el Espíritu no engendra voluntad al que no quiere, Él simplemente transforma la voluntad de aquel que lo desea para la deificación” (*Preguntas y respuestas a Falasio*, 6). Nosotros vivimos en *otro* mundo — él se convirtió en *otro* luego de la redentora Resurrección de Cristo. La Vida fue manifestada, la Vida triunfa. El Señor encarnado es el Segundo Adán con todo el sentido de esta palabra, y en Su persona comenzó el principio de la *nueva* humanidad. Ahora no hay duda de que se trata de que el hombre escape de la muerte, y que también se realiza en él el objetivo de la Creación de Dios. El hombre “*fue hecho inmortal.*” Él no puede realizar un “suicidio metafísico” y anular su existencia. Aún así, ni siquiera la victoria de Cristo impone la “Vida Eterna” a los seres que se oponen. Como declara San Agustín, en la creación “ser no es lo mismo que vivir” (*En la Existencia literal* I, 5).

“Y la vida eterna.”

En la percepción cristiana del mundo es inevitable la tensión entre “lo presente” y “lo esperado.” Los cristianos esperan la “Vida del siglo *venidero*,” pero ellos conocen también la Vida, la esperanza que ya se *cumplió*: “porque la Vida fue manifestada y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la Vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó.” (1 Juan 1:2). Esto no es sólo una tensión *temporal* entre pasado, presente y futuro. Esto es una tensión entre *la predeterminación* y *la determinación*. Se puede decir que la Vida Eterna *fue ofrecida* al hombre, pero sólo de él depende *aceptarla*. Si será acaso coronado por el éxito de la divina “predeterminación,” esto depende de su “determinación a creer,” que no consiste en “reconocer,” sino en la sincera “coparticipación.” El comienzo de la vida cristiana es el nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu. Y sobre todo, es necesario el “arrepentimiento,” que implica el cambio interno, secreto pero pleno.

La significación simbólica del Bautismo.

La significación simbólica del Bautismo es compleja y polifacética. Sin embargo, en primer lugar, es la significación simbólica de la muerte y de la resurrección de Cristo (Rom. 6:3-4). Este es el misterio de la resurrección con Cristo a través de la participación en Su muerte, de la resurrección con Él y en Él hacia una vida nueva y eterna. (Col. 2:12. Fil. 3:10) Sólo pasando por la sepultura los cristianos resucitan a Cristo: “*si* somos muertos con Él, también viviremos con Él.” (2 Tim. 2:11) Cristo es *verdaderamente* el Segundo Adán, pero las personas deben nacer nuevamente y unirse a Él para heredar Su nueva vida. San Pablo hablaba sobre la “semejanza” de la muerte de Cristo. (Rom. 6:5) Sin embargo “semejanza” aquí es algo más grande que la similitud externa. No es simplemente un símbolo o un recordatorio. Para el mismo apóstol la semejanza consistía en que Cristo puede y debe “reflejarse” en cada uno de nosotros (Gal. 4,19). Cristo es la Cabeza, todos los creyentes son Sus miembros y en ellos habita Su vida. Este es el misterio del mismo Cristo *totus Christus, Caput et Corpus*. Todos son llamados y cada uno es capaz de creer y de alimentarse con la fe y con el bautismo, para vivir en Él. Por ello el bautismo es el “renacimiento,” un nuevo y bienaventurado nacimiento en el Espíritu. Según las palabras de Cavasilas, el bautismo es el comienzo de la bienaventurada vida en Cristo, y no simplemente de la vida (*Sobre la Vida en Cristo II, 95*).

San Cirio de Jerusalén explica la esencia verdadera de toda la simbólica bautismal. Es verdad, declara él, que en la fuente bautismal nosotros *sólo* “nos asemejamos” a la muerte y a la sepultura y experimentándolas “simbólicamente,” no nos levantamos de la verdadera sepultura. No obstante, “la semejanza se da en un mismo hecho de representación y salvación.” Ya que Cristo fue auténticamente crucificado y sepultado, y auténticamente resucitó. “En el mismo hecho” es la traducción griega de *ondos* palabra, que es más fuerte que la simple “en definitiva.” Subraya la exclusiva significación de la muerte y de la resurrección de Cristo, que se manifestó absolutamente como un nuevo logro. Ahora Él nos dio la posibilidad, de coparticipar “imitativamente” en Sus padecimientos y de recibir “en realidad” la salvación. Esto no es sólo una “imitación,” sino también una “semejanza.” “A Cristo en realidad lo crucificaron y lo sepultaron, pero a tí te fue otorgado experimentar la crucifixión, la sepultura y la resurrección con Él en semejanza.” En otras palabras, en el bautismo el hombre “misteriosamente” desciende a la oscuridad de la muerte, pero igualmente se levanta con el Señor Resucitado y atraviesa desde la muerte hacia la vida. “Y todo lo referente a ustedes se realiza a través de la representación, porque ustedes son la representación de la imagen de Cristo,” concluye San Cirilo. Es decir que todos están unidos con Cristo y en Cristo, por eso la misma posibilidad de “semejanza” en el misterio. (*Enseñanzas que conducen hacia el misterio 2.4-5,7; 3.1*)

San Gregorio Niseno se detiene también en este tema. En el bautismo existen dos aspectos: el nacimiento y la muerte. El nacimiento carnal es el comienzo de la existencia mortal, el cual tiene como final la corrupción. Es necesario vivir un nuevo nacimiento, que conduzca a la vida eterna. En el momento del bautismo “la presencia de la potencia de Dios eleva a lo nacido en naturaleza corrupta a un estado de incorrupción.” (*Grandes palabras proclamadoras, 33*) Esto sucede a través de la imitación y la semejanza en el cumplimiento de lo mandado por el Señor. Sólo yendo en pos de Cristo es posible pasar el laberinto de la vida y hallar la salida. “Porque yo compararé el camino de la humanidad que sufre bajo la eterna guardia vigilante de la muerte con las peregrinaciones en un laberinto.” Cristo surgió de él luego de tres días de muerte. En la pila bautismal “se realiza la completa semejanza de aquello que hizo Él.” La muerte “está representada” por el elemento del agua. Y como Cristo con la resurrección volvió a la vida, así también el que se bautiza, unido con Él por la naturaleza corporal, “imita la resurrección al tercer

día.” Esto es sólo una “imitación.” En el bautismo, el hombre no resucita en definitiva sino solamente se libera del natural deterioro y de la inevitable muerte. En quien se bautiza se extirpa “la necia infinidad del vicio.” Él no puede resucitar, porque no muere y todo el tiempo el misterio permanece en esta vida. El bautismo es apenas la sombra de la resurrección venidera y al vivir la ceremonia, el hombre sólo prueba la gracia del levantamiento general de los muertos. El bautismo es el principio y la resurrección es el final y el cumplimiento; y todo lo que acontece en la Gran Resurrección, tiene su origen en el bautismo. Se puede decir, que el bautismo es la “representación de la resurrección,” “Homiomorphic resurrection” (*Grandes palabras proclamadoras*, 35). Asimismo, cabe recordar que San Gregorio subrayaba especialmente lo indispensable de conservar y cuidar con esmero la gracia recibida en el bautismo, ya que con ella no sólo se transforma y se transfigura la naturaleza, sino también la voluntad que, sin embargo, queda absolutamente libre. Y si no vamos a purificar y defender al alma con el esfuerzo libre de la voluntad, entonces el bautismo no traerá frutos. La transfiguración no se realizará hasta el fin, y la nueva vida no se percibirá plenamente. Las sanciones del hombre no se incluyen en la gracia bautismal — porque la Gracia siempre es concedida.

No es posible imponerla a nadie que haya sido creado libre a imagen de Dios, — ya que demanda consentimiento y una sinérgica respuesta de amor y voluntad. La Gracia no da calidez y tampoco vivifica a los que se encierran y a los obstinados, almas “muertas” en realidad. Es indispensable un movimiento de encuentro y cooperación (40). La causa es justamente que el bautismo es la muerte misteriosa con Cristo, la comunión de Sus voluntarios padecimientos y Su amor sacrificado, el que sólo puede otorgarse libremente. De esta manera, el bautismo como si fuera un santo ícono vivo, refleja y representa la muerte en la Cruz de Cristo. El bautismo es al mismo tiempo la muerte y el nacimiento, la sepultura y “el lavacro de la nueva existencia.” “El tiempo de morir y el tiempo de nacer” según la expresión de San Cirilo de Jerusalén (*Enseñanzas que conducen hacia el misterio* 2,4).

La significación simbólica de la Comunión.

Lo mismo sucede en relación con todos los sacramentos. Todos los sacramentos están establecidos precisamente para dar la posibilidad a los fieles de “coparticipar” en la redentora muerte de Cristo y con esto recibir la gracia de Su resurrección. Con los sacramentos se subraya y se demuestra la excepcional significación universal del sacrificio y de la victoria de Cristo. Este tema se refleja en el pensamiento fundamental de Nicolás Cavasilas en su trabajo *Sobre la vida en Cristo*, en el cual se sintetiza de manera excelente toda la enseñanza sobre los sacramentos de la Iglesia Oriental. “Esa es la razón de nuestro bautismo, para morir con Su muerte, y resucitar con Su resurrección; nos unimos pues para unirnos a Él en la unción real de deificación. Cuando nos alimentamos con el santísimo Pan y bebemos el cáliz Divino, somos partícipes de ese mismo cuerpo y de esa misma sangre que fueron aceptados por el Salvador y de esta manera nos unimos con el que se Encarnó por nosotros; Adorado y Mortificado y Resucitado . . . El bautismo es el nacimiento, el Santo Óleo actúa en nosotros como la causa del obrar y del movimiento, el pan es como la vida y el cáliz de agradecimiento es el alimento y la bebida verdadera” (*Sobre la vida en Cristo* II, 3,4,6).

Todos los sacramentos eclesiásticos contienen símbolos diversos a los que “se asemejan” y representan la Cruz y la Resurrección. Esta dimensión simbólica es realista. Los símbolos no nos recuerdan simplemente algo que tuvo lugar “en el pasado” y que sucedió hace mucho tiempo. Lo que sucedió “en el pasado” dio comienzo a lo “Eterno.” Todos los símbolos santos manifiestan en sí la verdadera Realidad, la que revelan y transmiten en forma absoluta y adecuada. Esta

dimensión simbólica corona el gran Misterio del Santo Altar. La Eucaristía es el corazón de la Iglesia. Es el Sacramento de la Redención en su más elevada concepción. Es más que la “semejanza” o la simple “conmemoración.” Es la misma Realidad, al mismo tiempo oculta y manifiesta en el Sacramento. La Eucaristía es “el perfecto y último Sacramento, declara Cavasilas, no es posible extenderse más allá, no es posible ofrecer algo más grande.” Esto es “el fin de la vida.” “Luego de la Eucaristía no hay nada más a que acercarnos, pero deteniéndonos aquí debemos intentar aprender a conservar hasta el final este tesoro” (*Sobre la vida en Cristo* IV, 1, 4,15). La Eucaristía es la *mismísima* Última Cena, que se sucede una y otra vez y sin embargo no se repite. Ya que realizándola cada vez, no solamente “la representamos” sino que en definitiva *nos unimos a esta misma* “Última Comida,” llevada a cabo una vez (y *para siempre*) por el Mismo Sumo Sacerdote Divino como umbral y principio del voluntario Sacrificio de la Cruz. El verdadero Sacerdote de cada Eucaristía es inequívocamente el Mismo Cristo.

San Juan Crisóstomo reiteradamente afirmaba: “Y de este modo, crean, que también ahora se realiza aquella misma cena, en la cual Él mismo participaba. Una de otra en nada se diferencian” (*Para Mateo*, plática L, 3). “Las acciones de este sacramento no se realizan por la fuerza humana. Aquél, Quien las realizó en aquella cena, también ahora las realiza. Nosotros ocupamos el lugar de sus servidores pero es el mismo Cristo quien santifica y convierte los dones. Esta es aquélla misma comida que ofreció Cristo y en nada es menos que aquélla. No se puede decir que aquélla la realiza Cristo, y ésta un hombre; aquélla y la otra las realiza el mismo Cristo. Este lugar es aquél mismo aposento, donde Él estuvo con los discípulos” (*allí mismo*, plática LXXXII, 5). Esta es la cuestión trascendental. La Última Cena fue la ofrenda del sacrificio el sacrificio de la Cruz. El sacrificio se prolonga hasta nuestros días. Cristo hasta ahora se manifiesta como Sumo Pontífice de Su Iglesia. El sacramento es el mismo, el Sacerdote es el mismo, y la Comida es la misma. Una vez más nos remitiremos a la obra de Cavasilas: “Ofreciéndose y sacrificándose una vez por todos, Él no finaliza Su eterno servicio, realizándolo por nosotros y siempre tendremos en Él nuestro abogado ante Dios.” (*Interpretación de la divina liturgia*, 23)

La potencia resucitadora de la muerte de Cristo se manifiesta con un poder pleno en la Eucaristía, la que es “médico de la inmortalidad, pues no sólo preserva de la muerte, sino que también otorga la vida eterna en Jesucristo,” según palabras de San Ignacio (*A los Efesios*, XX, 2). Esto es el “Pan celestial y el Cáliz de vida.” Este sobrecogedor Sacramento se convierte para los fieles en “promesa de la Vida Eterna,” precisamente porque la misma muerte de Cristo fue *Triunfo* y Resurrección. En la Eucaristía están unidos el principio y el final: las conmemoraciones de los acontecimientos evangélicos y las profecías del Apocalipsis. Ella es *sacramentum futuri*, porque es la *conmemoración (anamnesis) de la Cruz*. La Eucaristía es la esencia del sacramento, la esperanza y la anticipación de la Resurrección, “la representación de la Resurrección” — expresión utilizada en las oraciones de los Santos Dones durante la liturgia de San Basilio Magno). No es sólo una “representación” porque es un simple símbolo, sino porque la historia de la Salvación se extiende y debemos aguardar, “*esperar la vida del siglo venidero.*”

Conclusión.

Los cristianos, como cristianos, no deben creer en teorías filosóficas sobre la inmortalidad. A ellos les compete creer en la Resurrección General. El hombre es una creación. Con su misma existencia está ligado a Dios. La existencia humana no es indispensable. Ella es misericordia de

Dios. Sin embargo, Dios creó al hombre para la existencia, es decir, para la eternidad. Alcanzar la eternidad es sólo posible en la unión con Dios. El quebrantamiento de esta unión socava, aunque no rompe, la existencia humana. La muerte y la mortalidad humanas testifican sobre la unión quebrantada, sobre la soledad del hombre, sobre su alejamiento de la fuente y el objetivo de su existencia. Igualmente la acción que crea el “*fiat*” continúa. La unión se restaura con la Encarnación. En las sombras de la muerte nuevamente se manifiesta la Vida. Él Encarnado es la Vida y la Resurrección. Él Encarnado — es el Conquistador de la muerte y del infierno. Él es el Primogénito de la Nueva Creación, el Primogénito de los muertos. La muerte física del hombre no es una “manifestación natural” separada, sino una siniestra **marca del principio**, una tragedia. La “inmortalidad” de las incorpóreas “almas” no resuelve el problema humano. Y la “inmortalidad” en el mundo, privada de Dios, la “inmortalidad” sin Dios o “fuera de Dios” se convierte en eterno martirio. Los cristianos, como cristianos, se esfuerzan por recibir algo más grande que la inmortalidad “natural.” Ellos aspiran hacia la unión infinita con Dios, según la maravillosa expresión de los Padres primitivos, *hacia la deificación* (theosis).

En esto no hay nada “naturalista” o panteístico. A la deificación la denominan como estrecha, misteriosa comunión de las personalidades humanas con Dios Vivo. Estar con Dios significa permanecer en Él, convirtiéndose en partícipe de Su perfección. “Ya que el Hijo de Dios se convirtió en hijo del hombre para que el hombre se convierta en Hijo de Dios” (San Irineo, *Contra las herejías* III, 10.2). En Él, el hombre está unido para siempre con Dios. En Él está nuestra Vida Eterna. “Todos nosotros contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen de Jesucristo avanzando de claridad en claridad como iluminados por el Espíritu del Señor.” (2 Cor. 3:18) Y al final de los tiempos, cuando comiencen la Resurrección General y “el Siglo Venidero,” toda la creación ingresará al Sábado Bendito, el verdadero “Día de descanso,” el misterioso “Séptimo día de la creación.”

Referencias.

1. *LEsprit de la Philosophie Medievale* (2º ed., París, 1944), pág. 179.
2. *Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love* (London, 1938), II: I, pág. 64, etc.
3. Al autor se lo conoce por Joseph (o John) Pitts, de quien no se conocen referencias. Su nombre está indicado en catálogos viejos (por ejemplo, en el del Museo Británico, etc.) y en bibliografías. Los títulos de los libros son demasiado extensos para citarlos aquí. Ambos libros fueron impresos en el año 1706. Dodwell defendió su punto de vista en el trabajo *A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit* (London, 1707). El punto de partida de Dodwell sería San Irineo; ver *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A.M., etc., Oxoniae, 1689*, pág. 469, etc. En otros artículos se hace referencia a toda esta discusión, *El problema del hombre en la teología inglesa y en la filosofía del siglo XVII*, que está en la imprenta.
4. Gilson, 179, n.i.
5. A.E.Taylor, *Plato: The man and his work*, pág. 176; comp. J.Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinite*, t. II (Paris, 1928), pág. 635, etc.
6. Comp. con mi artículo “La idea de la Creación en la filosofía cristiana,” *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, edición complementaria: Nature and Grace, 1949; ver también Gilson *cit.comp.*, cap. IV: “Les etres et leur contingence,” pág. 63 y etc.
7. Gilson, *God and Philosophy*, 1941, pág. 52.
 * Es posible hallar pensamientos similares en la tradición de los santos padres, por ejemplo, en San Efrén Sirino. Al principio él sólo constata la libertad del mandato creador: “El motivo de tantas bellezas no es forzoso; de otro modo ellas parecerán obra de otra persona, y no de Dios; porque la necesidad excluye la arbitrariedad.” Más adelante San Efrén llega a la inmediata unión de esta libertad con el problema de la coeternidad de las creaciones y del Creador: “Tenía pues voluntad propia, no sujeta a la necesidad, y no fundó creaciones coeternas a él... Ya que Su obrar no fue por necesidad; de otro modo las creaciones hubieran sido coeternas a

- Él” (*Reproche contra sí mismo y confesión*, San Efrén Sirino, “Creación,” tomo 1, M.1993, pág.163-164) Nota del traductor. 7a. Se puede, igualmente, dudar de la fidelidad de la traducción (realizada por Casiodoro).
8. El registro de la conversación entre Athanasius Caravella, obispo de Hiera, y Neophytus Patellarius, metropolitano de Creta, con la participación de Panagiotis Nicousius, ilustre intérprete de Porthos, que ayudó en la edición de la “Confesión Ortodoxa” de Pedro Moguila en Holanda y los Hechos del Sínodo de Jerusalén en el año 1672, fue publicada por el archimandrita Arsenio (Ivashchenko). “La descripción del manuscrito, que se halla en la biblioteca del monasterio del Monte Sinaí” *Doctrina Cristiana*, 1884, julio-agosto, pág. 181-229.
 9. Esta idea fue perfectamente elaborada por Hermann Schultz en su libro instructivo *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen, 1861).
 10. London: S.P.C.K., 1951. 10a. *Cit.comp.*, pág. 70. En el rito Oriental del In 1,1-17 se lee para Pascua, pero no para Navidad (como en Occidente).
 11. Servicio de funerales, versículos para las bienaventuranzas, versículos de tono único.
 12. En el Nuevo Testamento la palabra *kenos* no significa sólo algo *nuevo*, como algo en cierta forma *definitivo*, “que referente al último objetivo.” A lo largo del texto la palabra, evidentemente, lleva un sentido escatológico. Comp. El artículo de Behm *sub voce* en Kittels *Wörterbuch*, III, 451, etc.
 13. San Máximo Confesor, *Preguntas y respuestas a Falassio*, preg. 39, pág. 3; *Capit. quinquies cent.* II, 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i/Br., 1941), 367, etc. (o la edición francesa, Paris, 1947, pág. 265, etc). Lamentablemente, la interpretación de Baltazar, está incompleta.

El Valle de las Sombras de la Muerte.

¡Huesos áridos! ¡Oíd las palabras del Señor! (Ezeq. 37.)

Una milagrosa visión le fue revelada al Profeta. El profeta Ezequiel tomado por la Mano de Dios descendió hacia el valle de las sombras de la muerte, el valle de la desesperanza, el vacío mortal. Nada aquí tenía aliento a vida.

Alrededor solamente hay huesos secos, huesos “*muy*” secos y nada más. Esto es todo lo que quedó de lo que alguna vez estuvo vivo. La vida se fue. Y al profeta le fue propuesta la pregunta: “¿Crees tú acaso que estos huesos vuelvan a tener vida?” (Ezeq. 37:3). “¿Podría acaso retornar nuevamente la vida?” La respuesta sería definitivamente no. La vida nunca vuelve atrás. Lo que murió una vez — murió para siempre. El polvo y las cenizas no pueden ser fuentes de vida. “*Porque de cierto morimos, y somos como agua derramada en la tierra que no puede volver a recogerse*” (2 Samuel 14:14). La muerte es el final inevitable, el pleno derrumbamiento de todas las esperanzas y aspiraciones humanas. La muerte es la consecuencia del pecado, es el resultado de la caída de los antepasados. La muerte no fue creada por Dios. La muerte no tenía lugar en el Divino Proyecto de la organización del mundo. Morir era anormal y antinatural para el hombre. Hasta la muerte física, es decir, la separación del alma y del cuerpo, era el alejamiento antinatural del Creador. La muerte humana es “*la paga por el pecado*” (Rom. 6:23).

La mayoría de los cristianos contemporáneos olvidó el concepto bíblico de la muerte. La muerte se interpreta como la liberación del alma inmortal de la esclavitud del cuerpo. Sin embargo, esta relación con la muerte tan difundida es completamente extraña al espíritu de las Sagradas Escrituras. En definitiva este es el punto de vista griego (heleno), pagano.

La muerte no es una liberación, sino una catástrofe. “Lloro y sollozo, cuando pienso en la muerte y veo en los sepulcros acostada nuestra belleza creada a imagen de Dios, deforme, sin gloria, carente de aspecto.” ¡Oh, misterio maravilloso, que se realiza sobre nosotros, las personas! ¿Cómo nos entregaremos a la descomposición? ¿Cómo nos conmoveremos con la muerte?” (San Juan Damasceno para los oficios de funerales, traducción de S. Averintzev, M.

1994). Un hombre muerto ya no es un hombre en el sentido pleno de la palabra, porque el hombre no es un espíritu incorpóreo. El cuerpo y el alma conservan una unidad completa, ellos se pertenecen mutuamente. Su separación es la imperfección de la esencia humana. El alma “Desencarnada” — es solamente un espíritu. Un cuerpo sin alma es solamente carne muerta. *“Porque muriendo ya no hay quien se acuerde de Ti, y en el infierno, ¿quién Te tributará alabanzas?”* (Sal. 6:6) Y así sucesivamente: *“¿Harás Tú por ventura milagros a favor de los finados? ¿Acaso los médicos los resucitarán, para que canten Tus alabanzas? ¿Habrá tal vez alguno que en el sepulcro publique Tus misericordias, o desde la tumba Tu verdad? ¿Cómo han de ser conocidas en las tinieblas Tus maravillas, y Tu justicia en la tierra del olvido?”* (Sal. 87:11-13). Y el salmista estaba absolutamente convencido al decir que los muertos están *“desechados de Tu mano”* (Sal. 87:6).

La muerte es la desesperanza. De esta manera, la única respuesta posible desde el punto de vista del hombre es: “No, los huesos secos no vivirán.” Pero la respuesta Divina fue directamente opuesta a esta respuesta humana. Y no fue simplemente una respuesta de palabra, sino la obra potente de Dios. Es que todo se crea por la Palabra de Dios: *“Porque Él dijo, y fue hecho, Él mandó, y existió”* (Sal. 32:9). Y nuevamente el Señor responde con obras. Él envía a Su Luminoso Espíritu y renueva el aspecto de la tierra. El Espíritu de Dios es el Dador de vida. El profeta atestiguó la maravillosa transfiguración. Por la potencia de Dios los huesos nuevamente fueron reunidos, hallando forma, nuevamente fueron revestidos con carne viva y el aliento de vida retornó al cuerpo. Y he aquí, ellos se levantaron en plena fuerza, conformando *“un ejército grande en extremo”* (Ezeq. 37:10). La vida retornó, la muerte fue derrotada.

La explicación de esta visión se resume en sí misma. Los huesos secos *“La Casa de Israel,”* el pueblo elegido por Dios. Por causa de sus pecados, por su traición a Dios, por la “apostasía,” Israel estaba muerto. Cayó en un pozo, que cavó para sí mismo, fue derrotado y rechazado. Perdió su gloria. Israel, fue amado por Dios y adoptado, era un pueblo caprichoso, rebelde y obstinado, pero igualmente era el pueblo elegido. Y el Señor desde el valle de las sombras de la muerte lo lleva a prados verdes, lo arranca del abrazo de la muerte, lo eleva desde el abismo, lo levanta desde el pozo y lo limpia de la suciedad hedionda.

Y he aquí, la profecía que se cumplió. Llegó la muy esperada liberación. El prometido Libertador, Redentor, Mesías llegó en el momento prefijado y Su nombre fue Jesús, “porque Él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mat. 1:21). Éste es Él, la *“Luz para ser revelada a los Gentiles y la gloria de Tu pueblo Israel”* (Luc. 2:32). Y de repente sucede algo incomprensible, algo simplemente paradójico. Él no fue reconocido ni “recibido” por Su pueblo, fue rechazado, lo insultaban, lo juzgaron y lo entregaron a una muerte vergonzosa cual falso profeta, como si sedujera a las personas, cual embustero. Todo esto sucedió porque la Divina providencia sobre la llegada del Salvador era directamente opuesta a las ideas carnales referentes a él. En lugar del terrenal Rey-Conquistador, al que sí esperaban los judíos, vino Jesús de Nazareth, *“manso y humilde de corazón”* (Mat. 11:29). El Rey del Cielo, el Mismo Dios de dioses, descendió a la tierra, el Rey de Gloria en apariencia de siervo y Él no vino para que le sirvieran, sino para Él mismo servir y tranquilizar a todos *“los que se esfuerzan y estén agobiados.”*

En lugar de confirmar para Su gente el derecho a la libertad, política exterior e independencia, Él les dio a ellos y a todas las personas la salvación. Él dio el Testamento de la Vida Eterna. En lugar de la liberación carnal y política, Él trajo la liberación del pecado y de la muerte, otorgó el perdón de los pecados y la Vida Eterna. Él vino a los suyos y los suyos no Lo *“recibieron.”* Él fue entregado a una muerte infame, *“y fue contado entre los perversos”* (Isaías 53:12). En el misterio de la Cruz está la Misma Vida, la Vida Divina fue entregada a la muerte

por la gente. Y nuevamente el Señor obra. *“A este Jesús, dejado a vuestro arbitrio por una orden expresa de la voluntad de Dios y decreto de su presciencia, vosotros, le habéis hecho morir, clavándolo en la cruz por mano de los impíos. Pero Dios Lo ha resucitado, librándolo de los dolores o ataduras de la muerte, siendo como era imposible quedar Él preso o detenido por ella”* (Hechos. 2:23-24, palabras del AP. Pablo). Nuevamente la vida anuló las ataduras de la muerte. Cristo resucitó. Él salió de su sepulcro, cual novio de su aposento. Y junto con Él resucitó toda la humanidad, todos los hombres sin excepción. Él es el primogénito de los muertos y tras Él siguen todos, cada quien en su orden. (1 Cor. 15:20-23) *“Para que de la misma manera que el pecado reinó para la muerte, así también la gracia reine por la justicia para la vida eterna por Jesucristo Señor nuestro”* (Rom. 5:21). La profecía de Ezequiel es leída por la Iglesia Ortodoxa en los solemnes maitines del Sábado Santo, cuando todos los fieles son llamados hacia el Sepulcro del Señor, desde cual derrama generosamente Vida hacia toda la creación. En oraciones y cánticos magníficos dedicados a este día (entre los cuales están las “Alabanzas” una de las preciosas creaciones de la poesía eclesiástica) así se describe y se glorifica este grandioso Misterio: la vida fue encerrada en el Sepulcro y la Vida resplandeció desde el Sepulcro. (Canon para los maitines del Sábado Santo, canción 8, himno) Los fieles son llamados para la contemplación y la prosternación al Misterio del sepulcro que contiene la Vida y que lleva la Vida. Pero la antigua profecía aún queda como profecía o, mejor dicho, como profecía y testimonio. Sí, la vida resplandeció desde el sepulcro, pero la plenitud de la vida aun está por delante. Todo el mundo, todas las personas, hasta las redimidas por Cristo, la misma Iglesia, aún están en el valle de la muerte.

El Nuevo Israel, el nuevo Pueblo Elegido de Dios nuevamente es semejante a los huesos secos. Qué poca vida verdadera hay en cualquiera de nosotros. El camino de la vida del hombre aún es trágico e inseguro, y todos nosotros otra vez caímos en el valle de la muerte. Cualquiera, quien haya visto aunque sea una vez la ruina de alguna ciudad próspera, con toda agudeza siente la terrible fuerza de la muerte y de la destrucción. El hombre todavía permanece como portador de la horrible infección de la muerte y de la desgracia. Y pareciera que es posible esperar algo peor, porque la raíz de la muerte es el pecado. Y no es de extrañar que ahora desde diferentes lugares **se** tenga mayor conciencia de la seriedad del pecado. La antigua sentencia del bienaventurado Agustín halla nueva repercusión en las almas humanas: *Nondum considerasti quati ponderis sin peccatum* (“Tú nunca entenderás todo el peso del pecado”).

¡Sí, el poder de la muerte fue pisoteado, Cristo realmente resucitó! El Rey de la vida, que murió, reina eternamente. El Espíritu de Dios, el Consolador, el Dador de vida fue enviado a la tierra, para sellar la victoria de Cristo, y este Espíritu permanece en la Iglesia desde el día de Pentecostés. El don de la vida es dado a las personas en forma constante, abundante y sin mezquindad. El don de la vida se nos da, pero no siempre es “recibido” con preparación, porque para comulgar con la vida, es necesario vencer todas las concupiscencias carnales, *“apartar toda sollicitud mundana”*: la pasión, el orgullo, los prejuicios, la enemistad, el egoísmo, el engreimiento... Sin embargo, es posible privarse uno mismo del Espíritu de Dios. Dios todo el tiempo golpea las puertas del corazón humano y es el mismo hombre quien no las abre. Dios nunca “irrumpe” hacia el interior. Él respeta, según las palabras de San Irineo de Lyon, “el antiguo mandamiento de la libertad humana,” establecido por Él mismo. Sí, no hay duda, que sin Él, sin Cristo, el hombre nada puede.

Pero existe una cosa que sólo puede hacer el hombre: responder al llamado Divino y “recibir” a Cristo. Pero, a menudo, esto no es fácil de lograr. Vivimos en tiempos **azarosos** e implacables. La sensación de que la humanidad está a salvo hace tiempo se perdió. Parece que

toda nuestra civilización de muchos siglos se derrumbará y se desintegrará en pequeños pedacitos de un momento a otro. El objetivo de todo este movimiento también se tornó incomprendible. Y de aquí, desde el callejón sin salida, ésta no podrá encontrarse hasta tanto no se emprenda un cambio radical. Hasta que, mientras... En el idioma del cristianismo este “mientras” significa: hasta que, mientras nosotros no nos arrepintamos, hasta que, mientras nosotros no imploremos por el don del arrepentimiento. La vida generosamente se otorga a todos, pero nosotros estamos muertos. *“Convertíos y haced penitencia de todas vuestras maldades; y no serán éstas causa de vuestra perdición. Arrojad lejos de vosotros todas vuestras prevaricaciones que habéis cometido, y formaos un corazón nuevo y un nuevo espíritu. ¿Y por qué has de morir, oh, casa de Israel? Y puesto que Yo no deseo la muerte de aquél que muere, dice el Señor Dios, convertíos y viviréis”* (Ezeq. 18:30-32). Existen dos caminos. *“Considera que hoy he puesto frente a ti la vida y el bien de un lado, y de otro la muerte y el mal... Yo invoco hoy por testigos al cielo y a la tierra que te he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge desde ahora la vida, para que vivas tú...”* (Deut. 30:15-19)

Elijamos la vida... Y en principio toda nuestra vida consagrémosla a Dios, “recibámoslo,” reconozcámoslo como nuestro único Señor y Soberano no sólo en espíritu de formal sometimiento, sino también en espíritu de amor. Amarlo significa servirle, significa aceptar Su voluntad como la nuestra propia, Sus objetivos y deseos como nuestros propios objetivos y deseos. *“Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor: mas os he llamado amigos, porque todas las cosas que oí de Mi Padre, os he hecho notorias”* (Juan. 15:15). El Señor nos dejó la obra de Sus manos para que nosotros la llevemos y la terminemos. Nosotros debemos ingresar en la misma esencia de Su esfuerzo redentor. Nos otorgan las fuerzas para realizar esto. Se nos otorga el poder de ser hijos de Dios. Es que ni siquiera al hijo pródigo le fue permitido perder su dignidad de hijo, no le fue permitido convertirse en uno de los jornaleros. Y nosotros, además de eso, somos miembros de Cristo en la Iglesia, la cual es Su Cuerpo. Nosotros recibimos Su vida con el Espíritu Santo. Y por ello debemos estar más cerca unos a otros, nosotros debemos aspirar toda la vida hacia esa unidad, de la que en las últimas horas antes de los Padecimientos y la Cruz pensaba el Salvador: para que todos estemos unidos en la fe y en el amor, unidos en Él. El mundo todavía está dividido. Como hay mucha discordia y división, hasta en medio de aquéllos que se autodenominan de Cristo, mantener relaciones pacíficas con todos a eso debemos aspirar. El destino del hombre no se decide en los campos de batalla ni en los debates políticos. El destino del hombre se decide en su corazón. ¿Estará cerrado también cuando el Padre Celestial golpee a su puerta o el hombre, en respuesta al llamado del amor Divino, con diligencia abrirá? Hasta en nuestros días oscuros quedan signos de esperanza. Aunque ahora parece que está “oscuro en medio de un día claro,” es sin embargo, tiempo de esperar que el sol brille con más profundidad. La aspiración por lograr la unión crece.

Pero la verdadera unión únicamente es posible en la misma Verdad, en la plenitud de la verdad: “Apacigua las discordias de las Iglesias, calma el furor de los paganos y destruye y arranca los gérmenes de las herejías y suprimelas por el poder de tu Santo Espíritu” (Oración del Sacerdote durante la Liturgia de San Basilio Magno). La vida se nos otorga en abundancia. Nosotros debemos estar muy atentos para no pasar por alto el día de nuestra salvación, como el antiguo Israel pasó por alto su día. *“¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta a sus pollos debajo de las alas, y no quisiste!”* (Mat. 23:37). Elijamos pues la vida en el conocimiento del Padre y de Su Unigénito Hijo, nuestro Señor, en la potencia del Espíritu Santo. Y la gloria de la Cruz y de la Resurrección se manifestará en nuestra propia vida. Y la gloriosa y antigua profecía nuevamente se cumplirá... *“He aquí, Yo abro vuestros sepulcros, Pueblo Mío y*

os haré subir de vuestras sepultura, y os traeré a la tierra de Israel... Y sabréis que Yo el Señor, hablé y lo hice, dice el Señor” (Ezeq. 37:12-14).

El Evangelio de la Resurrección.

La muerte para el hombre se manifiesta como una catástrofe; este el principio fundamental de toda la antropología cristiana. El hombre **es un híbrido**: él es al mismo tiempo espiritual y corporal, así fue creado por Dios. El cuerpo orgánicamente pertenece a la unión de la existencia humana. Probablemente, la afirmación de este hecho se manifestó como la más sorprendente novedad en el mensaje cristiano. La prédica de la Resurrección junto con la prédica de la Cruz fue locura y piedra de tropiezo para los paganos. Ya los filósofos atenienses calificaban al apóstol Pablo como “vanilocuente,” “porque él les anunciaba a Jesús y la resurrección” (Hechos 17:18-32). El pensamiento griego siempre experimentó cierto rechazo hacia el cuerpo. En la época del cristianismo primitivo, gracias a la influencia de las ideas de Platón y de los órficos, la actitud hacia el cuerpo visto como un “calabozo,” en el cual está encerrado el espíritu caído, fue ampliamente difundida entre los griegos. Ellos aspiraban hacia una plena y definitiva desencarnación. Y por ello la fe cristiana en la venidera Resurrección confundía y atemorizaba el alma de los paganos. Para ellos eso hubiera significado la restauración del encierro en el calabozo y su perpetuación por los siglos. La espera de la resurrección del cuerpo, según el pensamiento de Celso, sólo sirve para un gusano terrestre, y él ridiculizaba la fe en la resurrección en nombre del buen sentido.

Él les dio un apodo a los cristianos “philosomaton genos — generación amante del cuerpo” (Apología de Orígenes “Contra Celso,” V: 14 y VII: 36). Así también era el pensamiento del gran Plotino: “el auténtico despertar es la resurrección del cuerpo y no con el cuerpo. Porque la resurrección con el cuerpo sería un simple pasaje de un sueño a otro, en alguna otra habitación. El único y auténtico despertar es la liberación de todas las envolturas corporales, por cuanto ellas por su misma esencia son contrarias a la naturaleza del espíritu. Todo: la procedencia, la vida y la destrucción del cuerpo demuestra que él no corresponde a la naturaleza del alma” (Plotino. Eneida. III. 6, 6). En todos los filósofos griegos el temor a la profanación era mucho más fuerte que el temor al pecado. Y realmente, el pecado sólo significaba para ellos una profanación. El cuerpo y la carne, ésta “naturaleza inferior,” ésta sustancia corporal y burda, se rechazaba plenamente como la fuente y el instrumento del mal. El mal no procede de la deformación de la voluntad, sino de la profanación. Es indispensable liberarse y purificarse de esta inmundicia. Y en este punto la Revelación de Cristo trajo un nuevo concepto sobre la idea del cuerpo. Desde el principio el docetismo fue rechazado por la Iglesia como la tentación más pernicioso, como algún género oscuro contrario a la anunciación, que procedía del Anticristo (1Juan 4:2-3). Y el apóstol Pablo expresamente declara acerca de “*la redención de nuestro cuerpo,*” (Rom.8: 23) “*pues no querriamos vernos despojados de él, sino ser revestidos como por encima, de manera que la vida inmortal absorba y haga desaparecer lo que hay de mortalidad en nosotros*” (2 Cor. 5:4). Esta prédica se manifiesta directamente como antítesis hacia la tesis de Plotino...

San Juan Crisóstomo comenta las palabras del apóstol Pablo: “Aquí él asesta un golpe mortal a aquél que denigra la naturaleza corporal y reprueba nuestra carne... No la carne, como dijera él, queremos quitarnos de encima, sino la corrupción. No el cuerpo, sino la muerte. Una

cosa es el cuerpo y otra cosa es la muerte; una cosa es el cuerpo y otra cosa es la corrupción; ni el cuerpo es corrupción, ni la corrupción es el cuerpo; el cuerpo, ciertamente, es corrupto, sin embargo, el cuerpo no es la corrupción; el cuerpo es mortal, no obstante el cuerpo no es la muerte; ya que el cuerpo fue obra de Dios, y la corrupción y la muerte fueron introducidas por el pecado. Y de esta manera quiero quitarme de encima lo ajeno, lo que no es mío, y lo ajeno no es el cuerpo, sino la corrupción... La muerte venidera no aniquila ni extermina al cuerpo, sino a la corrupción y a la muerte que se le arrimaron” (“Sobre la resurrección de los muertos,” VI). San Juan Crisóstomo indudablemente transmite aquí el sentimiento general de la Iglesia. “Nosotros debemos esperar asimismo el florecimiento primaveral del cuerpo,” como lo expresó el apologeta latino del siglo II Minucius Félix “expectandum nobis etiam et corporis ver est” (Octavius, 34). Un escritor ruso, haciendo referencia a las catacumbas, muy a propósito recuerda estas palabras: “No existen palabras que transmitan mejor la impresión del silencio jubiloso, de la calma percibida por la razón y de la ilimitada serenidad del primer cementerio cristiano. Aquí yacen los cuerpos, como el trigo bajo el manto invernal, esperando, anticipando y profetizando una primavera de eternidad extraña, fuera de este mundo.” (*Ern V. Carta sobre la Roma cristiana// boletín Teológico. Enero 1913. C. 106*) Esta fue la comparación utilizada por el apóstol Pablo: “*Así también es la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, se levantará sin vestigios de corrupción*” (1 Cor. 15:42). La tierra está como sembrada por las cenizas humanas, para generar frutos por la fuerza de la potencia de Dios en el Gran Día. “Como la semilla arrojada a la tierra, nosotros no perecemos cuando morimos; siendo sembrados, resucitaremos” (San Atanasio, “Sobre la Encarnación,” 21). Cada tumba es un arca en la que no existe la corrupción.

Pero, no obstante, la resurrección no es simplemente un retorno o una repetición. El dogma cristiano de la Resurrección General no se manifiesta como el “eterno retorno” que confesaban los estoicos. La resurrección es la auténtica renovación, transfiguración, restauración de toda la creación. No sólo el regreso de aquéllo que se fue, sino la elevación, el cumplimiento de algo mejor y más perfecto. “*Y lo que siembras, no siembras el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo... Se siembra cuerpo animal, resucitará espiritual*” (1 Cor. 15:37,44). Sucederá un cambio radical. Y se conservará toda la personalidad individual. La distinción del apóstol Pablo de cuerpo “animal” (σῶμα φυσικόν) y cuerpo “espiritual” (σῶμα πνευματικόν) demanda un análisis posterior. Y, probablemente, deberemos compararlo con otra distinción del mismo apóstol Pablo en la Epístola a los Fil. 3:21: el cuerpo de “bajeza” y el cuerpo semejante “*al cuerpo de Su gloria.*” Este misterio supera nuestro entendimiento y nuestra imaginación. “*Aún no se ha manifestado lo que hemos de ser*” (1 Juan 3:2).

“*Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos; y ha venido a ser como las primicias de los difuntos.*” (1 Cor. 15:20) La gran “muerte de tres días,” *triduum mortis*, se refiere a los misteriosos días de la Resurrección. Conforme a la explicación de Sinaxaro sobre este día, “en el Gran Sábado Santo nosotros festejamos el divino entierro corporal de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo y Su descenso al infierno, así, al ser convocada desde la corrupción, nuestra generación dio un paso hacia la vida eterna.” Esta no fue una simple víspera de la salvación. Este fue el mismo día de la salvación. “Este es pues el Sábado bendito, este es el día de descanso, en el cual reposó de todas Sus obras el Unigénito Hijo de Dios” (Maitines del Sábado Santo). En su carne el Señor yace en el sepulcro y Su carne no fue abandonada por Su divinidad. “Aunque Tu templo fue devastado en las horas del sufrimiento, también entonces la Hipóstasis de tu Divinidad y tu carne eran una (Maitines del Sábado Santo: Canon, 6ª canción, 1^{er} tropario; canon compuesto por Cosme Maiumsky). La carne del Señor por ello no se somete a la corrupción,

porque ella permanece en la profundidad de la Vida, en la Hipóstasis del Verbo, que es la Vida. En este estado en el que no existe la corrupción Su cuerpo fue transformado y glorificado. El cuerpo de la bajeza fue sepultado, y el cuerpo glorificado se levantó del sepulcro. En la muerte de Cristo se reveló la impotencia de la muerte sobre Él. En la plenitud de su naturaleza humana el Señor fue mortal. Y Él realmente murió. Pero la muerte no lo detuvo. *“Por cuanto era imposible ser detenido por ella.”* (Hechos 2:24) Y según las palabras de San Juan Crisóstomo, *“la misma muerte sufre como una parturienta, sosteniéndolo a Él y se atormenta... y Él se levantó, para no morir más”* (en las *“Interpretaciones de los Hechos de los Apóstoles,”* discurso VII; comp.: con la oración para la bendición de los Dones en la Liturgia de San Basilio Magno) Él es por excelencia la Vida Eterna y con el mismo acto de su muerte aniquila a la muerte. Su mismo descenso al infierno, al reino de la muerte, es la poderosa manifestación de la Vida. Con el descenso al infierno Él, de alguna forma, vivifica la misma muerte. En el primer Adán por su desobediencia y caída se reveló y se realizó la potencial muerte congénita. En el Segundo Adán con el acto de la obediencia filial esta inmortalidad fue potencialmente elevada y realizada, así que desde ahora ya es imposible morir: *“como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados”* (1 Cor. 15:22). Toda la construcción de la naturaleza humana en Cristo se reveló estable y fuerte. La desencarnación del alma no se convirtió en la ruptura con el cuerpo. Hasta en la muerte habitual del hombre, según las indicaciones de San Gregorio Niseno, la separación del alma y el cuerpo nunca es plena: algún vínculo continúa existiendo. En la muerte de Cristo este vínculo no se reveló sólo como *“un vínculo cognoscitivo,”* Su alma ni un instante dejó de ser *“la fuerza vivificadora”* del cuerpo. De esta manera, Su muerte al ser auténticamente una separación y una desencarnación fue más parecida a un sueño. Entonces se demostró, que la muerte del hombre sólo es un sueño. *“Entonces la muerte del hombre se mostrará como un sueño”* (Versículo de tono único de San Juan Damasceno sobre la ceremonia funeral para sacerdotes). Aunque el hecho de la muerte todavía no fue vencido, pero se reveló su impotencia. El Señor real y auténticamente murió. Pero en Su muerte claramente se manifestó esa *“fuerza de la Resurrección”* que se encubre en toda muerte. Con relación a Su muerte se puede aplicar plenamente las conocidas parábolas sobre las semillas de trigo (Juan 12:24). En el cuerpo de Dios encarnado, el lapso entre la muerte y la resurrección fue abreviado. *“Es puesto en la tierra todo disforme, y resucitará glorioso. Es puesto en la tierra privado de movimientos y resucitará lleno de vigor. Es puesto en tierra como un cuerpo animal, y resucitará como un cuerpo todo espiritual”* (1 Cor. 15:43-44). En la muerte del Señor encarnado, este misterioso crecimiento de la semilla sucedió y se realizó en tres días: en *“la muerte de tres días.”* *“Él no soportó, que el templo de Su cuerpo se quedara por mucho tiempo en poder de la muerte, y con el roce de la muerte mostrándolo muerto, inmediatamente lo resucitó en el tercer día, elevando Consigo el signo de la victoria sobre la muerte, es decir, la ausencia real de corrupción y la no-participación del sufrimiento”* (*“Sobre la Encarnación,”* 26). Con estas palabras San Atanasio expresa el carácter victorioso y vivificador de la muerte de Cristo. En la misteriosa *“muerte de tres días”* el cuerpo de Cristo se transfiguró en un cuerpo glorificado, siendo revestido de potencia y luz. La semilla maduró. Cristo se levanta de entre los muertos, como novio que viene del aposento. Esto ocurrió por la potencia de Dios, de la misma forma que sucederá en la Resurrección General del último día. Y en la Resurrección se realizó definitivamente la encarnación de Dios la triunfal revelación de la Vida en las entrañas de la naturaleza humana, como un injerto de inmortalidad a la constitución orgánica del hombre.

La resurrección no fue sólo la victoria sobre Su propia muerte, sino sobre la muerte en general. *“Celebramos la destrucción de la muerte y la aniquilación del Infierno, premisas de una*

nueva vida eterna” (Canon Pascual, 7ma. canción, 2do. tropario). Al resucitar, toda la humanidad, toda la naturaleza humana resucitó con Él: “el género humano **rechazó la** corrupción.” Resucitó — no en el sentido de que todos se levantaron realmente de las tumbas: las personas continúan muriendo hasta ahora. Pero al haber sido derrotada la desesperanza de la muerte, la muerte se convirtió en impotente sobre el hombre. El apóstol Pablo con especial fuerza declara sobre esto: “*Porque si no hay resurrección de los muertos, Cristo tampoco resucitó... Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó*” (1 Cor. 15:13,16). El apóstol Pablo manifiestamente entiende que la Resurrección de Cristo no tendría sentido, si no fuera un acontecimiento de significación universal, si todo el Cuerpo misteriosamente no “pre-resucitara” junto con la Cabeza. Y la misma fe en Cristo perdería el sentido y sería vana: no habría en qué creer. “*Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana*” (1 Cor. 15:17). Sin la esperanza en la Resurrección General la fe en Cristo no posee sustentación, ni propósito. “*Pero Cristo resucitó entre los muertos...*” y en esto consiste la victoria de la Vida. “Es verdad, nosotros continuamos muriendo, como antes, dice Juan Crisóstomo, pero no quedamos en poder de la muerte; y esto significa, que nosotros no estamos sujetos a la muerte... La fuerza y la presente realidad de la muerte consisten en que el muerto no tiene la posibilidad de volver a la vida. Pero si después de la muerte él debe resucitar y además comulgar con una vida más perfecta, esto ya no es la muerte, sino un sueño” (“Interpretación de la Epístola a los Hebreos.” Discurso XVII, 2). Semejante pensamiento lo hallamos en San Atanasio. “La sentencia de muerte fue abolida.” Con la cesación de la corrupción y su aniquilación por la gracia de la Resurrección, nuestro cuerpo y alma se dividen sólo temporalmente por causa de la mortalidad del cuerpo... a semejanza de las semillas, arrojadas a la tierra, nosotros no perecemos sino que siendo sembrados en la tierra, nuevamente nos levantamos, ya que por la gracia del Salvador la muerte fue abolida” (“Sobre la Encarnación,” 21). Todos resucitarán. Desde ahora nos sacamos de encima la envoltura corporal sólo temporalmente. El lúgubre abismo del infierno es aniquilado por la fuerza vivificadora de la Cruz.

San Gregorio Niseno especialmente subraya la conexión orgánica entre la Cruz y la Resurrección. Destaca dos puntos principales: la unicidad de la Hipóstasis Divina, en la que el alma y el cuerpo de Cristo permanecen vinculados uno con otro, incluso durante la separación en la muerte; y la completa inocencia de Cristo. Declara: “Mientras que nuestra naturaleza, siguiendo su propio camino, llegó hasta la separación del cuerpo y del alma incluso en Él, Él nuevamente reunió las partes separadas, las sujetó, como cementándolas con su omnipotencia Divina, restableció entre ellas el vínculo para siempre indestructible.” Esto es la Resurrección la indisoluble revinculación de aquellos elementos, que estando unidos en el pasado, se desmoronaron luego para que la gracia original pudiera lograr su retorno a las personas y que nosotros pudiéramos hallar nuevamente la vida eterna. Pero previamente era necesario que el pecado, que estaba incorporado a nuestro género, desapareciera a través de la desintegración de nuestra esencia... Así como la muerte entró a través de un hombre y por herencia se transmitió a todo el género humano, también la Resurrección a través de Un hombre se extiende a toda la humanidad... Pues, cuando en esa humanidad concreta, que Él hiciera suya, el alma volvió al cuerpo luego de separarse de él, la revinculación de esas partes heterogéneas alcanzó a todo el género humano con la fuerza de un principio nuevo. En esto se resume el misterio del proyecto de Dios en relación con Su muerte y la Resurrección de los muertos” (“Palabras proclamadoras,” 16). En otras palabras, la Resurrección de Cristo es la restauración de la plenitud y de la integridad de la existencia humana, la reedificación de todo el género humano, una “nueva

creación.” **En esto San Gregorio coincide con** el apóstol Pablo. Nosotros vemos en él la misma contraposición y el mismo paralelismo de los dos Adanes.

La Resurrección General es la conclusión de la Resurrección de Cristo, la conclusión de Su victoria sobre la muerte y la corrupción. Tras el límite del tiempo histórico comenzará el Reino eterno, “la vida del siglo venidero.” Entonces, al final de los siglos se revelará a toda la humanidad el “Sábado Bendito,” el verdadero “día de descanso,” el misterioso “Séptimo día de la Creación.” Aunque esperado por nosotros, aún nos resulta incomprensible. Pero la garantía está dada: ¡Cristo resucitó!

La Resurrección de los Muertos.

La Resurrección de Cristo — sostén de la esperanza Cristiana.

La esperanza cristiana se apoya en el regocijo del mensaje sobre la destrucción de la muerte: “*Celebramos la destrucción de la muerte y la aniquilación del Infierno, premisas de una nueva vida eterna*” (del canon pascual). Desde el comienzo, en el fundamento de la prédica apostólica ya aparecía la buena noticia sobre el Resucitado. Los apóstoles testificaron sobre aquello de lo que fueron testigos oculares. La alegría salvadora de la Resurrección de Cristo está en que ella es la **garantía y el comienzo de la Resurrección General**. Cristo resucitado resucita a Adán caído y con esto abre el camino hacia la resurrección a toda carne: “*Como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados*” (1 Cor. 15:22).

Para persuadirse de ello, es suficiente volver a leer *el evangelio de la resurrección* en la Primera epístola del apóstol Pablo a los Corintios: “*Porque si no hay resurrección de muertos, Cristo no resucitó... Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó.*” (15:13-16) El apóstol quiere decir: la misma resurrección de Cristo pierde el sentido, si ella no fuera un acontecimiento universal, si no resucita junto con la Cabeza todo el Cuerpo... Sin la esperanza en la resurrección toda la prédica sobre Cristo se debilita, y la fe en Él se hace vana: “*Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana: aun estáis en vuestros pecados.*” (15:17) Sin la esperanza de la resurrección creer en Cristo sería en vano, sólo sería superstición. “*Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos y ha venido a ser como las primicias de los difuntos,*” (15:20) y en eso consiste — **la victoria de la vida.**

La Muerte es una tragedia.

Los cristianos primitivos están colmados del regocijo de la Resurrección, con el luminoso presentimiento de la sanación y la restauración de toda la creación. Aunque el veneno de la muerte, que se introdujo en el mundo a través del pecado, aún obre en los tejidos de la esencia humana, la desesperanza de la muerte fue destruida y su fuerza se agotó, fue abolido el poder de la corrupción. Al género humano le fue otorgada la gracia de la resurrección. La nueva vida ya se difunde en los tejidos del mundo transfigurado. Ya se revela la misteriosa primavera de gracia, la aurora sin ocaso plena de verdad en la que no existe corrupción. “Es verdad, aún morimos con la muerte anterior, dice el Crisóstomo, pero no permanecemos en ella... La fuerza de la muerte radica en que el fallecido no tiene la posibilidad de volver a la vida... Si después de la muerte él revive y además con una vida mejor, entonces esto ya no es la muerte, sino solamente un sueño”

[1]. Y no sólo creemos o *esperamos* la resurrección de los muertos, sino que “parcialmente” ya *participamos* en ella y *nos regocijamos anticipadamente de ella* a través de los santos misterios.

Realmente, en la Sagrada Eucaristía los creyentes reciben la sagrada “*medicina de la inmortalidad*,” como decía el santo mártir Ignacio de Antioquia, “el antídoto para no morir” (“A los Efesios” XX, 2). La Eucaristía es la garantía y la promesa de la vida eterna... En la experiencia cristiana la muerte por primera vez se revela en toda la profundidad de su tragedia, como una siniestra catástrofe metafísica, como un enigmático *fracaso del destino humano*... La muerte humana no es sólo algo “natural” que pertenece a lo efímero y temporal. Al contrario, ella es totalmente contraria a la naturaleza: “*Porque no es Dios quien hizo la muerte*” (Sab. 1:13). Dios crea para la permanencia y no para la existencia, no para la muerte, sino “*para la vida*.” La muerte del hombre es “*la paga por el pecado*” (Rom. 6:23), es un defecto y una imperfección en el mundo.

En la muerte se abrevia la actual vida terrenal y corporal. Ella **quiebra** la existencia humana, aunque la personalidad del hombre sea indivisible y su alma “inmortal.” La cuestión sobre la muerte es ante todo, *la cuestión del cuerpo humano*, una cuestión sobre la corporalidad del hombre... El cristianismo no enseña sólo sobre la inmortalidad del alma de ultratumba, sino precisamente sobre la **resurrección del cuerpo**. En el mensaje cristiano sobre la **corporalidad** del hombre se revela que esto es *la eviterna y eterna imagen de la existencia humana*, y en ningún caso un elemento casual o adicional en la composición humana. Precisamente esta fue una novedad difícil de asimilar para la doctrina cristiana.

No sólo “la mención de la Cruz,” sino también “la mención de la Resurrección” era para los helenos un síntoma de locura y tentación. El mundo heleno *despreciaba el cuerpo*, por lo tanto la prédica de la resurrección sólo podía confundir y asustar al hombre antiguo. Él se inclinaba más por la ilusión de una plena y definitiva desencarnación. La concepción del mundo del “heleno” en los tiempos de los primeros cristianos, se formaba bajo la influencia dominante de las nociones platónicas y órticas, y era prácticamente adoptada por todos como el axiomático juicio sobre el cuerpo, como un “**calabozo**” en el cual estaba cautivo y encerrado el espíritu caído. Si el cuerpo es una “tumba,” entonces no está equivocado el cristianismo, cuando predica que este cautiverio será eterno e indisoluble... “La espera de la resurrección corporal se asemejaba más a los gusanos terrestres” se burlaba de los cristianos el conocido Celso, de parte del simple pagano y en nombre del buen sentido. La ilusión sobre la futura resurrección se le revelaba como profana, aborrecible e imposible. “¡Dios nunca crearía nada tan insensato y profano! Él no empezaría a cumplir las fantasías criminales de las personas, que se confunden en su impuro amor hacia la carne.” Los cristianos, conforme a Celso son amantes de cuerpo. Por eso, con pena él menciona a los docetas (herejes, que pregonaban la fantasmal encarnación de Cristo) [2].

Esta era la actitud de la comunidad hacia el anuncio de la Resurrección. Los filósofos atenienses apodaban al apóstol Pablo “vanilocuente” precisamente porque él les predicaba “*a Jesús y a la resurrección*” (Hechos 17:18-32). En aquella concepción pagana del mundo predomina la aprensión física hacia el cuerpo, sustentada por las influencias desde el Oriente. Es suficiente recordar también la tardía inundación maniquea, proveniente de Occidente.

Por el bienaventurado Agustín nos enteramos lo difícil que fue para él liberarse del pagano “desprecio por el cuerpo.” El conocido Porfirio (biógrafo del filósofo Plotino) comenta que “pareciera avergonzarse de estar en el cuerpo... Y ante semejante disposición de espíritu se negaba a declarar algo sobre sus abuelos, o sus padres, o su patria. Él no admitía consigo ni escultores, ni pintores... Para qué fijar en el tiempo este rostro perecedero. ¡Ya es suficiente que ahora nosotros lo llevemos! (*Porfirio*, “La vida de Plotino,” I).

Este desprecio por el cuerpo no debe considerarse “espiritualismo.” La sola inclinación hacia el “docetismo” aún no significa ajustes espiritualistas en la práctica helénica. La singularidad de lo “espiritual” aún no se entendía en el mundo pagano.

Para los estoicos parecía tan sencillo y natural equiparar y hasta identificar al “Logos” con el “fuego” y hablar sobre la “Palabra de fuego.” En el maniqueísmo todo lo existente se piensa en categorías materiales, la luz y la oscuridad en igual sentido, no obstante, es más fuerte aquí el énfasis receloso por la abstención. Algo parecido se observa en el gnosticismo y en el juego característico de la imaginación sensitiva. Y nuevamente en el ejemplo del bienaventurado Agustín, según **su propia experiencia**, es posible persuadirse, sobre lo difícil que era para las personas comprender que existe un mundo de existencia inmaterial. Hasta en el neoplatonismo hay un ininterrumpido trayecto desde la luz de la razón hacia la luz material.

El ascetismo filosófico de Plotino hay que diferenciarlo del oriental, gnóstico o maniqueísta, ya que el mismo Plotino actuaba contra los “gnósticos.” Y de todos modos, la diferencia se observaba en los métodos y los motivos. La deducción práctica en ambos casos es la misma: “la huída” de este mundo, la salida o “la liberación del cuerpo.” Plotino propone la siguiente comparación. Dos hombres viven en la misma casa. Uno de ellos regaña al constructor y a la misma construcción, ya que ella está erigida de un árbol desalmado y de piedras. El otro, al contrario, alaba al sabio arquitecto, ya que la casa esta construida con gran arte. Para Plotino este mundo no es el mal, este mundo es la “*imagen*” o el reflejo superior, tal vez la mejor de las imágenes. Igualmente, desde la imagen es necesario aspirar hacia el prototipo, desde lo inferior aspirar a lo superior. Plotino no alaba la imitación, sino al modelo. “*Él sabe, que llegará el momento, y él se irá, y ya no necesitará casa...*” precisamente esto es característico para el mundo pagano. Al final de cuentas, el alma se *liberará* de su atadura con el cuerpo, se *desvestirá* de él, e ingresará a su auténtica patria [3].

En la antigua concepción del mundo la alocución siempre trata sobre los *peldaños* en la continuidad de un único cosmos. En esta continuidad está definida rígidamente la *jerarquía* de los peldaños. Y, aunque ellos fueran entre sí “iguales,” los “superiores” decididamente se oponen con firmeza a los “inferiores.” Inferiores se considera a los impíos y viles. Para el hombre antiguo el **temor a la impureza** es mucho más fuerte que el **miedo al pecado**. Como fuente y asiento del mal se presenta esta “naturaleza inferior,” el cuerpo y la carne esta sustancia corpulenta y ordinaria. El mal viene de la profanación, y no de la deformación de la voluntad. Es necesario liberarse de esta profanación y purificarse exteriormente.

Pero he aquí el cristianismo, que trae una buena noticia sobre **el cuerpo**. Desde el principio se rechazó todo docetismo, como la seducción más perniciosa, como un oscuro anuncio del Anticristo, “*del espíritu del anticristo*” (comp. 1 Juan 4:2–3). Esto se percibe con mucha fuerza entre los escritores cristianos primitivos, por ejemplo, el santo mártir Ignacio. Tertuliano, frente a la tensión de su ascetismo, se eleva hasta la auténtica “justificación de la carne” casi hasta el frenesí y el desgarró. (Ver su interesante interpretación “Sobre la resurrección de la carne” y asimismo su “Apología”).

La seducción de la desencarnación fue rechazada con determinación por el apóstol Pablo: “*Pues no querríamos vernos despojados de él, sino ser revestidos como por encima, de manera que la vida inmortal absorba y haga desaparecer lo que hay de mortalidad en nosotros*” (2 Cor. 5:4). Para Crisóstomo “aquí asesta un golpe mortal a aquellos que denigran la naturaleza corporal y reprueban nuestra carne.” El sentido de sus palabras es el siguiente: no la carne, como dijera él, queremos quitarnos de encima, sino la corrupción; no el cuerpo, sino la muerte. Una cosa es el cuerpo y otra cosa es la muerte; una cosa es el cuerpo, y otra cosa es la corrupción. Ni

el cuerpo es corrupción, ni la corrupción es el cuerpo. El cuerpo, ciertamente, es corrupto, sin embargo, él no es la corrupción. El cuerpo es mortal, no obstante no es la muerte. Ya que el cuerpo es obra de Dios, y la corrupción y la muerte fueron introducidas por el pecado. Y de esta manera, quiero quitarme de encima lo ajeno y no lo que es mío. Y lo ajeno no es el cuerpo, sino la corrupción... La vida venidera no aniquila y extermina al cuerpo, sino a la corrupción y a la muerte que se le arrimaron” [4]. Crisóstomo fielmente nos transmite aquí el constante estado de ánimo de los antiguos cristianos: “*Nosotros esperamos la primavera para nuestro cuerpo,*” dice un apologeta latino del siglo II. [5]

Estas palabras trae V. F. Ern en sus cartas desde Roma, hablando sobre las catacumbas: “No hay palabras que transmitan mejor la impresión del silencio jubiloso, de la calma percibida por la razón, de la ilimitada serenidad del primer cementerio cristiano. Aquí yacen los cuerpos, como el trigo bajo el manto invernal, esperando, anticipando, profetizando una extraña primavera de Eternidad” [6]. Y esto es pues, lo que predicó el apóstol, diciendo: “*Así también es la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, se levantará en ausencia de ella*” (1 Cor. 15:42). La tierra está como sembrada por las cenizas humanas, para que por la fuerza de Dios de frutos en el último día. “Como la semillas, arrojadas a la tierra, al salir (del cuerpo), nosotros no perecemos, sino siendo sembrados, resucitaremos” [7]. Cada tumba es un arca donde no existe la corrupción, “*y el difunto no está sólo en el sepulcro.*” Ahora la misma muerte es iluminada por la luz de la esperanza victoriosa. Por ello hay tanto regocijo en el rito de los funerales cristianos, ya que *tenemos esperanza* (comp. 1 Tes. 4:13).

Con esto se señala la peculiaridad del ascetismo cristiano en su diferencia con el pesimismo ascético no cristiano. Sobre esta diferencia habla el padre P. Florensky. “Aquella devoción se fundamenta en el anuncio del mal que reina sobre el mundo; ésta es la buena nueva sobre la victoria, que venció al mal del mundo... Aquella otorga supremacía, ésta, santidad... Aquél devoto se marcha; para irse, se esconde; éste se va, para hacerse puro, vence” [8]. La abstención puede ser dictada de diversas formas, fundamentada o inspirada. Y ante tanta analogía vista entre ascetismo platónico y cristianismo (lo que conlleva el peligro habitual de confusión, autoengaño y sustitución), entre ellos hay una diferencia radical tanto en las concepciones principales como en las esperanzas finales... En el platonismo gobierna la “mala noticia” sobre el cuerpo: la noticia de su muerte y corrupción, a esto están ligadas todas las suposiciones sobre “peregrinaciones” o “transmigraciones” del alma. Y de aquí — la sed de la **desencarnación**. Con los “sentidos” se lleva a cabo una batalla por la plena liberación de los acontecimientos del mundo material. La revelación cristiana trae pues la “buena noticia” sobre el cuerpo, el venidero triunfo sobre la corrupción, la transfiguración en gloria y la inminente transfiguración de todo el mundo. La batalla con la “carnalidad” no se lleva a cabo ya por causa de la liberación, sino para que el cuerpo se **espiritualice**: “*Se siembra cuerpo animal, resucitará espiritual cuerpo*” (1 Cor. 15:44). Aquí está la antítesis de la esperanza escatológica: para “*revestirse,*” primero es necesario “*despojarse.*”

La unidad de la naturaleza humana.

La verdad sobre el hombre parece bifurcarse y la antinomia está escrita misteriosamente en su misma existencia empírica. El hombre trasunta ambigüedad; en primer lugar, es necesario comprobar **la unidad del hombre** en su complejidad y dualidad empírica (“de alma y cuerpo”). En segundo lugar, demostrar la **originalidad del alma**, como principio creador, razonador, activo y autoconsciente. Y sobre estas verdades coincide, no sin dificultad, en una única síntesis orgánica... En la psicología contemporánea lo que menos se tiene en cuenta es la encarnación

orgánica del alma, la **unidad de la vida encarnada**. Por lo general la “enseñanza sobre el alma” aparece en medio de consideraciones que se formulan en pos de otras “enseñanzas sobre el hombre” innecesarias y superfluas. La “originalidad” del alma, como existencia simple y suprasensible, se representa por lo general con tanta desmesura, que su misma “permanencia” en el cuerpo o la posibilidad de su “encarnación se convierten en cuestiones enigmáticas e incomprensibles.” En esto consiste toda la problemática del así denominado “paralelismo psicofísico.” Se torna necesario unir magnitudes tan independientes, que la interrelación entre ellas es casi imposible.

Este “psicologismo” presente en la enseñanza sobre el hombre tiene reminiscencias platónicas. Está ligado a una premisa acallada: *el hombre es el alma y la permanencia en el cuerpo es casi algo anti-natural para él...* En la psicología contemporánea se guarda silencio sobre la catástrofe de la muerte. La muerte en estos esquemas pierde su significado metafísico y su importancia. Tanto hablan sobre la inmortalidad del alma, que se **olvidan de la mortalidad del hombre**. Existe una verdad conocida en el punto de vista “platónico” (u órthica) y es que el cuerpo es un “calabozo.” Efectivamente, por lo general el alma se halla en cautiverio dentro del propio cuerpo, cautiva y en potestad de todas estas impresiones sensuales, concupiscencias, pasiones. Hay que librarse del cautiverio. El alma debe “enseñorearse” en el hombre. Ella debe identificarse y reconocerse a sí misma, afirmar su superioridad. Existe “otro” mundo de existencia que no cambia y allí está la auténtica patria y morada del alma y no aquí, en este valle y torbellino existencial. En esta *batalla con la sensualidad* se resumía la verdad del platonismo. Y muchos aspectos de este ascetismo platónico natural fueron absorbidos en la síntesis cristiana, como la premonición o anticipación de alguna experiencia agraciada. De todos modos, permanece sin discusión el hecho de que la única experiencia posible de sí mismo que le es permitida al hombre, aún como constatación, es **la experiencia de la vida encarnada**.

El hombre no es un alma, al menos en esta composición contemporánea o empírica, que conocemos por experiencia. El hombre es una especie de “híbrido,” es decir una criatura de dos mundos. Y es en este punto donde, desde el punto de vista cristiano, el criterio general sobre el hombre de Aristóteles se acerca más a lo correcto que el de Platón... En la interpretación filosófica de su esperanza escatológica, la idea cristiana, **al menos en su origen**, se encuentra más cerca de Aristóteles. En esta cuestión él, un prosaico en medio de una multitud de poetas, prudente en medio de los inspirados, se manifiesta más cercano al “divino” Platón.

Semejante predilección puede parecer inesperada y extraña. Es que, estrictamente hablando, el hombre según Aristóteles no tiene y no puede tener un destino de ultratumba. El hombre en su concepción es plena existencia terrenal. Tras el sepulcro ya no hay hombre. El hombre es enteramente mortal, como todo lo terrenal y muere irremediamente. Pero precisamente en esta debilidad de Aristóteles se resume su fuerza, ya que ha conseguido demostrar la **unidad** del hombre empírico. Para Aristóteles el hombre, ante todo, es una “esencia” natural o especial, algo “*único vivo*.” Y precisamente único de dos y en dos, es decir: que existen únicamente juntos, en eviterna e inseparable unicidad. En el “cuerpo” lo material se “organiza” precisamente por el alma, y el alma solamente en el cuerpo encuentra su “realidad.” En su libro “Sobre el alma,” Aristóteles insiste con este tema: en la separación del “alma” y del “cuerpo” **el hombre ya no existirá...** El alma es la “*forma*” del cuerpo y su “*límite*,” o la “primera entelequia del cuerpo natural.” Aristóteles afirma la perfecta **unidad** de cada existencia humana, dada “aquí” y “ahora.” Es por eso que para Aristóteles era inadmisibles cualquier suposición sobre “traslado” o “reencarnación” del alma, cada cuerpo tiene su propia alma, su “aspecto” y su “forma” [9].

La postura que plantea Aristóteles tiene un significado doble y por ello sucumbe en una simplificación vulgar, transformándose en un naturalismo burdo, en el cual el hombre se equipara a los demás animales. Así resumían acerca de él algunos de los antiguos seguidores de Staguirito (tanto en su doctrina sobre el alma, como en su doctrina sobre la “armonía” del cuerpo). Pero el mismo Aristóteles no es culpable de esta falsa doctrina. Para él el hombre es un animal **inteligente** y sobre la *Inteligencia* él se manifestó con conceptos que remarcaban su importancia y profundidad. La auténtica debilidad de Aristóteles no está en que delimita de un modo insuficiente lo que es “el alma” y “lo corporal,” sino en que reconoce **todo lo individual** como **pasajero**. Pero en esto repite el error característico del pensamiento heleno y de toda la filosofía antigua. En esta cuestión Aristóteles no se diferencia de Platón. En la eternidad el pensamiento helénico contempla y considera **solo lo típico**, libre de todo lo **personal**. Esto está relacionado con el peculiar carácter *escultural* del punto de vista filosófico de los antiguos. El pensamiento heleno sólo respeta como eterno el **mundo de visiones congeladas**.

A. F. Losev reconoce en la filosofía griega antigua un **simbolismo escultural**. Sobre esta “esculturalidad” de la antigua concepción del mundo hablaba Hegel en su “Estética”: “En el fondo oscuro, como resultado del juego y de la guerra entre la luz y la oscuridad, crece un incoloro, sin vista, frío, marmóreo, divinamente maravilloso, orgulloso y majestuoso cuerpo la estatua. Y el mundo es esta estatua, y la divinidad es la esencia de estas estatuas; y las ciudades y las naciones y los héroes y los mitos y las ideas, todo encubre en sí mismo esta intuición escultural inicial. Aquí no existe la personalidad, no existe la vista, no hay individualidad espiritual. Aquí algo y no alguien, es el **Ello** individual, y no la personalidad viva con su nombre propio. Y en definitiva no hay nadie. Hay cuerpo y hay ideas. La espiritualidad es una idea asesinada por el cuerpo, y la calidez del cuerpo está atenuada por las ideas abstractas. Hay estatuas maravillosas, pero frías e indiferentes.” [10]

En el plano de esta indiferente visión del mundo, Aristóteles más que nadie sentía y comprendía lo **individual**. Con frecuencia ocurría que el escritor cristiano con los medios que había asimilado de los “filósofos superficiales” podía alcanzar mucho más **ya que tenía una** visión más amplia. La idea fundamental de Aristóteles, en su doctrina sobre el alma, esencialmente se transfigura en la interpretación cristiana, ya que todos los conceptos comienzan a significar algo más y tras ellos se revelan nuevas perspectivas.

Semejante transfiguración del aristotelismo la encontramos en Orígenes, parcialmente en Metodio Olímpico y posteriormente en Gregorio Niseno. El mismo concepto de “entelequia,” introducido por Aristóteles en su doctrina sobre el alma, se transfiguraba hasta no ser reconocido en la nueva experiencia de la **vida espiritual**. La ruptura entre la Razón, impersonal y eterna, y el “alma,” individual, pero mortal (ligada en forma inseparable al cuerpo que muere), fue eliminada y encerrada en la nueva autoconciencia de la personalidad espiritual. A esto se agrega la aguda sensación de la tragedia de la muerte, como una horrible llaga que fue curada por Cristo Resucitado.

El primer ensayo filosófico sobre la resurrección fue escrito a mitad del segundo siglo de la era Cristiana, “Sobre la resurrección de los muertos” de Atenágoras, filósofo cristiano de la ciudad de Atenas. Entre las diversas argumentaciones que presenta en su libro, su referencia al concepto de la **unidad y la integridad** de la composición humana merece especial atención. Atenágoras llega a esta idea de la necesidad de la resurrección general precisamente partiendo de la unidad de la naturaleza humana: “Dios no concedió por separado la existencia y la vida independiente, ni a la naturaleza del alma, en sí misma, ni a la naturaleza del cuerpo, sino sólo a las personas, compuestas de alma y cuerpo, para que con esa dualidad que las conforma desde

que nacen puedan alcanzar al término de sus vidas el verdadero final; puesto que el alma y el cuerpo en el hombre conforman una esencia viva.” El hombre dejará de existir, subraya Atenágoras, si se destruye la plenitud de su esencia, ya que al mismo tiempo se destruye la identidad del individuo. La indestructibilidad del alma debe corresponder a la estabilidad del cuerpo (permanencia en su propia naturaleza). “El Ser, que recibió inteligencia y razonamiento, es un hombre y no el alma en sí misma. Por lo tanto, el hombre es un Ser con alma y cuerpo. Y esto no sería posible sin la resurrección. Porque sin la resurrección, la naturaleza humana del hombre no perduraría” [11].

En su razonamiento es importante la claridad con la que aborda el tema de la oposición entre dos términos clave: “*hombre*” y “*alma*,” y el énfasis que pone al mismo tiempo en el concepto de (la) **identidad**. En esto reside la máxima dificultad filosófica [12]. La resurrección no significa de ningún modo un simple retorno o repetición. Sobre el “eterno retorno” predicaban algunos estoicos (este tema se retomará a continuación). La resurrección es simultáneamente una **transfiguración**. No un simple retorno o restablecimiento, sino la elevación y la salida hacia lo mejor y perfecto: “*Y al sembrar no siembras el cuerpo de la planta que ha de nacer después, sino el grano desnudo, por ejemplo de trigo o de alguna otra especie... Es puesto en tierra como un cuerpo animal, y resucitará como un cuerpo todo espiritual. Porque así como hay cuerpo animal, lo hay también espiritual, según está escrito*” (1 Cor. 15:37,44). Precisamente con estas palabras se señala el cambio que acaecerá en los resucitados.

¿Cómo pensar este “cambio” para que la “identidad” no sea manipulada o empuñada? En los escritores primitivos encontramos un testimonio simple, sin detalles filosóficos acerca de la identidad. Para el apóstol, la aproximación al concepto de la diferencia entre el cuerpo “animal” (*soma fusikon*) y el cuerpo “espiritual” (*soma pneumatikon*) requería de una posterior revelación y explicación (comp. comparación “*cuerpo de nuestra bajeza*” y “*cuerpo de su gloria*” (Fil. 3:21). En épocas de apasionadas discusiones entre doctores y gnósticos fue fundamental arribar a una respuesta clara y precisa. Orígenes estaba dedicado a encontrarla.

No obstante, su respuesta no fue bien recibida por todos y se debatía con mucha dureza la cuestión sobre su fidelidad a la doctrina y a la tradición de la Iglesia. Por otra parte, Orígenes no planteaba su explicación como una “doctrina” de la Iglesia, sino como un pensamiento teológico personal. Subrayaba que aún en la muerte el “*aspecto*” del hombre permanece intocable e invulnerable, y frente a esto razonaba: el alma es como el principio vital y organizador del cuerpo, es como su “entelequia” y su “límite.” Como una fuerza que edifica el cuerpo, una semilla, capaz de crecer... [1]. El cuerpo, sepultado en la tierra, se desintegra a semejanza de la semilla sembrada. Pero en él no se apaga su fuerza vegetal, y en el momento conveniente ella, según la palabra de Dios, restablecerá todo el cuerpo a semejanza del grano que hace brotar la espiga. Existe cierta *corporalidad*, inherente al alma humana. Durante la resurrección general ella se revelará y se percibirá en el cuerpo actual de gloria. Orígenes considera esta **unión** del principio vital o “palabra de la semilla” suficiente para la conservación de la identidad individual y la continuidad de la existencia humana. Todas las propiedades temporales del cuerpo actual se cambiarán por “*substancias*” mejores y más espirituales. [13]

En las opiniones escatológicas de Orígenes hay muchos aspectos cuestionables, pero en este caso la idea es muy clara. Orígenes insiste en que la continuidad de la existencia individual se nutre de identidad a través de la fuerza vital. Por lo tanto, la identidad numérica de la composición material no es indispensable. La acerbidad de la cuestión no radica en el hecho de que Orígenes rechaza la sustancialidad de los cuerpos “espirituales” de la resurrección, sino en cómo se plantea la construcción del organismo corporal. Para él, el “mismo cuerpo” es el

“aspecto” o la “semilla de la palabra” del cuerpo, su fuerza creciente y edificadora. En este caso coincide plenamente con Aristóteles. Su “aspecto” es coincidente con la “entelequia” de Aristóteles, y aquí es novedoso su reconocimiento de *la indestructibilidad del aspecto individual o principio*, donde hace referencia al “principio de la individualidad.” Sobre esta base construye su doctrina de la resurrección. Las partes materiales del cuerpo “propio” se unen y se erigen precisamente a través del alma, la cual también les da “forma.” Por eso, cualquiera sea el origen de la formación del cuerpo de resurrección, la identidad de la individualidad psicofísica no se destruirá ni se debilitará, ya que esta fuerza permanecerá inmutable para producirla. Esto coincide plenamente con Aristóteles: el alma no puede existir si no es en su cuerpo. [14]

Un pensamiento semejante se reiteró varias veces con posterioridad, siempre bajo la influencia de Aristóteles; y en la teología católico-romana contemporánea queda abierta la cuestión sobre cuánto del reconocimiento de la identidad material del cuerpo de resurrección con el cuerpo de la muerte pertenece a la esencia del dogma de resurrección. [15] No es sólo una cuestión de fe sino más bien una interpretación metafísica. En este caso, se podría pensar que además del punto de vista de Orígenes, este pensamiento respondía a la opinión general. Por otra parte, la teoría “aristotélica” de la resurrección se une dificultosamente con la creencia de la denominada “pre-existencia de las almas,” y con un esquema cambiante y una vuelta al mundo adaptado a los estoicos. No existe una concordancia plena entre esta doctrina de la resurrección y la doctrina de la “restauración general” o *apocatástasis*.

Para el santo Gregorio Niseno las divergencias con las ideas Origenistas son evidentes. La objeción del principal oponente de Orígenes en esta cuestión, el santo mártir Metodio Olímpico, apunta a criticar el concepto de “aspecto.” En la concepción de Metodio, la identidad del “aspecto” no constituye aún evidencia de continuidad personal ante un sustrato material que resulte ser completamente otro. Esta idea da lugar a una nueva proposición sobre la correlación del “aspecto” y de la “materia,” diferente a la expresada por Orígenes. [16] En esto coincide el santo Gregorio Niseno con Metodio. En su síntesis escatológica, Niseno intenta unir ambos puntos de vista, reunir la “verdad” de Orígenes con la “verdad” de Metodio. Su trabajo adquiere un interés e importancia extraordinarios [17]. Gregorio Niseno parte de la unión empírica o contacto del “alma” y del “cuerpo” y dice que su desintegración es la muerte. El cuerpo, abandonado por el alma y privado de su “fuerza vital,” se desintegra, desciende y se incorpora a la vorágine general de la materia. La materia pues en general no se aniquila, sólo mueren los cuerpos, pero no sus elementos. En el proceso de desintegración, las partes del que fuera el cuerpo, conservan signos o huellas de su pasada pertenencia a uno u otro cuerpo y alma. En el alma, a su vez, se conservan “signos de unión,” “señales corporales” o marcas. La “fuerza cognoscitiva” del alma permanece a la separación mortal de los elementos de su cuerpo en descomposición.

En el día de la resurrección cada alma reconocerá sus elementos según estos signos y marcas. Esto es lo que llama el “*aspecto*” del cuerpo, su “aspecto interior” o “tipo.” Este proceso de restablecimiento de los cuerpos, San Gregorio lo compara con el crecimiento de las semillas y con el desarrollo del mismo embrión humano. Con respecto a Orígenes, decididamente reniega de la cuestión de la materia de la que estarán formados los cuerpos de resurrección. Si ellos se formaran de nuevos elementos, entonces “ya no sería una resurrección, sino la creación de un hombre nuevo.” El cuerpo resucitado se reedifica precisamente a partir de los elementos anteriores, conmemorados o reproducidos por ella en los días de la vida carnal, de otro modo será sencillamente otro hombre. Sin embargo, la resurrección no es simplemente el retorno o la reproducción de la existencia actual. Semejante repetición sería realmente “algún tipo de

desgracia interminable.” En la resurrección la naturaleza humana se restablece no en el actual, sino en el “*eviterno*” o “antiguo” estado. Aquí no es oportuno decir siquiera que se “reestablece.” Antes, en los primeros tiempos, sólo se hubiera llegado a aquél estado, en el que le hubiera correspondido estar y permanecer de no haber incurrido el mundo en el pecado y la caída. Todo lo que en la naturaleza humana está ligado a la inestabilidad, la edad, los cambios externos y la caducidad, en modo alguno corresponden al restablecimiento.

La resurrección, de este modo, no es tanto el retorno sino el **cumplimiento**. Se trata de una **nueva forma** de existencia. El hombre resucitará para la eternidad; la misma forma del tiempo tal como lo conocemos, terminará. Por ello, en la corporalidad resucitada se anularán la fluctuación y la inconstancia y toda su plenitud de alguna forma se ceñirá o “abreviará.” Esto no representa solamente la apocatástasis **sino** también la **recapitulación**. Cae el componente maligno, aquel que se adhirió y creció desde el pecado. Esta caída no daña la plenitud de la personalidad ya que es ajeno, no pertenece a la edificación de la personalidad. Es así que, no todo se restablece en la composición humana. La identidad material de los cuerpos resucitados y de los mortales significa para San Gregorio Niseno la realidad de la vida vivida, la cual debe ser asimilada también en la existencia de ultratumba. En esto Niseno se aleja de Orígenes, para quien la vida empírica en la tierra sólo representaba un episodio pasajero. Sin embargo, también para San Gregorio, lo fundamental en la resurrección era esta nueva forma de **identidad**, es decir la unidad y la continuidad de la existencia individual. En este concepto San Gregorio aplica la misma idea de Aristóteles sobre la unión unipersonal e irrepetible del alma y el cuerpo.

La existencia de ultratumba del hombre, en la concepción de San Gregorio Niseno, constituye el camino por el cual su composición corporal se **purifica** y se **renueva** igual que un metal precioso en un horno de fundición. Como resultado de ésta, se restablece el cuerpo **renovado**. Por eso San Gregorio habla de una muerte “*bienhechora*,” pensamiento que se repite en forma constante entre los santos padres. La muerte es la paga por el pecado **pero** al mismo tiempo **es curación**. Es como si en la muerte Dios refundara el recipiente de nuestro cuerpo. Habiendo pecado por libre voluntad el hombre ingresó en comunión con el mal y su naturaleza se mezcló con el veneno del vicio. Y he aquí ahora, al igual que los cántaros, que el hombre se desintegra con la muerte, y su cuerpo se deshace, para recuperar su naturaleza primitiva, una vez purificado de su corrupción, aceptada a través de la resurrección.

Así la misma muerte se constituye en una parte orgánica de la resurrección, aparece como el temple misterioso y fervoroso de la debilitada composición humana. A través del pecado la dualidad psicofísica de la naturaleza humana se sacudió y se debilitó y como resultado de esto el hombre se hizo mortal. De todas formas, aunque parcialmente, el hombre supera esta inestabilidad en la mortalidad. Sólo la Resurrección de Cristo logra vivificar nuevamente la naturaleza humana y hace posible la resurrección general [18]. La intuición fundamental y primitiva del cristianismo en la doctrina sobre el hombre es la intuición de su **unidad encarnada**. Por ello el auténtico significado del hombre sólo se puede percibir plenamente en la resurrección general.

Dos conceptos sobre la Eternidad.

La misma noción de *singularidad* en la experiencia cristiana muestra una diferencia sustancial al compararla con la noción antigua. Esta diferencia podría describirse de la siguiente manera. En la antigua concepción del mundo existía la *singularidad escultural* — inviolable e irrepetible materialización del semblante solidificado. En la experiencia cristiana existe en cambio, la *singularidad de la vida vivida*. La diferencia es más importante y profunda de lo que

podría parecer, ya que se trata en un caso de la singularidad *fuera del tiempo* y en el otro de la singularidad *temporal*. Esto se encuentra ligado al hecho de que el mundo antiguo no tenía conocimientos y por lo tanto no reconocía el *ingreso de lo temporal a la eternidad*, lo temporal era inevitable y pasajero. Lo que existe nunca puede ser permanente; lo que nace, también muere. No muere únicamente lo que no nace, no comienza, lo que no “existe” en general, pero “es,” es decir que está *fuera del tiempo*...

Estrictamente hablando, permitir la futura inmortalidad significaba según la antigua noción suponer una “no-natalidad” previa. Todo el sentido del proceso empírico corresponde por lo tanto a algún *descenso simbólico desde la eternidad hacia la temporalidad*... La suerte del hombre se decide y se cumple *en el desarrollo y no en el esfuerzo*. Aquí queda como fundamental el concepto naturalista de la *inclinación innata y no de la tarea creadora*. Y esto está ligado precisamente al sentimiento defectuoso que el hombre antiguo tenía del tiempo... El tiempo es una región inferior o decadente de existencia. En el tiempo nada se realiza. En el tiempo *sólo se entre abren* las realidades eternas e inamovibles. En este sentido Platón denominaba al tiempo “*alguna forma móvil de eternidad*” (“Timey,” 37d: ***eken kinhtOn tina ainoj poiAsai).

Platón se basa en el tiempo astronómico, es decir, la *rotación del cielo* como forma de unidad permanente. Toda transigencia aquí se excluye. Al contrario, el tiempo “imita a la eternidad” y “rota según las leyes numéricas” para “asemejarse” lo más posible a lo eterno (38 a, b). Aquí son característicos estos matices “reflejo” y “semejanza.” En el antiguo concepto, la categoría fundamental de la existencia temporal es precisamente el *reflejo, pero no la realización* [19]. Pues verdaderamente todo lo que debe “existir,” “es” la forma óptima y terminada fuera de cualquier movimiento, en la inmovilidad permanente fuera del tiempo; y no hay nada que agregar a esta plenitud independiente. Este es el motivo por el cual *todo lo que sucede es transitorio*. Por eso se vuelve tan insoportable el peso del tiempo para el hombre antiguo con su “círculo” de acontecimientos y desenlaces. En la antigua conciencia no hay sentimiento de *deber creador*. Al contrario, se anuncia la **impasibilidad** y la “indolencia” del sabio, a quien no le ocupan y no lo alteran las peripecias del proceso temporal. Él sabe que todo ocurre según “leyes” y medidas eternas y divinas, y por eso en medio de la confusión de la existencia sólo estudia contemplar la inamovible y eterna armonía y belleza del todo. El hombre antiguo cuando piensa en el tiempo **piensa** en la **eternidad**, piensa en la “huida” de este mundo hacia el mundo inmóvil, en el mundo de las contemplaciones inmóviles. De aquí que son tan frecuentes en la antigüedad los sentimientos de **pérdida irremediable**, debilidad e inutilidad. La ética antigua no se expandía más allá de la virtud de la **paciencia** y por lo tanto el sentimiento de responsabilidad era muy débil... Más allá del concepto de *destino*, el pensamiento antiguo no avanzaba. [20]

Muchos continúan viviendo con este concepto antiguo y pre-cristiano del tiempo, aceptando y presentando al platonismo o al estoicismo como cristianismo. Precisamente a este concepto defectuoso del tiempo se encuentra ligado un error que como tal no tiene sustento. No es posible creer que el destino del hombre pueda finalmente decidirse en “esta vida,” que él pueda decidirlo para siempre sólo a través de sus actos cotidianos y prosaicos (o sus actos y sus crímenes). Pues los hechos temporales parecen tan insignificantes y pequeños comparados con la eternidad. ¿No son algo “infinitamente pequeño” si los comparamos con la infinidad del destino eterno? Es desde esta idea, de donde surgen conjeturas con respecto a otras existencias del hombre, cuando y donde se revela más para sus posibilidades y extensiones...

Todos estos razonamientos son simplemente razonamientos ingenuos; distantes hasta de nuestra experiencia cotidiana. El significado de los “acontecimientos” de nuestra vida no se

determina sólo por su duración formal y regular, sino también por su significado y contenido interior. Por eso, en lo que se refiere a nuestra independencia interior y creadora, no estamos atados formalmente al esquema del tiempo. En el conocimiento y en el amor traspasamos los límites del tiempo, percibimos lo súper-temporal en lo temporal. Es por eso que los mismos acontecimientos en el tiempo se presentan como “*alguna forma móvil de eternidad permanente,*” pero no en el sentido dado por Platón... En lo temporal se descubren algunos caminos claros **hacia la eternidad**, y con la aparición de lo eterno **se vuelve evidente** la futilidad o la ilusión de lo temporal... Lo que existe esencialmente comulga con lo que existe y no en el orden de la revelación, sino en el orden de la **realización** y la realización **para siempre**... Y hay en nosotros un valiente, comprometido, sobrio y sabio **sentimiento de necesidad creadora**. **Todos** percibimos esta intuitiva tristeza por el **pasado irremediable**, y más precisamente — por el **instante perdido**.

Todo esto demuestra que son misteriosamente **conmensurables con la eternidad**. Es decir, “una vida” es tiempo suficiente para decidir un destino, para hacer **una elección**. En cualquier caso, ninguna adición de instantes acercará este siempre culminante total hacia esta infinita medida. En cualquier caso, no a través de la adición de momentos culminantes se puede vencer esta unión con lo terminante. Cada hombre **sólo tiene una vida**, ininterrumpida en la identidad de la voluntad y de la conciencia, precisamente en la **identidad de la personalidad**. Este misterioso y zigzagueante destino del hombre va desde el nacimiento hacia la eternidad. Hay en ella diversas etapas: la “**terrenal**” y la vida encarnada; el período de la separación de ultratumba y la espera, que también es el período de espera para los santos glorificados, ya que todos ellos aún “esperan la resurrección de los muertos”; [21] el misterio de la ulterior resurrección y juicio: “*la vida del siglo venidero.*”

En el cambio de estas etapas, se revela el único destino, se forma y crece la única personalidad, **para lo que sea** que deba crecer “en la resurrección para *vida*” o “en la resurrección para *juicio*.” Para muchos de nosotros, esto también parece increíble e inverosímil, simplemente porque nuestro concepto del tiempo aún no está suficientemente sumergido en la fuente de la experiencia cristiana, y en él con demasiada frecuencia seguimos siendo como los incorregibles helenos... La perspectiva temporal del hombre antiguo se encuentra siempre cerrada y limitada, y el símbolo superior para él es el *círculo que rota hacia sí mismo*. Y por ello el flujo del tiempo en su representación se separa de alguna manera con la nueva concepción de los ciclos cerrados. Justamente a esto se asocia la idea del *eterno retorno*. Bajo esta forma singular, el antiguo mundo también presentía el misterio de la resurrección...

Los pitagóricos predicaban sobre los ciclos repetitivos. “Si creemos en ellos, por lo tanto, transcurrido algún tiempo, nuevamente yo con este palito en las manos les estaré leyendo, y todos ustedes, como ahora mismo, estarán sentados ante mí, y no todo lo será con los demás.” De esta manera transmitía luego Eudes la enseñanza pitagórica. [22] La característica de este concepto es justamente la **exactitud de la repetición**. La misma repetición asociada con el carácter rotativo de los movimientos del mundo. En este mismo sentido Platón habla en su “Fedro,” sobre las sucesivas encarnaciones y “rotaciones.” Pero el desarrollo completo de este esquema lo recibe sólo más tarde con los estoicos.

Los estoicos pregonaban acerca de una “palingenesis periódica de todos,” universal en la que se reproduce también con exactitud lo individual. Zenón enseñaba además, que el mundo no solamente retornaría en la misma forma, sino que volvería aquel mismo Sócrates, como hijo de aquel mismo Sofronisco y de la misma Fenareta y etc. Esta misma idea más tarde la enuncian Marco Aurelio y Posidonio. La repetición enunciada ocurre justamente en la extensión cósmica y

el movimiento, todo el mundo “retorna,” así hablaban los estoicos sobre el “restablecimiento de todos.”

Sin embargo, no se alcanza una coincidencia completa, porque hay diferencias numéricas. Sin embargo, no hay movimiento hacia adelante, todo regresa “en la misma forma.” Se produce, verdaderamente, un siniestro *perpetuum mobile*, literalmente una caricatura de la resurrección... Aquí toda la existencia individual se haya comprendida en el esquema cósmico, el hombre es devuelto y dejado en poder de los ritmos cósmicos y los “cursos estelares” (lo que los griegos denominaban “destino”). En este punto amedrenta la idea de lo irremediable, la imposibilidad de la novedad auténtica, la pesadilla de la eviterna certidumbre, este encierro de cada existencia, quien en qué nació y como empezó a existir. Espanta precisamente esta ausencia de historia real, la ausencia de perspectivas progresivas [23]. “La rotación y el traslado de las almas en verdad no es la historia, observa Losev. Esta es la historia, confeccionada según el tipo astronómico, esto es a imagen de la astronomía.” [24]

En el cristianismo cambia la concepción del tiempo. El tiempo comienza y termina, pero en él se realiza el destino creador e irreversible. El tiempo es esencialmente singular. La resurrección general es el último límite de este único tiempo, de este único destino del mundo creado, la *plenitud universal de los tiempos, es el cumplimiento católico de los tiempos*. [25]

La diferencia entre la concepción cristiana del tiempo y la concepción antigua o helenística no radica sólo en el hecho de que el esquema cerrado de rotación se opone al símbolo de la línea recta, de los rayos o flechas, que se extienden en una indeterminada e ilimitada distancia. La sucesión temporal en la concepción cristiana no es esta “fútil infinidad” que no alcanza obra o movimiento. Esto no es el antiguo *apeiron* [ilimitado], lo opuesto a la antigua medida o “límite.” En la concepción cristiana esta antigua tensión entre el “límite” y lo “ilimitado” se elimina y se supera, ya que la cuestión es otra. La dialéctica de lo “ilimitado” y del “límite” es, en esencia, la dialéctica de la “materia” y de la “forma.” Esto es la “revelación” de las formas eternas, que se estampan en el “sujeto” totalmente pasivo y falto de calidad, y por eso en la plenitud sufriente en “materia.”

Con esta dialéctica la experiencia cristiana se opone a algo más grande. Se revela la verdadera dimensión del esfuerzo y de la creación. La precisión del problema inspira certeza y otorga formalidad a la sucesión temporal, le otorga medida y proporcionalidad. Y es justamente lo concreto del tema histórico lo que reúne, al tiempo que transcurre en un todo vivo y orgánico. Y no se trata de la unidad anatómica, ni de la unidad de los esquemas o del esqueleto. Se trata de la unidad vital, orgánica o fisiológica.

Sobre esto muy claramente hablaba San Gregorio Niseno. “Cuando la humanidad alcance su plenitud, entonces infaliblemente se detendrá esta corriente del movimiento de la unidad, habiendo alcanzado el límite indispensable, también el lugar de esta vida lo sustituirá algún otro estado, separado del actual, que pasa a destrucciones y nacimientos... Cuando nuestra naturaleza en concordante orden y unión realice el completo giro del tiempo, entonces seguramente se detendrá también esta corriente del movimiento, creada por la herencia de los nacidos. El relleno del universo hará ya imposible el desarrollo posterior en mayor número, y toda la plenitud de las almas desde el estado invisible y disperso retornará entonces en reunido y visible, y aquellos mismos elementos nuevamente se reunirán entre sí en la misma unión...” *Esto es la resurrección* [26].

La terminología de San Gregorio es habitual al idioma de los “filósofos foráneos,” pero las palabras suenan de otro modo. El tiempo se detendrá, el cambio cesará, ya que en un tiempo todo se realizará y se cumplirá lo que se debe cumplir. La siembra madurará y se levantará... San

Gregorio habla aquí precisamente del *cumplimiento interior de la historia...* Todo el proceso constituye **algo singular**. No hay “repetición” o “retorno” posible, pues ya no hay tiempo vacío, tiempo astronómico sin fin o rotación del cielo. Sólo hay un único proceso de formación de creaciones, arraigado en la eternidad. La resurrección de los muertos es la única y singular intervención en los destinos de todo el mundo, de todo el cosmos. **El resultado universal y católico** es único y último para todos. Y “del otro lado” se extiende ya otro Reino venidero, “*la vida del siglo venidero.*” Lo esperado permanece desconocido. “Aún no se ha manifestado lo que hemos de ser” (1 Juan 3:2). Vendrá una nueva Revelación. Con la resurrección se revelará el Reino de Gloria [27].

Entonces el “Sábado Bendito” comenzará para toda la creación, “este día de descanso,” el misterioso “octavo día” de la creación, “el día sin ocaso” del Reino. La “Pascua sin corrupción” se expandirá por todo el mundo. “Toda la creación se renovará y se volverá más espiritual, será morada de lo inmaterial, lo incorrupto, lo inmutable y lo eterno. El cielo será más brillante y claro y se renovará completamente. La tierra será de una belleza indescriptible y se vestirá de flores jamás vistas, luminosas y espirituales. El sol brillará siete veces más fuerte y todo el mundo se hará más perfecto. Se tornará espiritual y divino, se unirá con el mundo inteligente, será un paraíso mental, Jerusalén Celestial, la imprescriptible herencia de los hijos de Dios” [28].

No obstante, tras la **resurrección de los muertos sigue el Temible Juicio**. **La** Resurrección contiene en sí misma una rigurosa dualidad de “vida” y “condenación.” Esto implica una nueva dificultad y “tentación” para la razón. Nuevamente nos encontramos al borde de lo conocido y lo desconocido. Nuevamente surge el misterio de la doble libertad. **La apocatástasis de la naturaleza no cambia la libertad propia de la voluntad**. La voluntad no acepta imposiciones, debe actuar “causalmente en libertad,” movilizarse desde las profundidades del amor. San Gregorio Niseno comprendía muy bien este tema. Aquí se relata con toda claridad toda la prudencia del intelectualismo helenístico. La **evidencia** se presenta como condición suficiente para el desvío o el retorno a la voluntad. Y ante el rostro revelado de la Verdad y la Justicia ya no será posible la negación de la voluntad maliciosa. Todo se “denunciará” (se hará evidente).

En estas conclusiones se relata la típica identificación de “pecado” e “ignorancia” que sostenían los helenos. No obstante, detrás del espíritu caído existe una oscura profundidad que no podrá quebrantar ninguna evidencia. La conciencia del helenismo incorporada a la iglesia debió transitar un largo y difícil camino por la escuela de ascetismo, autognosis y autoexamen ascético, para liberarse de esta ingenuidad intelectual. Para San Máximo Confesor nosotros ya hallamos un nuevo concepto de *apocatástasis* más elaborado y profundo. Aún las almas apagadas permanecerán inmutables ante la contemplación de la Divinidad. Esto es misterioso e inabarcable para la razón; pero es convincente para el corazón que ama, pues sólo hay amor en la libertad recíproca. [29]

En la Resurrección se restablece la integridad de la creación. Pero el pecado y el mal tienen su origen en la voluntad. La conciencia helena, argumentando sobre la inestabilidad del mal, concluye en que el mal se debe dispersar desde el interior orgánico y la debilidad.

Por el contrario, la experiencia cristiana testimonia sobre el hábito y la obstinación de la voluntad. A esta particularidad de la voluntad se asocia la misteriosa paradoja del arrepentimiento. El pecado obstinado no será redimido siquiera durante el restablecimiento general. El pecado arrepentido recibirá el perdón “*en la única hora.*” Para ello no son necesarios los largos peregrinajes o las transmigraciones de almas, ese camino presuntuoso de transformaciones naturales es innecesario e inútil. Una lágrima del corazón tiene más significado al igual que una dádiva para la viuda... Porque ni el pecado ni el mal son fruto de la impureza

exterior ni de la naturaleza vil sino de la deslealtad o infidelidad interna, y sobre todo provienen de la deformación de la voluntad. Es por eso que el pecado sólo se quita a través de obras y de esfuerzos manifiestos. La gracia cura a la voluntad “en el misterio de la libertad.”

Conclusión.

La Resurrección General es la *consumación de la Iglesia...* Y ya obra en la Iglesia. En la experiencia espiritual de la Iglesia, también en la comunión de los sacramentos donde se revela el misterio de la vida futura y comienza “incipiente” el Reino esperado... Solamente desde la profundidad de esta experiencia, con humildad, podremos comprender “qué seremos.”

Sobre la resurrección de los muertos.

1. El anuncio pascual es garantía eterna significa y sostén de la esperanza cristiana. He aquí *la buena noticia sobre la aniquilación de la muerte*. “Celebramos la destrucción de la muerte y la aniquilación del Infierno, premisas de una nueva vida eterna...” (del canon pascual) Desde el principio la prédica apostólica se dirigió al Resucitado. Los primeros relatores fueron los “testigos de la Resurrección,” los mismos que vieron al Verbo. Ellos dieron testimonio de lo que sucedió, de lo que se hizo y lo que se cumplió, lo que fue manifestado y mostrado al mundo, de hechos de los que fueron testigos oculares... Proclamaban en Jesús la resurrección de los muertos... Manifestaban todo el regocijo salvador de la Resurrección de Cristo, proclamada ya como *garantía y anticipo de la resurrección...* Cristo resucitado resucita a “Adán el padre de todos,” revela y renueva el camino de resurrección de toda carne. “*Como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán...*” (1 Cor.15:22). Este es uno de los primeros temas del antiguo reglamento de la fe. El primer capítulo “de resurrección” que aparece en la Primera epístola del apóstol Pablo a los Corintios es auténticamente un *Evangelio de resurrección...* Y el apóstol insiste aquí con vehemencia: “*Porque si no hay resurrección de muertos, Cristo tampoco resucitó... Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó*” (13, 16). Es decir: la misma resurrección de Cristo carecería de sentido si no se tratara de un acontecimiento universal, si junto con la Cabeza no resucita también todo el Cuerpo... Sin la esperanza de resurrección pierde sentido y se debilita toda prédica sobre Cristo. Y la misma fe en él pierde sentido, se hace vacía e inútil, no habría en qué creer... “*Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana, aún estáis en vuestros pecados...*” (ver.17). Sin la esperanza de resurrección creer en Cristo sería en vano e inútil, sólo sería superstición... “*Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, y ha venido a ser como las primicias de los difuntos...*” (ver.20) Y en eso consiste la *victoria de la vida...*

2. Todo el cristianismo primitivo vive en este pleno regocijo de la Resurrección, en este luminoso presentimiento de la postrera sanación y restauración de toda la creación. Aunque el veneno de la muerte que ingresó al mundo a través del pecado, aún circule por los tejidos y estructuras de la existencia humana, ya se destruyó la desesperación de la muerte, ya se agotó su fuerza, el poder de la corrupción ya fue anulado. Y el género humano recibió la *gracia de la resurrección...* La nueva vida ya se difunde en los tejidos del mundo transfigurado. Ya se revela la misteriosa primavera de gracia, la primavera sin ocaso de verdad y ausencia de corrupción. “Es verdad, nosotros aún hoy morimos con la muerte anterior, dice el Crisóstomo, pero no permanecemos en ella, y esto no significa morir. La fuerza de la muerte radica en que el fallecido ya no tiene la posibilidad de volver a la vida... Si después de la muerte revive y además con una vida mejor, entonces esto ya no es muerte, sino simplemente un sueño”¹... Y no sólo creemos o

esperamos la resurrección de los muertos, sino que ya participamos en ella “parcialmente” y nos regocijamos a través de los santos misterios. En la Santísima Eucaristía se transmite a los fieles esta sagrada “*medicación de inmortalidad*,” como declaraba San Ignacio de Antioquia, — “*el antídoto, para no morir*” (Ef.20:2 — το φάρμακον αθανασίας — αντίδοτος του μη άποθανείν). La eucaristía es la garantía y la promesa de la vida eterna... En los inicios de la experiencia cristiana la muerte se revela en toda la profundidad de su tragedia como una siniestra catástrofe metafísica, como un misterioso *fracaso del destino humano*... La muerte no es un mero límite o destino “natural” de todo lo pasajero y temporal. Al contrario, la muerte del hombre se opone completamente a su naturaleza. “*Porque no es Dios quien hizo la muerte*,” (Sab.1:13) Dios crea para la permanencia y no únicamente para la existencia, no para la muerte, sino “*para la vida*...” La muerte del hombre es “la paga por el pecado,” (Rom. 6:23) es algún defecto o imperfección en el mundo. Y ahora el misterio de la vida se revela únicamente en el misterio de la muerte... ¿Qué significa entonces para el hombre morir? Muere el cuerpo, porque es mortal, hablamos sobre la “inmortalidad del alma.” En la muerte se abrevia esta externa, visible y terrenal, vida corporal. Pero por algún instinto de predicción con seguridad decimos siempre que *muere el hombre*... La muerte *divide* la existencia humana, aunque la personalidad del hombre es indivisible y su alma “inmortal...” La cuestión de la muerte es la *cuestión del cuerpo humano*, la corporalidad del hombre... Por eso, el cristianismo no enseña exclusivamente sobre esta inmortalidad de ultratumba del alma, sino también sobre *la resurrección del cuerpo*. En el mensaje cristiano sobre la *corporalidad* del hombre se revela como *la imagen eviterna y eterna de la existencia humana* y en ningún caso como un elemento casual y adicional en la estructura del hombre... Y este tema muy complicado en la doctrina cristiana. Tanto la “palabra de la Cruz” como la “palabra de la Resurrección” representaban para los helenos locura y tentación. El mundo heleno se inclinaba más hacia el desprecio del *cuerpo*. Esta prédica sobre la resurrección sólo podía confundir y asustar al hombre antiguo. Él más presto soñaba y se imaginaba la definitiva y plena desencarnación. La concepción del mundo del “heleno” promedio en tiempos de los cristianos primitivos, se formaba bajo la predominante influencia de las ideas platónicas y órficas, y prácticamente era aceptado por todos el juicio sobre el cuerpo como un “calabozo,” en el cual se encuentra cautivo y encerrado el espíritu caído, el órfico “σώμα — σήμα”ⁱⁱ. ¿Acaso no predica el cristianismo, por el contrario, que este cautiverio será eterno, indisoluble?.. Esperar la resurrección corporal sería mejor para los gusanos terrestres, se mofaba de los cristianos el conocido Celso, se mofaba en nombre del hombre promedio y del sentido común. La ilusión de una futura resurrección se le presentaba como impía, aborrecible, imposible. Y Dios nunca crea obras tan dementes e impías. Él no comenzaría a cumplir los caprichos y fantasías de criminales inspirados en personas lamentables y confundidas por su impuro amor hacia la carne. Así apoda Celso a los cristianos amantes de la carne. Con simpatía Celso menciona a los docetas...ⁱⁱⁱ precisamente así era la actitud general hacia el mensaje de Resurrección. Los filósofos atenienses calificaban al apóstol Pablo como “vanilocuente,” precisamente porque él predicaba sobre la palabra de “Jesús y la resurrección”... (Hechos 17:18-32). En el mundo pagano de entonces con frecuencia se relata sobre el rechazo físico hacia el cuerpo, idea que sostenían en el Oriente, es suficiente recordar también la tardía invasión maniquea^{iv}, que alcanzó a todo Occidente. Por el bienaventurado Agustín nos enteramos cuán difícil le resultó liberarse de este “desprecio por el cuerpo...” Sobre Plotino su biógrafo, el conocido Porfirio, comenta: “pareciera avergonzarse de estar en el cuerpo,” con esto él comienza su biografía. “Y ante semejante disposición de espíritu él se negaba a hablar sobre sus abuelos o sus padres, o de su patria. Él no admitía escultores, ni pintores.” Para qué fijar en el tiempo este rostro precedero, ¡es suficiente que ahora lo llevemos!

(Porfirio. Sobre la vida de Plotino. I). No corresponde hablar sobre este “desprecio del cuerpo” del mismo modo que sobre el “espiritualismo.” La sola inclinación hacia el “docetismo” no significa que se hayan producido ajustes espiritualistas en la práctica helenística. La singularidad de lo “espiritual” aún no era comprendida fuera del cristianismo. Para los estoicos parecía muy sencillo y natural identificar al “Logos” con el “fuego” y hablar sobre la “Palabra de fuego.” En el maniqueísmo todo lo existente se piensa en categorías materiales, del mismo modo que la luz y la oscuridad, sin embargo es más fuerte aquí este énfasis receloso de abstención. Y lo mismo corresponde decir de todo el gnosticismo, con todo el juego característico de imaginación sensitiva. Nuevamente en el ejemplo del bienaventurado Agustín, según su propia experiencia era posible persuadirse de qué tan difícil era para las personas entender sobre algo llamado existencia inmaterial. Aún en el neoplatonismo se observa el progreso ininterrumpido desde la luz de la razón a la luz material. Es necesario diferenciar el ascetismo filosófico de Plotino del ascetismo oriental, gnóstico o maniqueísta, ya que el mismo Plotino se manifestaba “contra los gnósticos.” De todos modos, se trataba sólo de una diferencia en los métodos y objetos. La deducción práctica en ambos casos era la misma — “la huida” de este mundo, la salida o “liberación del cuerpo...” Plotino propone la siguiente comparación. Dos hombres viven en la misma casa. Uno de ellos regaña al constructor y a la misma construcción, ya que ella está erigida con madera de un árbol desalmado y de piedras. El otro, al contrario, alaba al sabio arquitecto, ya que la construcción esta construida con gran arte... Para Plotino este mundo no es el mal, este mundo es la “imagen” o el reflejo superior y la mejor de las imágenes. Igualmente, desde la imagen es necesario aspirar hacia el prototipo, aspirar al mundo superior desde el inferior. Plotino no alaba la imitación, sino al modelo... “Él sabe que llegará el momento y él se irá y ya no necesitará casa...” Precisamente ésta es la diferencia. El alma se liberará de su atadura con el cuerpo, se *desvestirá* de él e ingresará finalmente en su auténtica patria^v... En la alocución de la antigua concepción del mundo, **se habla de peldaños en la continuidad** de un único cosmos. Pero en esa continuidad, la *jerarquía* de los peldaños se encuentra rígidamente definida. Y fueran entre sí “unánimes,” los “superiores” decididamente se oponen con firmeza a los “inferiores.” Así, a los inferiores se los considera impíos y viles. Para el hombre antiguo el *temor a la impureza* es mucho más fuerte que el *miedo al pecado*. Esta “naturaleza inferior” del cuerpo y la carne, sustancia corpulenta y ordinaria, se presenta generalmente como fuente y asiento del mal. El mal viene de la profanación y no de la deformación de la voluntad. Es necesario liberarse de esta profanación y purificarse exteriormente... Pero he aquí el cristianismo, que trae una buena noticia sobre *el cuerpo*... Desde el principio se rechazó todo docetismo, como la seducción más perniciosa, como un oscuro anuncio del Anticristo, “*del espíritu del anticristo*” (comp. 1 Juan 4:2–3). Esto es muy evidente en los primitivos escritores cristianos, el santo Ignacio y el santo Irineo. Tertuliano, frente a la incertidumbre del énfasis ascético, se eleva hasta la auténtica “justificación de la carne,” casi hasta el frenesí y el desgarró... (Ver su interesante razonamiento “Sobre la resurrección de la carne” y también su “Apología”) Ya el apóstol Pablo aparta y rechaza con total convicción la seducción de la desencarnación. “*Pues no queríamos vernos despojados de él, sino ser revestidos como por encima, de manera que la vida inmortal absorba y haga desaparecer lo que hay de mortalidad en nosotros*”... (2 Cor. 5:4) “Aquí asesta un golpe mortal a aquellos que denigran la naturaleza corporal y reprueban nuestra carne,” explica el Crisóstomo. “El sentido de sus palabras es el siguiente: No la carne, como dijera, queremos quitarnos de encima sino la corrupción; no el cuerpo, sino la muerte. Una cosa es el cuerpo, y otra cosa es la muerte; una cosa es el cuerpo, y otra cosa es la corrupción. Ni el cuerpo es corrupción, ni la corrupción es el cuerpo. El cuerpo, ciertamente, es corrupto, sin embargo, él

no es la corrupción. El cuerpo es mortal, no obstante, no es la muerte, ya que el cuerpo fue obra de Dios, y la corrupción y la muerte fueron introducidas por el pecado. Y de esta manera, dice, quiero quitarme de encima lo ajeno y no lo que es mío. Y lo ajeno no es el cuerpo, sino la corrupción... La vida venidera no aniquila y extermina al cuerpo, sino a la corrupción y a la muerte que se le arrimaron”^{vi}... Crisóstomo fielmente transmite aquí el estado de ánimo permanente de los antiguos cristianos. “*Nosotros esperamos la primavera para nuestro cuerpo,*” dice un apologista latino el Siglo II (Expectandum nobis etiam et corporis ver est)^{vii}... Estas palabras también aparecen en las cartas desde Roma de V. F. Ern, cuando habla sobre las catacumbas. “No hay palabras que transmitan mejor la impresión del silencio jubiloso, de la calma percibida por la razón, de la ilimitada serenidad del primer cementerio cristiano. Aquí yacen los cuerpos, como el trigo bajo el manto invernal, esperando, anticipando, profetizando una extraña primavera de Eternidad”^{viii}. Esto no es más que la reiteración de las palabras apostólicas, la aplicación o revelación de la imagen apostólica. “*Así también es la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, se levantará en ausencia de ella...*” (1 Cor. 15:42). La tierra está como sembrada por las cenizas humanas, para que por gracia de Dios dé sus frutos en el grandioso y último día. “Como la semillas, arrojadas a la tierra, nosotros no perecemos cuando morimos, sino al ser sembrados, resucitaremos”^{ix}. Y cada tumba ya es arca en la que no hay lugar para la corrupción, “*y el difunto no está solo en el sepulcro...*” Ahora la misma muerte está iluminada por la luz de la esperanza y por ello hay tanto regocijo en el rito de los funerales cristianos... Este regocijo no se debe a la muerte sino a la resurrección esperada... *pues tenemos esperanza...* (comp. 1 Tes. 4:13). A diferencia del pesimismo ascético no cristiano, la peculiaridad del ascetismo cristiano se encuentra estrechamente asociada con esta idea. Acerca de esta diferencia habla favorablemente el padre P. Florensky. “Aquella devoción se fundamenta en el mensaje vil del mal que reina sobre el mundo; esta idea, en la buena noticia la de la victoria sobre el mal del mundo... Aquella otorga supremacía; ésta, santidad... Aquel devoto se marcha, para irse, *se esconde*; éste se va, para hacerse puro, *vence*”^x... La abstención puede ser dictada, fundamentada o inspirada de diversas formas. Frente a la analogía entre el ascetismo *platónico* y el *cristiano* (con lo cual se genera habitualmente confusión, autoengaño y sustitución), se puede apreciar una diferencia radical tanto en las concepciones fundamentales, como en la esperanza final... En el platonismo gobierna precisamente la “mala noticia” sobre la muerte y la corrupción, a él encontramos ligadas todas esas suposiciones sobre “peregrinaciones” o “transmigraciones” de almas. De ahí, *la sed de desencarnación*. Con los “sentidos” se libra una batalla por la liberación total de los acontecimientos de este mundo material... La revelación cristiana sobre el cuerpo anuncia la “buena noticia” sobre la venidera victoria sobre la corrupción, la transfiguración y la gloria, sobre la inminente transformación de todo el mundo, sobre la renovación universal. Y con respecto a la “sensibilidad,” aquí la batalla con la “carnalidad,” no se lleva a cabo por causa de la liberación, sino para que el cuerpo se *espiritualice*. Con ello concuerda la *esperanza de la resurrección*. “Es puesto en tierra como un cuerpo animal, y resucitará como un cuerpo todo espiritual” (1 Cor. 15:44). Aquí está la antítesis de las esperanzas escatológicas y anhelos: “*despojarse*” o “*revestirse...*”

3. La verdad sobre el hombre parece bifurcarse. Y una antinomia está misteriosamente escrita en su misma existencia empírica... Sobre el hombre es necesario testimoniar de dos maneras... *En primer lugar* representar *la unidad del hombre* en su misma complejidad y dualidad (no sólo “desde el alma y el cuerpo” sino además “en el alma y el cuerpo”). Y *en segundo lugar* demostrar *la originalidad del alma*, como principio creador y razonador, activo y auto conciente. Ambas verdades no se ensamblan ni coinciden tan fácilmente en una única

síntesis orgánica... En la psicología contemporánea lo que menos se toma en cuenta es precisamente esta encarnación orgánica del alma, esta *unidad de la vida encarnada*... Y por lo general la “enseñanza sobre el alma” se realiza por medio de cálculos tan precisos como los que se emplean para realizar cualquier otra innecesaria y superflua “enseñanza sobre el hombre.” La “originalidad” del alma como existencia simple y suprasensible se representa por lo general con tal desmesura, que su misma “permanencia” en el cuerpo se convierte en enigmática y completamente incomprensible, incluso la misma posibilidad de su “encarnación.”

En esto consiste toda la problemática del así denominado “paralelismo psicofísico.” Se torna necesario unir magnitudes tan independientes, que la interrelación entre ellas es casi imposible.

Este “psicologismo” en la enseñanza sobre el hombre es de procedencia platónica. Él está asociado con la premisa tácita o silenciada: *el hombre es el alma y estar en el cuerpo para él es casi antinatural*... En la psicología contemporánea puntualmente se guarda silencio sobre la catástrofe de la muerte. La muerte en estos esquemas pierde su significado metafísico y su importancia. *Tanto hablan sobre la “inmortalidad del alma” que se olvidan de la mortalidad del hombre*... Existe una verdad indudable en aquella observación “platónica” (u órfica), que habla del cuerpo como de un “calabozo.” Efectivamente, por lo general el alma se halla cautiva dentro de su propio cuerpo, cautiva y bajo la potestad de todas las impresiones sensuales, concupiscencias y pasiones. Es necesario liberarse de este cautiverio. El alma debe convertirse y ser “*predominante*” en el hombre. Debe identificarse y reconocerse a sí misma, afirmar su superioridad. Existe “otro” mundo de existencia que “no cambia” y allí está la auténtica patria y morada del alma, y no aquí, en este valle y torbellino existencial. En esta *batalla con la sensualidad* se resumía la verdad del platonismo. La síntesis cristiana absorbió muchas creencias de este natural ascetismo platónico, como cierta anticipación de una experiencia agraciada... Sin embargo, permanece sin discusión una cosa: *la única experiencia de sí mismo, que nos es permitida para la comprobación examinadora es la experiencia de la vida encarnada*... El hombre *no es un alma*, al menos, en la composición contemporánea o empírica que conocemos por experiencia. El hombre es alguna especie de “híbrido,” es decir una *criatura doble*... Desde el punto de vista cristiano, en relación con el criterio general sobre el hombre, *Aristóteles está en lo correcto contra Platón*... En la interpretación filosófica de su esperanza escatológica, la idea cristiana desde el principio linda con Aristóteles. En esta cuestión él, un prosaico en medio de una multitud de poetas, prudente entre los inspirados, se manifiesta más cercano al “divino” Platón... Semejante predilección en parte debe parecer totalmente inesperada y extraña. Es que, estrictamente hablando, según Aristóteles, el hombre no tiene y no puede tener ningún destino de ultratumba. El hombre, en su concepción, es una existencia plena e íntegramente terrenal. Tras el sepulcro ya no hay hombre. El hombre es enteramente mortal, como todo lo terrenal y muere irremediablemente... Pero precisamente en esta debilidad de Aristóteles se resume su fuerza. Ya que ha conseguido demostrar la *unidad del hombre empírico*... Para Aristóteles el hombre es, ante todo, alguna “esencia” natural o especial, algo “único vivo.” Y precisamente único de dos y en dos, ambos existen sólo juntos, en alguna eviterna e inseparable afinidad. En el “cuerpo” lo material se “organiza” precisamente con el alma, y el alma solamente en el cuerpo encuentra su “realidad.” En su libro “Sobre el alma,” Aristóteles explica con gran insistencia que en la división y separación del “alma” y del “cuerpo” *el hombre ya no existirá*... El alma es la “*forma*” del cuerpo y sus “*límites*” (τέλος), es la “*primera entelequia del cuerpo natural*.” Aristóteles afirma la perfecta *singularidad* de cada existencia humana dada “aquí” y “ahora.” Es por eso que para Aristóteles era completamente inadmisibles cualquier suposición sobre “traslados” o

“reencarnaciones” de las almas, cada cuerpo tiene *su alma propia*, su “aspecto” y “forma”^{xi}... Esta enseñanza de Aristóteles tiene doble significado y doble sentido. Y por ello sucumbe a la misma simplificación vulgar, y a la transformación en naturalismo burdo, cuando el hombre se equipara a los demás animales. De esta manera resumían acerca de él algunos de los antiguos seguidores de Staguirito (comp. su doctrina sobre el alma como “armonía” del cuerpo). Pero el mismo Aristóteles no es culpable de esta falsa doctrina. Para él, en todo caso, el hombre es un animal *inteligente* y sobre la *Inteligencia* él declaró su importancia y utilidad... La auténtica debilidad de Aristóteles no radica en que no define de manera concreta los “aspectos del alma” y los “aspectos del cuerpo” sino en que reconoce *todo lo individual* como *pasajero*... Pero esto es una equivocación general del pensamiento heleno, la falsa doctrina general de la filosofía antigua. Y en esta cuestión Aristóteles no se diferencia de Platón. En la antigüedad el pensamiento heleno contempla y considera *solo lo típico y nada personal*. De este modo se asocia al peculiar carácter escultural de los antiguos puntos de vista filosóficos. El pensamiento heleno solo respeta como eterno al mundo *de visiones congeladas*. En este sentido A. F. Losev reconoce que toda la filosofía griega antigua es un *simbolismo escultural*. Sobre esta “esculturalidad” de la antigua visión del mundo hablaba en su tiempo Hegel (en “Estética”)... “En un fondo oscuro, como resultado del juego y de la guerra de la luz y la oscuridad, crece un incoloro, tuerto, frío, marmóreo y maravilloso, orgulloso y majestuoso cuerpo, la estatua. Y el mundo es esta estatua y la divinidad es la esencia de estas estatuas; y las ciudades y naciones, y los héroes y mitos y las ideas, todo se encubre bajo esta intuición escultural inicial... Aquí no existe la personalidad, no hay ojo, no hay individualidad espiritual. Aquí hay algo y no alguien, es ese Él individualizado, y no la personalidad viva con su nombre propio. Y en general no hay nadie. Hay cuerpo y hay ideas. La idea de la espiritualidad está asesinada por el cuerpo y la calidez del cuerpo está moderada por las ideas abstractas. Hay estatuas maravillosas, pero frías e indiferentes”^{xii}... En este cuadro general de la visión indiferente del mundo Aristóteles más que nadie sentía y *comprendía lo individual*... Generalmente el pensador cristiano avanzó mucho más con los medios que recibió o asimiló de los “filósofos superficiales,” *ya que tenía una preparación superior y una visión más amplia*... La idea fundamental en la doctrina de Aristóteles sobre el alma transforma profundamente la interpretación cristiana, ya que todos los conceptos cobran mayor significación, y tras ellos se revelan nuevas perspectivas... Semejante transfiguración del aristotelismo la encontramos en Orígenes, parcialmente en Metodio Olímpico^{xiii}, y posteriormente en Gregorio Niseno... El mismo concepto “entelequia,” introducido por Aristóteles en su doctrina sobre el alma, se transfiguraba hasta no ser reconocido en la nueva experiencia de la *vida espiritual*. La ruptura entre la Razón, impersonal y eterna y el “alma” individual pero mortal, pues está ligada inseparablemente al cuerpo que muere, desaparece como tal y se incorpora a la nueva *autoconciencia de la personalidad espiritual*... A esto se agrega la aguda sensación de la muerte y de la mortalidad, precisamente como alguna horrible llaga, ya curada por Cristo Resucitado... En la mitad del siglo II de la era cristiana se escribió el primer ensayo filosófico sobre la resurrección, el libro “Sobre la resurrección de los muertos” de Atenágoras, filósofo cristiano de la ciudad de Atenase^{xiv}. Desde diversas argumentaciones que presenta en su libro, merece una atención especial su referencia a la unidad e integridad de la composición humana. Sobre la futura resurrección Atenágoras concluye basándose en este concepto de unidad: “Dios no otorgó por separado la existencia y la vida independiente a la naturaleza del alma y tampoco a la naturaleza del cuerpo, se la otorgó a las personas, compuestas de alma y cuerpo, para que con estas partes, que las conforman al nacer y durante su vida, al final de ella alcancen el fin último; *el alma y el cuerpo en el hombre conforman una esencia viva*...”

Ya no habrá mas hombre, subraya Atenágoras, si se destruye la plenitud de esta composición, con ello mismo también se destruye la identidad del individuo. *La indestructibilidad del alma debe corresponder a la estabilidad del cuerpo* (la permanencia en su propia naturaleza). “El Ser, que recibió inteligencia y razonamiento, *es un hombre y no el alma por sí misma*. Por consiguiente el hombre siempre va a estar compuesto de alma y cuerpo. Y esto no es posible, si no resucita. Porque sin resurrección, no quedará naturaleza humana, como el hombre”^{xv}... En este razonamiento importa la claridad con respecto a dos términos-símbolo: “*hombre*” y “*alma*...” Y además de eso, todo el tiempo se acentúa el *momento de la identidad*... Es aquí donde se encuentra la máxima dificultad filosófica^{xvi}... La resurrección de ningún modo significa un simple retorno o repetición algunos estoicos predicaban un concepto diferente “sobre el eterno retorno” (ver más abajo). Simultáneamente, la resurrección es también una transfiguración, no un simple retorno o restablecimiento, sino la elevación, y la salida hacia lo mejor y perfecto: “*Y lo que siembras, no siembras el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo, acaso de trigo o de otro grano... Se siembra cuerpo animal, resucitará espiritual cuerpo. Hay cuerpo animal y hay cuerpo espiritual*” (1 Cor. 15:37,44). De esta forma se presume el conocido cambio en los resucitados. ¿Cómo imaginar este “cambio” sin desmerecer la unidad. Para el apóstol, la diferencia entre cuerpo “animal” (σώμα φυσικόν) y cuerpo “espiritual” (σώμα πνευματικόν) necesitaba ser explicada a través de una posterior revelación y explicación (comp. comparación “*cuerpo de nuestra bajeza*” y “*cuerpo de su gloria*” Fil. 3:21). En la época en que docetas y gnósticos mantenían discusiones exacerbadas, resultaba urgente encontrar una respuesta clara y contundente. Orígenes intentó encontrarla. Aunque no todos recibieron la respuesta. La propuesta se planteó con firmeza, de acuerdo con la fidelidad de Orígenes hacia la doctrina y la tradición de la Iglesia. Además, él mismo no proponía su explicación como “doctrina” de la Iglesia, sino como un “pensamiento” teológico personal. Orígenes subraya que hasta en la muerte queda intocable e invulnerable el “*aspecto*” del hombre. Él utiliza el muy significativo εἶδος griego... Y razona: el alma es como el principio vital y organizador del cuerpo, es como su “entelequia” y su “límite.” Esto es como si fuera la fuerza edificadora del cuerpo, una semilla con capacidad de crecimiento, el mismo Orígenes utiliza estos términos: ratio seminalis, λόγος σπερματικός^{xvii}... El cuerpo, sepultado en la tierra, se desintegra como la semilla sembrada. Pero en él no se apaga su fuerza vegetal, y en el momento conveniente, según la palabra de Dios, restablecerá también todo el cuerpo, al igual que desde el grano brota la espiga... Existe cierta *corporalidad* potencial, inherente a cada alma, y a cada uno en especial... En la resurrección general ella se revelará y se percibirá en el cuerpo actual de gloria... Orígenes considera suficiente esta *unión* del principio vital o “la palabra de la semilla” para la conservación de la identidad individual y la continuidad de la existencia humana. Las propiedades de los cuerpos actuales cambiarán, y el cuerpo futuro será edificado por otra sustancia, “mejor” y “espiritualizada”^{xviii}... En las opiniones escatológicas de Orígenes hay mucho para cuestionar, pero en este caso su idea es completamente clara. Orígenes insiste en que *la continuidad de la existencia individual se provee de suficiente identidad con la fuerza vital*. Por lo cual, *la identidad numérica de la composición material no es indispensable*. La acerbidad de la cuestión no está en que Orígenes rechaza la sustancialidad de los cuerpos “espirituales” de la resurrección, sino en que propone la misma construcción para el organismo corporal. Y he aquí que para él, el “mismo cuerpo” es precisamente este “aspecto” o la “semilla de la palabra” del cuerpo, su fuerza creciente y edificadora. En esto se apoya Aristóteles. Su “aspecto” corresponde a la “entelequia” de Aristóteles y aquí sólo es nuevo el reconocimiento de la indestructibilidad del aspecto individual o principio, es decir, el mismo “principio de la individualidad.” Esto

otorga la posibilidad de construir la doctrina sobre la resurrección. *Principium individuationis* también es “*principium surgendi*”^{xxix}. En este cuerpo determinado o “propio” también las partes materiales se unen y se erigen precisamente por el alma, la cual también los “forma.” Por ello, no importa cómo se conforme el cuerpo de resurrección, la misma identidad de la individualidad psicofísica no se destruirá y no se debilitará, ya que esta fuerza queda inmutable, produciéndola. Esto coincide plenamente con Aristóteles: el alma no puede existir si no es en su cuerpo^{xx} ... Este pensamiento se repitió varias veces con posterioridad, precisamente bajo la influencia de Aristóteles; y en la teología católico-romana contemporánea queda entreabierta la cuestión, ¿cuánto del reconocimiento de la identidad material del cuerpo de resurrección con el cuerpo de la muerte, pertenece a la esencia del dogma de resurrección?^{xxi} ... Aquí no se trata tanto de una cuestión de fe como de una interpretación metafísica. Hasta se puede pensar que en este caso Orígenes no transmite lo suyo, sino sólo la opinión admitida. Además, esta teoría “aristotélica” de la resurrección se une con dificultad a la aceptación de la así denominada “pre-existencia de las almas,” y con este esquema cambiante de los mundos, adaptado a los estoicos. No existe una concordancia total entre esta doctrina sobre la resurrección y la doctrina sobre “restauración general” o *apocatástasis*.^{xxii} Para el santo Gregorio Niseno esta divergencia de las ideas origenistas se pone completamente en evidencia... La objeción del principal oponente de Orígenes en esta cuestión, el santo mártir Metodio Olímpico, se refiere a la crítica del concepto de “aspecto.” En la concepción de la identidad del “aspecto elaborada por Metodio,” no aparece la continuidad personal, cuando el sustrato material es otro. Con esto se propone una idea diferente que no aparece en Orígenes, respecto de la correlación del “aspecto” y de la “materia.”^{xxiii} En este caso, adhiere a Metodio el santo Gregorio Niseno. San Gregorio Niseno en su síntesis escatológica intenta unir ambos puntos de vista, reunir la “verdad” de Orígenes con la “verdad” de Metodio. Su organización tiene un interés e importancia extraordinario^{xxiv} ... Gregorio Niseno parte de la unión empírica o contacto del “alma” y el “cuerpo”; su desintegración es la muerte. Y el cuerpo, abandonado por el alma y privado de su “fuerza vital,” se desintegra, desciende y se incorpora en la vorágine general de la materia. Por lo tanto, en general la materia no se aniquila, sólo mueren los cuerpos, pero no los elementos. Y además de eso, en la misma desintegración las partes del cuerpo que se desintegran conservan en signos o huellas de su pasada pertenencia a determinado cuerpo y alma. En el alma, asimismo, se conservan algunos “signos de unión,” algunas “señales corporales” o marcas. Y el alma, su “fuerza cognoscitiva” permanece también en la separación mortal ante los elementos de su cuerpo en descomposición. En el día de la resurrección cada alma reconocerá sus elementos **según estos signos y marcas**. Es decir, el “aspecto” del cuerpo, su “aspecto interior” o “tipo.” San Gregorio compara este proceso de restablecimiento de los cuerpos con el crecimiento de las semillas y con el desarrollo del mismo embrión humano. Reniega decididamente de Orígenes en la cuestión sobre la materia de la que estarán formados los cuerpos de resurrección. Si se formaran con elementos nuevos, “ya no sería una resurrección, sino la creación de un nuevo hombre.” El cuerpo resucitado se reedifica precisamente desde los elementos anteriores, recordados o reproducidos por el alma en los días de su cuerpo, de otro modo será sencillamente otro hombre... Sin embargo, la resurrección no es sólo el retorno y de ningún modo la repetición de la existencia actual. Si fuera así, una “repetición” constituiría “una desgracia interminable.” En la resurrección la composición humana se restablece no en el actual, sino en el “eviterno” o “antiguo” estado. Sin embargo, no sería apropiado decir “se ~~restablece~~” **al hablar de los hombres** por separado. Antes, por primera vez sólo se lleva a aquel estado en el cual le corresponde estar y en el cual hubiera permanecido, si no hubiera ocurrido en el mundo el pecado y la caída, sino en

la que, no obstante, no estuvo y no fue en esta corrupta, cambiante y pasajera vida aquí. Es decir, de ningún modo le corresponde el restablecimiento a todo lo que está ligado con la inestabilidad, con la edad, con los cambios y la caducidad de la composición humana. Desde este punto de vista, la resurrección, no es el retorno, sino más bien el *cumplimiento*. Se trata de un *nuevo aspecto* de existencia o permanencia del hombre, precisamente *permanencia*. El hombre resucita para la eternidad, la misma forma del tiempo caerá. Por ello en la corporalidad resucitada se anula la fluctuación y la inconstancia y toda su plenitud de alguna forma se ajusta o se “abrevia.” Esto no es sólo la *apocatástasis*, sino también la *recapitulación*... Cae el exceso maligno, aquél que se adhirió y creció desde el pecado. Esta caída no daña la plenitud de la personalidad, ya que este exceso no pertenece a la edificación de la personalidad. En todo caso, en la composición humana *no se restablece todo*. La identidad material de los cuerpos resucitados y de los mortales para San Gregorio Niseno significa primero la *realidad de la vida vivida*, la cual debe absorberse completamente también en la existencia de ultratumba. En esto él se aleja de Orígenes, para quien la vida empírica en la tierra representaba únicamente un episodio pasajero... No obstante también para San Gregorio lo fundamental de la resurrección era precisamente esta *identidad del aspecto* (o apariencia), es decir, la unidad y la continuidad de la existencia individual. Él aplica la misma idea de Aristóteles sobre la *unión única e irrepetible del alma y el cuerpo*... El camino de ultratumba del hombre, en la concepción de San Gregorio Niseno, es el camino de la purificación y, frecuentemente, la *composición corporal se purifica y se renueva* en esta rotación de la naturaleza, exactamente como en un horno de fundición. Y entonces por ello se restablece un cuerpo renovado... San Gregorio denomina a la muerte “*bienhechora*,” y éste es el pensamiento general y constante de los santos padres... La muerte es la paga por el pecado, pero también la *curación*. En la muerte es como si Dios fundara nuevamente el recipiente de nuestro cuerpo. Habiendo pecado por un movimiento libre de la voluntad, el hombre ingresó en comunión con el mal y en nuestra composición se mezcló el veneno del vicio. Y he aquí ahora, a semejanza de algún cántaro, el hombre en la muerte se desintegra, y su cuerpo se deshace, para que luego de la purificación de la corrupción aceptada, nuevamente levantarnos en la composición primitiva, a través de la resurrección. Así, la misma muerte pertenece orgánicamente a la resurrección, esto es algún misterioso y fervoroso temple de la debilitada composición humana. A través del pecado esta dualidad psicofísica del hombre se manifestó inestable e inconstante, lo que significa que el hombre se hizo mortal, se necrosificó y murió. En la mortalidad, igualmente se cura parcialmente de la inestabilidad. Sólo la Resurrección de Cristo nuevamente vivifica la naturaleza humana y hace posible la resurrección general...^{xxv} La intuición fundamental y primitiva del cristianismo en la doctrina sobre el hombre es *la intuición de su unidad encarnada*. Por ello el destino del hombre sólo se puede cumplir en la resurrección y en la resurrección general...

4. La misma noción de *singularidad* en la experiencia cristiana cambia esencialmente al compararla con la antigua. Este cambio se podría describir de la siguiente manera: en la antigua concepción del mundo, es decir, la *singularidad escultural*, es inviolable e irrepetible materialización del semblante solidificado. En la experiencia cristiana existe la *singularidad de la vida vivida*. La diferencia es más importante y profunda de lo que puede mostrarse desde un lado. Ya que en un caso — es la singularidad *fuera del tiempo*, y en el otro — es la singularidad *temporal*... Y esto está ligado a que el mundo antiguo no sabía y no reconocía ningún *ingreso desde lo temporal hacia la eternidad*, — lo temporal es inevitable y pasajero. Lo que existe, nunca puede ser permanente — lo que nace, también muere. No muere únicamente lo que no nace, no comienza lo que no “existe” pero “es,” es decir, está *fuera del tiempo*... En la antigua

noción, permitir la futura inmortalidad era lo mismo que suponer la anterior no-natalidad. El sentido de todo el proceso empírico corresponde precisamente a algún *descenso simbólico desde la eternidad hacia la temporalidad*... La suerte del hombre se decide y se cumple *en el desarrollo, no en el esfuerzo*. Aquí el aspecto fundamental es el concepto naturalista de la *inclinación innata — no de la tarea creadora*. Esto se asocia a la noción errónea del tiempo del hombre antiguo... El tiempo es una región de existencia inferior o decadente. En el tiempo *nada se realiza*. En el tiempo *sólo se revelan* (o, más exactamente, sólo se *entreabren*) las realidades eternas e inamovibles. En este sentido, Platón denominaba al tiempo: “*alguna forma móvil de eternidad*.” (Timey, 37d — εἰκὼν κινητὸν τίνα αἰώνος ποιῆσαι) Platón tiene en cuenta el tiempo astronómico, *es decir la rotación del cielo*, estimado como forma de unidad permanente. Toda transigencia aquí se excluye. Al contrario, el tiempo “imita a la eternidad” y “rota según las leyes numéricas,” para “semejarse” lo más posible a lo eterno... (38 a, b) Aquí son característicos estos matices “reflejo,” “semejanza...”... En el antiguo concepto la categoría fundamental de la existencia temporal es precisamente el reflejo, pero no la realización.^{xxvi} Todo lo que es digno de “existir” ya “es,” bajo una forma óptima y terminada, independiente de cualquier movimiento en la constante inmovilidad fuera del tiempo, y no hay nada que agregar a esta plenitud independiente. De ahí que *todo lo que sucede es transitorio*... Todo está concluido, y no hay nada para realizar... Por eso, para el hombre antiguo frecuentemente se torna tan insoportable y difícil el peso del tiempo, este “*círculo*” de acontecimientos y desenlaces. En la antigua conciencia no hay conciencia de *deber creador*. Al contrario, se presume de la “*impasibilidad*” y hasta “*indolencia*” del *sabio*, a quien no le ocupan y no lo alteran las peripecias del proceso temporal. Él sabe que todo se realiza según las “leyes” y medidas eternas y divinas, entre la confusión de la existencia estudia contemplar la inamovible y eterna armonía y belleza del todo. El hombre antiguo cuando piensa *en el tiempo* piensa *en la eternidad*, piensa en la huida de este mundo, hacia el mundo inmóvil, el mundo de las contemplaciones inmóviles. Por eso es tan frecuente en la antigüedad este sentimiento de *perdición irremediable*, un sentimiento de debilidad e inutilidad. Más allá de la virtud de la *paciencia*, la ética antigua no profundizaba y muy débilmente se manifestaba el sentimiento auténtico de *responsabilidad*... Más allá del concepto de *destino*, el pensamiento antiguo no avanzaba^{xxvii}... Muchos hasta ahora continúan viviendo con este sentimiento antiguo y pre-cristiano del tiempo, aceptando y presentando al platonismo o al estoicismo como cristianismo. Precisamente este sentimiento imperfecto del tiempo fue la causa de una equivocación fundamental. No parece creíble que el destino del hombre pueda decidirse finalmente en “esta vida,” que pueda decidirlo por sí solo y para siempre en sus cotidianos y prosaicos proceder y crímenes. Los hechos y las obras terrenales son tan insignificantes y pequeños “comparados con la eternidad.” ¿No es acaso esto algo “infinitamente pequeño” en comparación con la inmensidad del destino eterno? Precisamente desde aquí se hace frecuentemente la conjetura hacia otras existencias del hombre, cuando y donde se revela más para sus posibilidades y extensiones... Todos estos razonamientos resultan simplemente ingenuos. Distan hasta de nuestra experiencia cotidiana. El significado de los “acontecimientos” de nuestra vida no se determina tanto por su duración formal y regular, sino por su significado y contenido. Por eso, en cuanto a la independencia interna y creadora no estamos atados formalmente al esquema del tiempo. En el conocimiento y el amor nosotros salimos de los límites del tiempo, percibiendo lo super-temporal en lo temporal. Entonces los mismos acontecimientos en el tiempo se presentan verdaderamente como “*alguna forma móvil de eternidad permanente*,” pero no en el mismo sentido que expresaba Platón... En lo temporal no sólo se descubren algunas claridades en lo eterno, y con la aparición de lo eterno se manifiesta la

futilidad o ilusión de lo temporal... Lo que existe esencialmente comulga con lo que existe no en el orden de la revelación, sino en el orden de la *realización*, y de la realización *para siempre*... Hay en nosotros este valiente, comprometido, sobrio y sabio *sentimiento de irreversibilidad creadora*. Cada uno de nosotros tiene acceso a esta tristeza intuitiva por el *pasado irremediable* y más directamente — por el *instante perdido*. Todo esto nos muestra que estos “instantes” no son tan insignificantes, sino que misteriosamente son *commensurables con la eternidad*. Es decir, “una vida” es suficiente para decidir un destino creativamente, para hacer *una elección*. En cualquier caso, ninguna adición de instantes acercará este siempre culminante total hacia esta infinita medida, si solo ya un instante separado no es susceptible al relleno súper temporal, no commensurable con la plenitud eterna. En cualquier caso, no a través de la adición de momentos culminantes se puede vencer esta unión con lo terminante. Cada hombre *sólo tiene una vida*, ininterrumpida en la identidad de la voluntad y de la conciencia, en la *identidad de la personalidad*. La vida y el destino del hombre desde el nacimiento avanzan misteriosamente hacia la eternidad. En ella hay diversas etapas: la “terrenal” y la vida encarnada, el período de la separación de ultratumba y la espera, que es el período de espera también para los santos glorificados, pues ellos aún “esperan la resurrección de los muertos”^{xxviii}, el misterio de la ulterior resurrección y el juicio: “*la vida del siglo venidero*... En el viaje a través de estas etapas se revela el destino único, se forma y se desarrolla una personalidad única, para lo que deba ser “en la resurrección para *vida*” o “en resurrección para *juicio*...” Esto parece increíble e inverosímil ahora para muchos de nosotros, simplemente porque nuestra noción del tiempo aún no ha madurado en las fuentes de la experiencia cristiana, por eso muy a menudo quedamos como helenos obstinados... La perspectiva temporal del hombre antiguo está siempre encerrada y limitada y el símbolo superior para él es el *círculo que rota hacia sí*. Por eso en su presentación del fluir del tiempo, éste de alguna manera se separa cuando cambian los ciclos cerrados. Justamente la idea del *eterno retorno* se asocia con esta representación del tiempo. No obstante esta concepción particular, el mundo antiguo presentía el misterio de la resurrección... Sobre los ciclos repetitivos, señalaban los pitagóricos. “Si creemos a los pitagóricos, entonces, transcurrido algún tiempo, yo estaré nuevamente con este palito en las manos y les leeré y todos ustedes estarán sentados ante mí como ahora, y así sucederá con todos los demás.” Posteriormente Eudes transmitía la enseñanza pitagórica de la siguiente forma^{xxix}... La característica de este proceso es justamente esta *exactitud de repetición*. La repetición está asociada con el carácter rotativo de los movimientos del mundo. En este mismo sentido habla sobre las sucesivas encarnaciones y “rotaciones” Platón en su “Fedro.” El panorama completo sobre este esquema lo recibe posteriormente con los estoicos. Los estoicos hablaban de una “palingenesia universal periódica para todos,” en la que también lo individual se reproduce con exactitud, además Zenón señalaba que no solamente el mundo volverá en la misma forma, sino que volverá aquel mismo Sócrates, como hijo de aquel mismo Sofronisco y de la misma Fenareta, etc. Esto también lo repiten luego Marco Aurelio y Posidonio^{xxx}. Esta repetición se produce en la extensión cósmica y el movimiento, todo el mundo “retorna,” los estoicos así hablaban sobre el “restablecimiento de todos”: ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Sin embargo no es posible una coincidencia completa, debido a la diferencia numérica existente. Sin embargo no hay movimiento hacia adelante, — todo regresa “en aquella misma forma,” ἐν φ ἑσμεν σχήμα. Parece, realmente, un siniestro perpetuum mobile,^{xxxi} exactamente una caricatura sobre la resurrección... Aquí la existencia individual está incluida en el esquema cósmico, el hombre regresa y permanece en poder de los ritmos cósmicos y de los “cursos estelares” (lo que los griegos precisamente denominaban “destino,” ἡ ἐπιαρμένη)... Lo que es terrible y asusta es ciertamente lo irremediable, la

imposibilidad de la existencia de novedades, la pesadilla de la eviterna certidumbre, el encierro de cada existencia, quien en qué nació y cómo empezó a existir. Espanta precisamente esta ausencia de historia real, la ausencia de perspectivas de progreso...^{xxxii} “La rotación y el traslado de las almas en verdad no es la historia, observa Losev. Esta es la historia confeccionada según el tipo astronómico, es decir a imagen de la astronomía”...^{xxxiii} En el cristianismo, la misma noción del tiempo cambia, la disposición del hombre hacia el tiempo, cambia. El tiempo comienza y termina, pero en él se realiza el destino creador e irreversible. El mismo tiempo es esencialmente singular. La resurrección general es el último límite de este único tiempo, de este único destino de todo el mundo creado, la *plenitud universal de los tiempos es el cumplimiento católico de los tiempos*...^{xxxiv} La diferencia entre la concepción cristiana del tiempo y la del hombre antiguo o helenístico no se encuentra sólo en que el esquema cerrado de rotación se opone al símbolo de la línea recta, de los rayos o flechas que se extienden en una indeterminada e ilimitada distancia. La sucesión temporal en el concepto cristiano no es esta “fútil vastedad” que no realiza obra o movimiento. Aquí no se refiere al antiguo *ἀπειρον*, en oposición a la antigua medida o “límite,” *το πέρας*. En la noción cristiana del tiempo esta antigua tensión entre “límite” e “ilimitado” se elimina y se supera, ya que la cuestión misma es otra. La dialéctica de lo “ilimitado” y de “límite” es en esencia la dialéctica de la “materia” y de la “forma.” Es decir, la “revelación” de las formas eternas, que se estampan en la falta de calidad y por ello son “sujetos” pasivos dentro de la “materia.” Según esta dialéctica, la experiencia cristiana se opone a algo más grande. Se revela la vasta dimensión del esfuerzo y de la nueva creación. Y lo concreto del problema inspira desde adentro la certeza y la formalidad de la sucesión temporal, le brinda alguna medida interior y proporcionalidad. Y precisamente lo concreto del tema histórico ata al tiempo que transcurre en un todo vivo y orgánico. Y esto no es la unidad anatómica, no es la unidad de los esquemas o del esqueleto. Esto es justamente la unidad vital, orgánica o fisiológica... Sobre esto hablaba claramente San Gregorio Niseno. “Cuando la humanidad alcance su plenitud, entonces infaliblemente se detendrá esta corriente de movimiento de la naturaleza, que habrá alcanzado el límite indispensable; el lugar que ocupa esta vida será sustituido también por algún otro estado, separado del actual, que pasa a la destrucción y nacimientos... Cuando nuestra naturaleza en concordante orden y unión realice el completo giro del tiempo, entonces seguramente se detendrá también esta corriente de movimiento creada por la herencia de los nacidos. La magnitud del universo hará imposible un desarrollo posterior, y la plenitud de las almas desde el estado invisible y disperso retornará entonces como un estado reunido y visible, y los mismos elementos nuevamente se reunirán entre sí en aquella misma unión...” *Esto es la resurrección*...^{xxxv} La terminología de San Gregorio es común al idioma de los “filósofos foráneos,” pero las palabras suenan de otro modo... El tiempo se detendrá, el cambio cesará alguna vez. Habrá un tiempo en el que todo se habrá realizado y cumplido, aquello que deba cumplirse o realizarse otra vez. La siembra madurará y se levantará... San Gregorio habla aquí del *cumplimiento interior de la historia*... Todo el proceso aparece *como único y singular*. Ninguna “repetición” o “retorno” es posible, ya no hay tiempo vacío y no hay tiempo astronómico interminable o rotación del cielo. Hay sólo un único y concreto proceso de formación de creaciones, arraigado en la eternidad... La resurrección de los muertos es la única y singular intervención en los destinos de todo el mundo, de todo el cosmos. *El resultado universal y católico* — único y último para todos... Además ya se vislumbra otro Reino venidero, “la vida del siglo venidero...” Por ello lo esperado queda aun desconocido. “*Aun no se ha manifestado lo que hemos de ser*” (1 Juan 3:2). Será una nueva Revelación. Con la resurrección se revelará el Reino de Gloria^{xxxvi}. Entonces comenzará el “Sábado Bendito” también para toda la creación,

“este día de descanso,” el misterioso “octavo día” del Reino, “el día sin ocaso” del Reino. Entonces la “Pascua libera ya de la corrupción” se expandirá en todo el mundo. “Toda la creación se renovará y se hará espiritual, será morada de lo inmaterial, íntegro, inmutable y eterno. El cielo será más brillante y claro y se renovará completamente. La tierra será de una belleza indescriptible y se vestirá de flores jamás vistas, luminosas y espirituales. El sol brillará siete veces más fuerte y todo el mundo se hará más perfecto. Será espiritual y divino, se unirá con el mundo inteligente, será un paraíso mental, el Jerusalén Celestial, la inusurpable herencia de los hijos de Dios”...^{xxxvii} No obstante, *tras la resurrección de los muertos sigue el Temible Juicio...* Y en la misma Resurrección continúa la dualidad de “vida” y “condenación...” Esto constituye una nueva dificultad y “tentación” para la razón... Aquí estamos nuevamente al borde de lo conocido y de lo desconocido. Aquí nuevamente se entreabre este misterio de la doble libertad... *La apocatástasis de la naturaleza no cambia la libertad de la voluntad...* No es posible imponer la voluntad coercitivamente, ella debe moverse “causalmente a través de la libertad” desde el interior del amor. San Gregorio Niseno comprendía esto plenamente. Aquí se pone de manifiesto la prudencia del intelectualismo helenístico. La evidencia se presenta como condición suficiente para el desvío o retorno de la voluntad. Y ante el rostro revelado de la Verdad y la Justicia ya no será posible la negación u oposición de la voluntad maliciosa. Todo se denunciará... En esto consiste precisamente la típica identificación de “pecado” e “ignorancia” por los helenos. En realidad la correlación es muy complicada. También existe una oscura profundidad en el espíritu caído, ante la cual ninguna evidencia será válida.... La conciencia del helenismo incorporada a la iglesia debió pasar a través de un largo y difícil período en la escuela de ascetismo, de autognosis y de autoexamen ascético para liberarse de esta ingenuidad intelectual. Según San Máximo Confesor, nosotros ya hallamos una interpretación nueva, elaborada y profunda de apocatástasis... Toda la naturaleza será restablecida. No obstante, aún las almas apagadas permanecerán inmutables ante la contemplación de la Divinidad... Esto es misterioso e inabarcable, y para la razón, inaceptable... Pero es convincente para el corazón que ama. Ya que sólo hay amor en la libertad recíproca...^{xxxviii} En la resurrección se restablece la integridad de la creación. Pero los pecados y el mal tienen su origen en la voluntad. La conciencia helena, sobre la inestabilidad del mal, consideraba que éste debía dispersarse por sí mismo desde el interior orgánico y la debilidad. Por el contrario, la experiencia cristiana testimonia sobre la rutina y la obstinación de la voluntad... Con esto se asocia la misteriosa paradoja del arrepentimiento. Aún durante el restablecimiento general, el pecado obstinado permanecerá incurable. El pecado arrepentido se eximirá “en la única hora...” Y para ello no son necesarios peregrinajes prolongados ni transmigraciones de almas, todo ese presuntuoso camino de transformaciones naturales, puesto que son innecesarios e ineficaces... Una lágrima significa más si es del corazón, al igual que el óbolo de la viuda... Pues el pecado y el mal no provienen de la impureza exterior, no son de naturaleza vil sino de incredulidad interior, y provienen sobre todo de la deformación de la voluntad... Es por eso que el pecado se perdona sólo a través de obras y esfuerzos significativos... La gracia sana a la voluntad únicamente “en el misterio de la libertad...”

5. La resurrección general es el *cumplimiento de la Iglesia...* Ya está en la Iglesia... En la experiencia espiritual que nos propone y en la comunión de los sacramentos se revela el misterio de la vida futura y al mismo tiempo comienza “parcialmente” el Reino esperado... Solamente a partir de esta profunda experiencia, con humildad, podremos comprender, “qué seremos...”

Primavera 1935. París

Palabras en el día de la Luminosa Resurrección de Cristo.

“Resucitó Cristo, **ya no hay muertos en los sepulcros...**” **Cuán misteriosas y audaces suenan estas palabras.** Puesto que nosotros seguimos muriendo, y de aquellos que murieron antes nadie se levantó de su tumba. Sin embargo, tenemos la esperanza y en ella está la plenitud del regocijo y de la celebración Pascual... Cristo resucitó, como el Primogénito de los muertos. Él es el primero y tras Él siguen todos. Con Su resurrección Él resucita “al padre de todos, Adán,” resucita y levanta a todo el género humano. Con su levantamiento, Él debilita y destruye a la muerte, abre el camino hacia la inmortalidad y libera al mundo de la corrupción. En la Resurrección de Cristo se anticipa y comienza el misterio de la resurrección general. El apóstol decía: *“Porque si no hay resurrección de muertos, Cristo tampoco resucitó. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó”* (1 Cor. 15:13,16). Todo el sentido de la Resurrección de Cristo consiste en que este es el inicio y la garantía de la resurrección universal. *“Como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán...”* (Pág. 23). En el día de Pascua festejamos el regocijo de la resurrección universal. Presentimos y anhelamos el misterio de la última sanación y restauración de la creación, mortalmente herida y envenenada por el pecado. Con la potencia de la Resurrección de Cristo este aguijón de la muerte ya fue expulsado y retirado del mundo, el veneno de la muerte que ingresó a través del pecado fue eliminado, pero aún circula en los tejidos y estructuras de la existencia humana. Fue abrumadora la angustia de la muerte. “Entonces la muerte humana se manifestó como un sueño...” Crisóstomo dice así: “Es verdad, nosotros aún morimos con la muerte anterior, pero no permanecemos en ella; y esto ya no significa morir. La fuerza y la autenticidad de la muerte radican en que el fallecido ya no tiene la posibilidad de retornar a la vida. Pero si después de la muerte revive y además con una vida mejor, entonces ya no es muerte, sino un sueño...” La fuerza de la muerte ya se agotó, el poder de la corrupción se abolió. Todo el mundo ya se “pre-resucita” y se renueva en la Resurrección de Cristo. Florece con la potencia de la Resurrección. Cristo revela al mundo la resurrección. Comienza la misteriosa “primavera de gracia,” la primavera sin ocaso de verdad es libre de la corrupción... “El género humano se revestirá de integridad...” Todo está penetrado e iluminado por la luz de la Resurrección. La vida nueva ya se difunde en los tejidos del mundo renovado y transformado. Y desde aquí el sentimiento de regocijo eterno. “Celebramos la destrucción de la muerte y la aniquilación del Infierno, premisas de una nueva vida eterna...” Y festejamos por adelantado en la esperanza de aquel día, cuando “el último enemigo, la muerte, será exterminada,” cuando “la muerte será absorbida por la victoria” y “la corrupción se convierta en integridad” y “lo mortal en inmortalidad,” cuando “Dios esté en todos nosotros...” Así será, y ya ha comenzado. Pues que Cristo Resucitó. Ya obra en el mundo el misterio de la Resurrección. “Nadie pues se atemorizará de la muerte ya que nos liberó la muerte del Salvador...”

“Yo soy el primero y el último; y el que vivo, y he sido muerto; y he aquí, que vivo por siglos de siglos, amén. Y tengo las llaves del infierno y de la muerte” (Apoc.1:17-18).

La noche Radiante.

(Palabras en el día de la luz de la resurrección salvadora de Cristo)

“**¡Este es el día que hizo el Señor: alegrémonos y regocijémonos!**” La Pascua es el día de regocijo y de paz universal. Celebra y se regocija todo el mundo, todo lo que respira y toda la

creación. Ya que el Señor venció y aniquiló a la muerte, anuló “la potencia mortal” — el poder de la muerte. Y con la Resurrección de Cristo, sobre toda la creación ya se encendió el amanecer de la verdadera Resurrección general, la que esperamos: “y la vida del siglo venidero...” El regocijo pascual es ilimitado, en él se disuelve toda tristeza y duda. “Que nadie lamente miseria: ya que se manifestó el reino global.” Se olvidan las ofensas y las aflicciones: “y a quienes nos odian perdonemos todo por causa de la resurrección.” Ninguna nube de tristeza ni oscuros recuerdos deben ensombrecer el radiante cielo de la noche Pascual portadora de luz. ¡Cristo Resucitó!

Este eterno regocijo de la Resurrección es un misterio. Y en su plenitud es superior a las fuerzas de cada uno de nosotros. Esta Revelación Divina de regocijo y de gloria con frecuencia nos toma de sorpresa, pues no estamos preparados espiritualmente y por eso nos prepara la Iglesia para el día portador de luz de la Pascua, con una larga prueba de arrepentimientos nos conduce por el camino de la abstinencia y la vigilia. Sin ella el sentido de la victoria Pascual sería para nosotros ininteligible e inaccesible. La Pascua concluye la Semana de Pasión. Y el regocijo llega a través de la Cruz. El regocijo eterno ingresó al mundo a través de la Cruz del Hijo de Dios, a través del tormento en Getsemaní y el sufrimiento y la muerte voluntaria del Unigénito en la Cruz: “¡por la *crucifixión* llegó la alegría al mundo entero!...” la Resurrección interiormente es inseparable de la Cruz, del sufrimiento y de la misma muerte. Y no sólo para nosotros, sino también para Cristo, para el “Caudillo de la Vida.” La Pascua es el misterio del Sepulcro portador de Vida.

La Semana de Pasión son días de penosos recuerdos. Cuán lastimoso es experimentar nuevamente este indescriptible misterio de la condescendencia Divina y oír en profunda perplejidad espiritual el relato evangélico sobre “los últimos días de la vida terrenal” del Salvador. Todo está lleno de luz, de calma, de amor Divino: el Señor salva al mundo. Y en esto está nuestra inexorable espera, sostén y esperanza. Pero cuán oscura es, hasta para el amor Divino, esta noche de pecado. Nosotros jamás tendremos la capacidad de experimentar hasta el fin el lado horroroso del pecado, el estancamiento y la adversidad. “*A lo suyo vino y los suyos no lo recibieron*” (Jn.1:11). No solamente no lo recibieron, sino que lo rechazaron, renunciaron y condenaron y sentenciaron a muerte. Uno de los Doce resulta ser traidor. Con qué facilidad, el solemne “Osanna” en los mismos labios cambia por el irracional: “crucifica.” En los días de la Pasión aparece claramente ante nosotros el temible abismo del pecado, la falta de auxilio y resignación del hombre caído. Y la Iglesia nos impulsa una y otra vez a transitar a través de este espanto y este horror. Ya que el pecado que levantó al Salvador hasta el Gólgota no es un pecado ajeno, no es “su pecado,” sino nuestro pecado colectivo. Como lo explicaba San Filareto de Moscú, en la Cruz de Cristo se encuentran todos nuestros pecados, y nuestras injusticias también son parte de la carga que Él llevó. El pecado se realiza en la tierra, pero estremece al cielo y hace descender al Hijo de Dios a la tierra, lo eleva a la Cruz y concluye en un pequeño sepulcro. Sólo entonces, cuando nosotros experimentemos hasta el final esa abrumadora tiniebla de pecados, nos acercaremos al regocijo Pascual y experimentaremos el auténtico regocijo de la liberación: “premisas de una nueva vida eterna.”

La Resurrección de Cristo es la victoria sobre la muerte, sobre la muerte humana. Ya que precisamente en el hombre la muerte es “la paga por el pecado.” Con el pecado el hombre comenzó a morir, es decir, dejó de ser hombre. El hombre no es un espíritu incorpóreo y el alma desencarnada no es un hombre entero. Por eso Dios creó al hombre con alma y cuerpo en unión indisoluble, para que permanezca inmortal. El pecado quebrantó esa unión y con esto convirtió en imposible la misma existencia del hombre. En esto radica el auténtico horror de la muerte. Y

por eso ella es un “*enemigo*,” el “*último enemigo*,” según las palabras del apóstol (1Cor.5:26). Para nosotros la muerte es terrible porque pareciera que con mucha frecuencia irrumpe anticipadamente y de improvisto en nuestra vida y en la vida de nuestros seres cercanos, lo cual significa para nosotros una dolorosa separación. La muerte es terrible porque ella revela la perdición irremediable del hombre, su incapacidad de ser él mismo, tal como (todo hombre) debería ser según el proyecto creador del Edificador... Y es así que sólo en la Resurrección de Cristo esta posibilidad y capacidad se le devuelven nuevamente al hombre. La desesperación de la muerte fue anulada. El Señor descendió a las mismas profundidades del reino “infernál” de muerte y lo suprimió y resucitó como “*primogénito de los muertos*” (1Cor.15:20), y tras él todos revivirán “*cada uno en su orden*” (Pág. 23). El hombre otra vez recibió la capacidad de ser hombre y se levantará “en la resurrección de los muertos.” El mundo entero siente alivio por esta victoria, ya que toda la creación sufre por la mortalidad del hombre. Por eso hay Pascua la victoria y regocijo universal: el regocijo de la tierra y del cielo.

Para muchos de nosotros esto es inesperado e insólito y hasta puede parecer incoherente e irreal, incongruente con el Festejo Luminoso. Pero esta celebración canta y glorifica la Iglesia en la misma noche radiante y en todo el círculo de Pentecostés y en cada domingo. “Celebramos la destrucción de la muerte y la aniquilación del Infierno, las premisas de una nueva vida eterna...” Une la tristeza con el regocijo: “Ayer me sepulté contigo, Oh Cristo, y hoy resucito contigo, con Tu Resurrección. Ayer me habré crucificado contigo; glorificame Tú en Tu reino, Oh Salvador...” *Ayer* y *hoy* son inseparables: la Cruz y la Resurrección... Y solamente bajo el ligero yugo de la Cruz nosotros ingresamos en el regocijo de nuestro Señor, Resucitado en gloria desde el sepulcro de una muerte voluntaria.

“Soportaste la Cruz y aboliste la muerte y resucitaste entre los muertos, pacifica nuestra vida, Señor, ya que eres el único todopoderoso.”

Amén

La Muerte y la Vida.

(Ezeq. 37:1-14)

Recordemos esta misteriosa visión que tuvo una vez el profeta del Antiguo Testamento. Por la Mano del Señor él fue trasladado al valle de la muerte, al valle de la desesperanza y la destrucción. Allí no había nada vivo. Sólo huesos secos, y ellos estaban “*muy secos*.” Sólo unos huesos quedaban de aquellos que alguna vez estuvieron vivos. La vida se fue. Y se reveló, que “*Los huesos desnudos del hombre, son alimento de los gusanos y pestilencia....*” Y he aquí, que el Señor le pregunta al profeta: ¿vivirán estos huesos? ¿Pueden retornar la vida?. Según el entendimiento humano sólo es posible una respuesta: no, verdaderamente no... La vida no regresa. Lo que muere, muere para siempre, y es como si se alejara de la mano del Señor, como si cayera de la memoria de Dios (Sal.37:5). La vida no nace del polvo y de las cenizas. “*Porque de cierto morimos y somos como aguas derramadas por tierra, que no pueden volver a recogerse*” (2 Samuel 14:14). La muerte es el final, el desenmascaramiento de la debilidad y vanidad humanas. La muerte es la paga por el pecado, el sello de la caída en el pecado. Después de la muerte no existe más el hombre. El alma desencarnada es solamente un espectro. El cuerpo sin alma es solamente un cadáver. La muerte no tiene esperanza, ni retorno. “*Porque muriendo ya no hay quien se acuerde de Ti y en el infierno, ¿quién Te tributará alabanzas?*” (Sal. 6:6). Y por ello, según lo humano, lo único que podía responder el Señor al profeta era: no, los huesos

secos no vivirán nuevamente... Pero el Señor juzga de otra forma y responde de otra manera. No contesta con palabras, sino con hechos. Él envía al Espíritu Santo y renueva el rostro de la tierra (Sal.104:30). Ya que el Espíritu de Dios es el “*dador de vida.....*” Y el profeta contemplaba el restablecimiento misterioso. Por la fuerza de Dios los huesos secos comenzaron a reunirse, cada hueso con su hueso, y nuevamente fueron revestidos con carne viva, y el espíritu de vida retornó a ellos. Y ellos revivieron, estos huesos secos nuevamente se pararon sobre sus pies, en plena fuerza, “el gran concilio.” La vida retornó, la muerte fue vencida...

El sentido de esta visión fue revelado prontamente al profeta. Aquello era la casa de Israel, el pueblo elegido de Dios. Él estaba muerto, en pecados y en infidelidad, estaba vencido, humillado y disperso, se privaba de la gloria y de la libertad. Israel, el amado pueblo de Dios, adoptado por Dios, era obstinado e insubordinado, rebelde y brutal, pero igualmente era el pueblo de Dios... Y el Señor lo saca de las tinieblas y sombras mortales... Esta misteriosa profecía aconteció. La liberación se realizó. Llegó el Redentor prometido... Pero ocurrió algo inesperado e increíble. Él no fue conocido por su pueblo, fue rechazado y condenado como falso profeta y hasta como falso maestro. Ya que Él era tan distinto a aquél, a quien esperaban los Judíos, a cómo se imaginaban ellos al Salvador prometido. En lugar de un temible Soberano terrenal, el Mismo Rey Celestial, Señor de Señores, descendió a la tierra el Rey de Gloria, pero en aspecto de siervo y humillado, como Sufriente Siervo del Señor, manso y humilde de corazón. Y, en lugar de una superficial independencia y liberación mundana, Él trajo a Su pueblo y a todo el género humano la buena nueva de la libertad del pecado y de la muerte, el perdón de los pecados y la vida infinita... Él vino a los suyos y fue rechazado por ellos, condenado a muerte “y contado con los inicuos...” La Vida fue condenada a muerte, la Vida Divina fue sentenciada a la muerte por los hombres, muertos en pecados, por causa de la vivificación por la cual Él se manifestó en el mundo, he aquí el incomprensible y temible misterio de la Cruz y la Crucifixión. “¡La Vida se depositó en el sepulcro!...” Pero nuevamente obra el Señor. ¡Otra vez la vida surge desde el Sepulcro! ¡Cristo resucitó! Él salió del sepulcro, como un novio del aposento nupcial. La muerte no pudo retener al Caudillo de la Vida. Y Él resucitó Consigo “al padre de todos, Adán,” a todo el género humano. Él es el primogénito de los muertos, y todos tras él seguirán, “*cada uno en su orden...*” (1Cor.15:20-23). La profecía de Ezequiel con especial convicción suena para nosotros en la mañana del Sábado Santo, cuando nosotros realizamos la vigilia en el Vivificador Sepulcro del Salvador, en el Sepulcro de la Vida y cantamos ante él las “alabanzas,” canción de regocijo y tristeza. Es grande el misterio de la Vida y la Muerte, la Vida a través de la muerte, Vida que resurge desde el sepulcro: en ella hallamos la garantía de nuestra esperanza... La profecía se convirtió en testimonio e igualmente queda como profecía también para nosotros. Ya que nuestra vida aún está bajo el signo de la muerte, aunque en “Cristo, la Vida haya resurgido desde el sepulcro.” Todos nosotros y hasta aquéllos que están con Cristo, el Vencedor de la muerte, nos quedamos en las sombras mortales y en el foso infernal, con toda la tristeza e inutilidad de las vanidades mundanas. Y la casa del Nuevo Israel, como si eso no fuera extraño, se asemeja a los huesos secos, muy secos. En nosotros mismos hay muy poco de vida auténtica. El camino terrenal del hombre y hasta del cristiano, aún esta en cautiverio de amargura, temor, desesperanza y de injusticia. En estos últimos años confusos casi todos nosotros estuvimos como trasladados al valle de la muerte y de la destrucción, todo el mundo se hizo suyo, y debieron convencerse de que el hombre siembra alrededor suyo destrucción y muerte. En adelante, nosotros podemos prever algo peor. La muerte evidentemente aún reina en la tierra... Esto no es de asombrar, ya que la raíz de la muerte es el pecado. La fuerza del pecado resulta cada vez más evidente en nuestros días, aunque nosotros no entendamos nunca hasta el final su inmensidad.

“El pecado se realiza en la tierra, pero estremece al cielo, y hace descender a la tierra al Hijo de Dios” (obispo Demetrio Muretov), y lo eleva a la cruz. ¡En verdad! “tú nunca podrás conocer todo el peso del pecado,” como decía el bienaventurado Agustín... La fuerza de la muerte está quebrantada en verdad. Cristo resucitó. “Y no hay ni un muerto en los sepulcros.” El Espíritu Consolador, dador de Vida, descendió a la tierra para sellar la victoria de la cruz y permanece en nosotros desde los días de Pentecostés. El don de la vida, de la vida eterna y auténtica, se nos otorga en abundancia. Pero otra vez cuan frecuentemente no es recibida... La vida en nosotros es como si no residiera... Para vivir auténticamente, nosotros aún debemos luchar con nosotros mismos, vencernos a nosotros mismos, extinguir en nosotros el razonamiento de la carne, el orgullo y la malicia, la soledad y la voluntariedad, con la obediencia y el esfuerzo extirpar de nosotros las pasiones para responder en arrepentimiento al llamado de Dios. De otro modo, nosotros extinguimos al Espíritu. El Señor golpea constantemente las puertas de nuestro corazón, pero nosotros debemos abrirlas, el Señor no irrumpe en ellas por la fuerza. Él, según las palabras de San Irineo de Lyon, “honra el antiguo mandamiento de la libertad humana,” antaño determinado por Él Mismo. Es verdad, sin Él, sin Cristo, nosotros nada podemos hacer. Y de todas maneras hay algo, que nosotros debemos hacer solos: esto es conocer Su voz, contestarle, asimilar Su don en nuestro corazón “ir en pos de Él.” Y nosotros con tanta frecuencia no hacemos esto. En vano suena en el mundo la buena nueva de la Vida... Ya hace tiempo suenan en nuestro mundo las voces proféticas que predicen grandes derrumbamientos, casi el final de la historia, la perdición de los reinos y de los pueblos. Estas oscuras advertencias no fueron profecías falsas, aunque no siempre fueran inspiradas por el Espíritu de Dios, a veces por decepciones o por buen juicio humano.

Pero no todos obedecen al mismo sano juicio. Ahora, después de la segunda prueba con fuego y espada, ya no hay necesidad de profetas para reconocer que nosotros estamos al borde del abismo, *Si y Mientras...* Mientras y si no nos arrepentimos. Mientras no pidamos el don del arrepentimiento... La vida nos es otorgada en abundancia, a todos y cada uno, y todavía estamos muertos... “*Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal... A los cielos y la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición: escoge pues la vida, para que vivas tú y tu simiente...*” (Deut.30:15-19). Así pues elijamos la vida. Y, ante todo, nosotros debemos consagrar toda nuestra vida a Dios, reconocerlo y recibirlo, como único Señor y Soberano de nuestra vida, sólo a Él servirlo, y no solamente por temor, no por simple obediencia, sino por amor a Él. Ya que Él es más que nuestro Señor y Soberano, Él es nuestro Padre y por Él son nombrados todos los padres en la tierra. Y amarlo significa servirle, cumplir Sus mandamientos. Y servirle significa servir a los hermanos menores... Y por ello debemos superar nuestro recíproco alejamiento, muy fuerte hasta en el interior del amparo eclesiástico, y buscar realmente en nuestra vida aquella unidad por la que oraba el Salvador en la víspera de Sus salvadores sufrimientos: “*que todos sean uno*” — en fe y amor... El mundo está separado y desgarrado sin esperanza. Están separados entre sí también aquellos quienes deberían ser anunciadores de paz, de la paz de Cristo. “Por la paz de todo el mundo” siempre rezamos con las palabras, pero ¿hay acaso mucha paz en nosotros mismos?, ¿qué significa esta paz? La paz de todo el mundo, paz entre los pueblos, la benevolencia entre las personas... La suerte del mundo y de los pueblos no se decide en los campos de batalla y no por los acuerdos de los adalides mundanos. Ella se decide en los corazones de los hombres. ¿Se abrirán ellos ante el llamado del Padre Celestial o permanecerán ajenos a él? ¿Se nos concederá abrir antes que nada nuestros propios corazones estancados? Pareciera que hay signos buenos en nuestros oscuros días. No sólo la “sombra al mediodía” sino

también las inesperadas antorchas en la oscuridad de la noche. Muchos se despiertan del sueño pecaminoso e ingresan a través de las angostas “puertas del Arrepentimiento” devuelta al aposento de la esperanza. Desde nuestro propio entorno surgen nuevos mártires y confesores. Nuevamente empezaron a escuchar la Palabra de Dios “con corazones puros.” Y el templo de Dios se convirtió para muchos no sólo en puerto tranquilo, sino en escuela de esfuerzo. La oscuridad se condensa, pero más claramente brilla la Luz sin ocaso... Todo es el mismo misterio: ¡La Vida y la muerte!

La vida divina está presente en el mundo, Cristo, y es conocido por nosotros “en la partición del pan.” Pero se debe velar para no dejar pasar el día de nuestra visita, como alguna vez lo dejó pasar el antiguo Israel. Para no asemejarse a las doncellas imprudentes, las que también salían “al encuentro del novio,” pero no tenían aceite en sus sirios... El óleo significa, como siempre, benevolencia, misericordia y amor... Puede ser que aún no sea muy tarde. Elijamos la vida. Y entonces la victoria de la Cruz, la victoria de la Resurrección se revelará en nuestra vida. Y otra vez se cumplirá la antigua profecía: el Señor abrirá nuestros sepulcros, revivirá los corazones estancados y los huesos secos y bendecirá a Su gente con la paz, el regocijo y con la vida infinita.

ⁱ G. Florovsky. The Gospel of Resurrection. Paulus-Hellas-Oikumene. Atenas, 1951. Traducción del inglés.

ⁱ S. Jo. Chrys. In Hebr. horn. XVII, 2//PG. LXIII. C. 129.

ⁱⁱ El cuerpo es una lápida (*grieg.*); *órficos* — representantes de la antigua tendencia de ocultismo, que surgió desde el legendario Orfeo; los órficos explotaron la enseñanza de las transmigraciones del alma, que influyó en los pitagóricos y Platón (ver: *Platón*. Gorgias, 400 c, y asimismo la referencia al fragmento indicado en el primer tomo de la última Recop. Obr. de Platón en ruso).

ⁱⁱⁱ Origen. Contra Celsum. V. 14, Koetschau. S. 15.

^{iv} *Maniqueísmo* — doctrina religiosa, fundada en el siglo III por Mani, quien, según la tradición, predicó en Persia, Asia Central, India. En el fundamento del maniqueísmo está la doctrina dualista sobre la batalla del bien y del mal, de la luz y la oscuridad como principios eviternos y equitativos de la existencia. Se propagó en el 1er milenio de nuestra era desde China hasta España, sometida a persecuciones de parte del zoroastrismo, del paganismo romano, y del cristianismo, del islam y otros, en el s. VIII — la religión dominante en el reino de Uyguria. El maniqueísmo mostró la mayor influencia en las herejías dualistas del medioevo.

^v *Plotino*. Eneada, II, 9, “contra los gnósticos” (comenzando desde el 15 y hasta el final). Sobre Plotino, como pensador religioso, el mejor trabajo es: *abbé Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921. La imagen de la huída ya está en Platón: “es necesario precipitarse y huir de aquí hacia allá lo más rápido posible!” (Teetet, 176 A). Y toda la vida del filósofo es la “preparación para la muerte” (Fedón, 81 A). El estado encarnado de las almas es, para Platón, solo algún episodio pasajero en su destino, y ella completamente se olvidará de esta vida terrenal, cuando regrese e ingrese hasta la contemplación bienaventurada (ver toda IV Eneada). Comp.: *Blonsky P. Filosofía de Plotino*. M., 1918. C. 146 pal.

^{vi} S. Jo. Chrys. De resurrect mortuorum, 6//PG. L. C. 427-428.

^{vii} *Minuc. Felic.* Octavius, 34 (ed. Halm, p. 49).

^{viii} *Ern V. F.* Carta sobre Roma cristiana. Tercera carta. — En la catacumbas de San Calisto//Boletín Teológico. 1913. Enero. C. 106.

^{ix} *S. Athanas.* De incarn. 21//PG. XXV. C. 132.

^x *Florensky P.* Columna y fundamento de la Verdad. Experiencia de la teodicea ortodoxa. M., 1914. C. 291-292.

^{xi} *Aristóteles.* Sobre el alma. Lib. II, desde el principio 412 y más adelante (utilizo la edición comentada de Trendelenburg), comp.: I, 3, 407 b.

^{xii} *Losev A. F.* Ensayos del antiguo simbolismo y mitología. Moscú, 1930. T. I. C. 67, 632, 633. Comp. También otro libro del mismo autor: *El antiguo cosmos y la ciencia contemporánea*. Moscú, 1927. Aquí está reunido y reflexivamente estudiado un gigantesco material según la historia de toda la filosofía griega en general, la filosofía de Platón y del “platonismo” en particular. El autor todo el tiempo tiene en cuenta también la problemática del “platonismo cristiano.” En estos libros atrae la agudeza y el gran valor de los pensamientos.

^{xiii} *Metodio Patarsky* (III s.) — temprano obrador y escritor eclesiástico cristiano. Oponente de Orígenes, autor del tratado neoplatónico “Banquete, o Sobre la virginidad.”

^{xiv} *Atenágoras* (II s.) — apologeta cristiano, autor de “Petición” en defensa del cristianismo, dirigida al emperador Marco Aurelio, y el libro “Sobre la resurrección de los muertos.”

^{xvi} Antiguo Libro *L. Atzbergera* “Geschichte der christlichen Eshatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit” (Fr. i-Br., 1895) aun no reemplazada por una mejor. En ruso ver: *Oksiuk M. F.* Escatología de San Gregorio Niseno. Kiev, 1914. En una introducción muy extensa (que compone la mitad del libro) está dada una visión general de la escatología oriental en el período precedente, mucho se ha dicho también sobre los contemporáneos de los más jóvenes. Pero el material occidental está completamente intacto (hasta Tertuliano). Y el autor se limita solo a la confrontación de los textos, sin análisis teológico o histórico-filosófico.

^{xvii} Logos de semilla (*lat., grieg.*).

^{xviii} Los textos correspondientes están reunidos y confrontados por *Oksiuk* (c. 162-174 y otros). Comp. Asimismo, las monografías fundamentales sobre Orígenes: *Redepenning*. Bd II. Bonn, 1846; *Denis J.* La philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 297 pal.; *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. P. 225 ff., 265 f.; *Prat E.* Origène, Le théologien et lexegete. P., 1907. P. 87 suiv.; *Ramers C.* Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; *Kraus J. B.* Die Lehre des Origens über die Auferstehung der Toten. Regensburg, 1859; *Meyer Hans.* Geschichte der Lehre von den Keimkraefen von Stoa bis zum Ausgang der Patristic. Bonn, 1914. De los trabajos más recientes es necesario nombrar: *Cadmu R.* Introduction au système d'Origène. P., 1932; *Bardy G.* Origène // Diet, de la Théologie cath., fasc. 95-96. P., 1931. Col. 1545 suiv.; comp. también el artículo viejo: *Westcott B.* sub voce // *Smith a Wace Dictionary*, IV, 1887.

^{xix} El principio de la individualidad es el principio de la resurrección (*lat.*).

^{xx} Véase en *P. Strajov* (Resurrección, I. La idea de la Resurrección en la contemplación religioso-filosófica pre cristiana. M., 1916. C. 27 pal., 128 pal.). Se puede proponer mediante los comentarios de Alexander de Afrodita. Comp. En *Losev* (El antiguo cosmos. C. 438 pal.), “el alma, como *estatua semántica de vida*” para Aristóteles...

^{xxi} De los escolásticos posteriores es necesario mencionar a Durand, “doctor decisivo” (fall. 1332 o 1334). Él presenta la cuestión: “Que yace en fundamento de que el alma de Pedro será creada en la materia, aquélla que estaba también en el cuerpo de Pablo, ya sea que estaba en el mismo Pedro, el que anteriormente era,” y contesta — “La materia de quien fuera, y reuniera el alma de Pedro en la resurrección desde aquello, que es su forma según la fecha, en el total será aquel mismo Pedro”; transmito según: *Fr. Segarra S. J.* De Identitate corporis mortalis résurgente. Madrid, 1929. P. 147. De los teólogos contemporáneos romanos, semejante mirada sostiene el Cardenal L. Billot, — comp.: *L. Billot S. J.* Quaestiones de Novissimis, auctore. Romae, 1902. Thesis XIII. P. 148 ss. Véase asimismo: *Sparrow-Simpson W. J.* The Resurrection and Modern Thought. Longmans, 1911.

^{xxii} *Apocatástasis* (reestablecimiento general) — ver observ. En el artículo “Contradicción del origenismo.”

^{xxiii} Comp. en *Oksiuk* (ind, comp., d. 206 sig.); ver asimismo: *Farges J.* Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. P., 1929.

^{xxiv} De las composiciones de San Gregorio en esta cuestión especialmente son importantes: el diálogo “Sobre el alma y la resurrección,” las conversaciones “Sobre la composición del hombre” y su “Gran Discurso Proclamador.” La completa selección de textos en el mencionado libro de *Oksiuk*. Para un relato conciso general ver en mi libro “Padres orientales del IV siglo” (París, 1931. C. 130 el.). Comp. Asimismo, un muy interesante artículo *P. Strajov* “Átomos de vida” (en “Boletín Teológico,” 1912, enero, c. 1-29, y en su colección “Ciencia y religión,” 1915).

^{xxv} Ver más detalladamente en mi artículo “Sobre la muerte en la cruz” en “Pensamiento ortodoxo,” II, París, 1931.

^{xxvi} Comp. También las llamadas en: *Taylor A. E.* A Commentary in Platos *Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff.; y en la digresión separada: allí mismo. IV. The concept of time in the *Timaeus*. P. 678-691; ver también: *RwaudA.* Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. P., 1906; y su edición y traducción “Timea,” con el artículo de introducción, en “Collection Budè” (P., 1925). Se puede mencionar también el libro: *Baudry J.* Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la philosophie grecque. P., 1931.

^{xxvii} Sobre el carácter no histórico de la filosofía antigua ver en *Losev* y también en *Spengler*, en el primer tomo de su conocido libro (existe traducción al ruso) [Ver la edición contemporánea: *Spengler O.* El ocaso de Europa. M., 1993.]. Comp. Interesantes contraposiciones: *L. Laberthonnière.* Le réalisme chrétien et idéalisme grec. Paris, 1904. Es necesario indicar también el libro reciente y detallado: *Guitton J.* Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St.-Augustin. P., 1933. Ver también mi artículo “Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte” en la revista “Der Russische Gedanke,” Hf. 3.

^{xxviii} Existe *solo una* excepción: “en las oraciones, incansable Madre de Dios... el sepulcro y la mortalidad no te detuvieron.” La resurrección ya se sintió para la Madre de Dios y Novia de Dios, por la fuerza de Su incomparable e inconmensurable unión con el Nacido de Ella.

^{xxix} Ap. Simpl. Physic. 732, 26//Diels, I³ (1912), 355.

^{xxx} *Posidonio* (oc. 135-151 hasta n. e.) — antiguo filósofo estoico griego, recio representante del Estoico Medio, cabeza de la escuela en la is. Rodas; maestro de Cicerón; unió el estoicismo con el platonismo. Las composiciones de Posidonio atrapaban toda la región del conocimiento y daban forma final a la antigua naturfilosofía, prestando influencia universal sobre la filosofía tardía de la antigüedad.

^{xxxi} El eterno motor (*lat.*).

^{xxxii} Ver el artículo detallado: *Meyer Hans. Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*. Festgabe A. Ehrhard, 1922. S. 359 ff.; comp. en *Strajov: Resurrección*, d. 34 sig.

^{xxxiii} *Losev A. F. Relatos del antiguo simbolismo*. C. 643. Comp. Guitton, p. 359-360: “Los griegos actuales se proponían los retornos cíclicos en el tiempo para la eternidad. Al contrario, ellos voluntariamente pensaban que el tiempo transcurre eternamente y la vida presente — es solo un episodio del drama del alma: aquello querían los míticos... Aquí el pensamiento cristiano decididamente [es opuesto]... En las almas, hasta su encarnación, no hay historia. La aparición de las almas es su nacimiento; después de la muerte, junto con el tiempo es aniquilada la *libertad* y se acorta la historia. El tiempo mítico está condenado. Con los destinos una vez y para siempre desprecian, ya que Cristo se encarnó una sola vez. Los tiempos cíclicos están rechazados” (*fr.*).

^{xxxiv} Comp. *mi* artículo “La criatura y la creación” (“Pensamiento ortodoxo,” I, 1928); o en francés: “Lidée de la création dans k philosophie chrétienne”//Logos. Revue internationale de la pensée orthodoxe. № 1. Bucarest, 1928.

^{xxxv} *S. Greg. Nyss. De anima et ressur.* Krab. 122, 124.

^{xxxvi} Ver detalladamente en *A. M. Tuberovsky*, “La resurrección de Cristo; Experiencia de la ideología mística del dogma pascual” (Sergui Posad, 1916).

^{xxxvii} *Discurso de San Simeón Nuevo Teólogo*, en la traducción del ob. Theofano (ed. 2-da. M., 1892. T. I. C. 382). La edición griega para mi fue inaccesible.

^{xxxviii} Sobre la diferencia entre la curación de la naturaleza y la “curación de la voluntad” comp. en mi artículo “Sobre la muerte en la cruz,” mencionado arriba. Ver asimismo en *E. B. Pusey*, “What Is of Faith as to Everlasting Punishment” (1879); aquí está dado el código y el análisis de los pensamientos patrísticos y de los textos. Los textos de San Máximo (de forma principal, del Ambigua), indicados en *S. L. Epifanovich*, “San Máximo Confesor y la teología bizantina” (Kiev, 1915. C. 82 y 83, en la observ.). Comp. En *mi* libro “Padres bizantinos” (1933. C. 225 sig.).