

MUNDO

- I. Sagrada Escritura
- II. Panorama histórico del problema
- III. Reflexiones sistemáticas

I. *Sagrada Escritura*

1. El pueblo de → Israel no conocía un mundo en el sentido del κόσμος griego; el «mundo» era el ámbito de la historia conducida por Yahvé. Lo específico de la concepción del mundo en el AT no es una determinada representación del «cielo y la tierra», del «universo» (הַפֶּלֶא). El pueblo de Israel no poseía una concepción cosmológica distinta o disociada de la de los antiguos pueblos orientales (cf. L. Köhler, *Theologie des AT*, 138-147; Th. C. Vriezen, *Theologie des AT in Grundzügen*, 156s; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 101-104). El dato dominante de la visión israelita del mundo es la presencia siempre actuante de Yahvé en el mundo y en la historia. «El mundo era para Israel no tanto una entidad cuanto un acontecimiento» (G. von Rad). El mundo no era concebido propiamente como un cosmos ordenado según leyes constantes. De ahí que en el antiguo yahvismo no ocupe un primer plano la cuestión del origen del mundo ni la fe en Yahvé como Creador (→ Dios, IV), sino la fe en su actuación histórica. Sin embargo, la fe israelita en la creación es más primitiva de lo que algunas veces suele afirmarse, como se pone de manifiesto en algunos testimonios antiguos (Sal 19,2ss; Gn 14,19. 22; 24,3). Los testimonios más originarios de la fe en la creación (que

utilizan ampliamente elementos mitológicos de la lucha contra el caos: cf. Is 51,9; Sal 74,13s; 89,11; Job 9,13; 26,12s) aparecen subordinados a la fe en la salvación: se trata de himnos en los que la acción creadora de Dios se presenta como fundamento y garantía de su acción salvadora (Sal 33; 74; 89; 136; 148 y otros). Incluso el relato sacerdotal de la creación (Gn 1) presenta, en el esquema general del Pentateuco, la creación del mundo en el tiempo como la primera acción salvífica —totalmente amítica— que Dios realiza en la serie de sus acciones futuras. Esta misma perspectiva, que descubre en la → creación un sentido para el presente, aparece en el Deutero-Isaías, quien describe como una única acción de Yahvé su acción creadora y salvadora (43,1-7; 44,2-5.6-8.24ss; 49,1.5, etc.). La creación del mundo por Yahvé constituye un tema independiente en los Salmos 8; 19 A; 104. Pero estos salmos —así como la indicación aislada de Gn 14,19— no entran dentro de la genuina tradición yahvista. Por lo demás, en la literatura sapiencial se encuentran frecuentes referencias a la creación (Prov 3,19s; 8, 22ss; 14,31; 17,5; 20,12, etc.).

El verbo **בָּרָא** de Gn 1,1 se utiliza exclusivamente para designar la acción creadora de Dios, y dado el carácter de totalidad que tiene la fe del AT en la creación, queda rectamente interpretado por el concepto de *creatio ex nihilo* (en 2 Mac 7,28 aparece expresamente por primera vez). Los dos relatos de la creación culminan en la creación del hombre (Gn 1,1-2,4a y 2,4b-25), de modo que el mundo aparece ordenado a él. Por su origen en Dios, el mundo posee unidad en sí mismo y al mismo tiempo se contradistingue claramente de Dios, a quien está sometido. Yahvé no sale al encuentro inmediatamente en el mundo natural (como la divinidad en las antiguas religiones orientales); el mundo no es el «modo de ser aparente» de Dios, sino su creación (téngase en cuenta la prohibición de fabricar imágenes). Sin embargo, los himnos del AT ven en la magnificencia del mundo un testimonio de Dios (Sal 19,2; 145,10; 89,6; Is 6,3). Dios se manifiesta y testifica no sólo en su → revelación histórica, sino también en el mundo (cf. Sal 19,1-7 y 8ss; Job 26,14). El tema de la cognoscibilidad de Dios a partir de la creación no aparece de modo fundamental hasta la literatura sapiencial (Sab 12,24s; 13,1-9); sin embargo, la acción de Dios en el mundo fue siempre reconocida. Sobre todo, los himnos de alabanza a la creación —piezas ampliamente revestidas de representaciones mitológicas (→ mito; Sal 74,13s; 89,10s; 104,7; Job 26,10ss)— cantan la incomprendibilidad e incluso el carácter destructor de la acción de Dios en el mundo (Sal 29; 104,32; Job 9,4ss; Is 45,7), pero también su actividad ordenadora (Sal 19 A; Gn 8,22). Lo creado está constantemente sostenido por Dios (Sal 104,27-30). En la sabiduría del AT aparece una consideración realista y casi «científica» del mundo (compárese, por ejemplo, Job 10,10s con los relatos de la creación del Génesis): se admira como un milagro el orden y la regularidad de las cosas creadas (al margen de las acciones divinas de salvación en la historia; cf. Job 5,9ss; 9,8ss; 37,14ss; Sal 139,14). Pero aun aquí el mundo continúa siendo el ámbito de la acción de Yahvé y no el cosmos de los griegos o un organismo ordenado que descansa en sí mismo.

Es también característica del AT la convicción de que la creación era perfecta en su origen (Gn 1,31). Sin embargo, en contraposición con el optimismo del Código sacerdotal, la → historia de la salvación que comienza con Abrahán va precedida en la tradición yahvista por una «historia de pérdida» (Gn 2 y 3 en conexión con 2-11). Esta visión pesimista del comienzo de la historia del mundo queda posteriormente desatendida en el AT y no vuelve a aparecer prácticamente hasta la apocalíptica del judaísmo tardío (4 Esd 3,7). En Pablo termina por ser un importante teólogo (Rom 5, 12ss; 8,19s; 1 Cor 15,21s).

Los diversos intentos de Israel por entender el mundo consisten así, por una parte, en los esfuerzos de la teología de la historia por comprenderlo como lugar de la acción de Yahvé; por otra, en el intento de la literatura sapiencial por esclarecer el mundo racionalmente (al final aguarda la resignación de Job 28).

De modo distinto comprenden al mundo los → profetas al negar la pertenencia de los pueblos a otros dioses (1 Sm 26,19; 2 Re 3,27) y considerarlos como propiedad de Yahvé y, por tanto, sometidos a su plan sobre el mundo. Respecto a la actitud de Israel frente al mundo, es importante la posesión de su santuario, esto es, de un lugar *en* el mundo y que no es «mundo», en el cual Yahvé le sale al encuentro (Ex 25,22). «El hecho de que los israelitas estuvieran, por así decirlo, respaldados por el culto explica su audacia y serenidad frente al mundo, tan enigmáticas desde el punto de vista de la fenomenología religiosa» (G. von Rad).

Dios crea al mundo totalmente, de modo que, excluida toda otra potencia extraña, tanto el bien como el mal proceden de Dios (Am 3,6; Is 41,23; 45,7; 54,16; Lam 3,38; Ecl 7,14); incluso la → muerte es obra de Dios (2 Re 20,5s). Supuesta esta fe en la causalidad universal de Dios, la experiencia del mundo lleva al israelita a plantearse la cuestión del «porqué» del mal (Sal 10,1; 22,2; 74,1; 2 Sm 3,33). En este punto sorprende su originaria disposición a someterse a un destino que no comprende (1 Sm 3,18; incluso Job 9,12; Dn 4,32). La muerte, el → dolor y los golpes del destino son una pregunta que afecta más al hombre que a Dios, pues toda desgracia conduce a la penitencia y al examen de la conducta humana para con Dios. Sin embargo, al final de la época de los reyes surgen ciertas críticas que responden a un profundo alejamiento de la primitiva fe yahvista (Is 5,19; Jr 31,29; Ez 18,2; Lam 5,7); posteriormente aparecen incluso fuertes dudas sobre la acción de Dios en la historia (Sof 1,12). En este punto es interesante la actitud de Kohelet: la marcha del mundo es un proceso sin sentido ni esperanza en el que no se trasluce nada de Dios ni de su acción en la historia (Ecl 1,3-11; 8,16s; 11,5). El pasaje etiológico de Gn 3,14-24 explica una serie de incomprensibilidades y miserias del hombre en el mundo.

El mundo creado por Dios es de duración limitada (Gn 8,22). Pero la expectación explícita del fin del mundo aparece por primera vez en la tradición profética. En ella ocupa el primer plano la destrucción de los pueblos paganos (Jr 25,15ss; 46-51; Joel 4,1ss; Ag 2,21s; Zac 2,1-4). Sin embargo, a pesar del escaso interés cosmológico de Israel, esta predicación se amplía

hasta convertirse en profecía de una catástrofe cósmica por la que este mundo dejará de existir (Is 24,17-23; 65,17). Los profetas describen este fin del mundo como el «día de Yahvé» (Is 2,10ss; Sof 1,14ss). Pero tal denominación no tiene un sentido exclusivamente escatológico, pues es también aplicada a acontecimientos pasados (Ez 13,5; Lam 1,12; 2,22). La intervención decisiva de Yahvé contra sus enemigos aparecerá (al igual que los acontecimientos en la historia de la antigua tradición yahvista) como una guerra que Yahvé —como en tiempos pasados— conducirá contra sus enemigos.

La *apocalíptica del judaísmo tardío* nos presenta una imagen del mundo y una comprensión de la historia distinta de la concepción histórico-salvífica de la antigua tradición. La estricta distinción entre el eón presente y el futuro (4 Esd 7,50) lleva consigo un dualismo escatológico, emparejado con un trascendentalismo desconocido en el AT. El mundo superior contiene los bienes salvíficos del futuro eón que descenderán sobre la tierra (Dn 7,13; Hen[et] 39,3ss; 48,3.6; 49,2; 4 Esd 13,36). La unidad de la historia universal (cf. Dn 2,31ss; 7,2ss) se salvaguarda por una perspectiva determinista: se debe colmar sobre la tierra la medida predeterminada de maldad (Dn 8,23). Mientras los profetas veían en los acontecimientos mundanos intervenciones de Yahvé, en Dn 2 y 7 el proceso histórico del mundo es interpretado como un continuado incremento de la maldad (→ mal). El pesimismo es total en Hen[et] 83,7: el mundo camina hacia «un abismo y una gran ruina»; este eón está lleno de tristeza y de infortunios (4 Esd 4,27), de modo que sólo merece la pena esperar al eón futuro.

2. El enjuiciamiento del mundo en el NT está condicionado no sólo por la experiencia humana ordinaria de su imperfección y caducidad, sino también por la situación de minoría aislada y perseguida en que se hallaban las primeras generaciones cristianas. Pero el momento decisivo de esta valoración es el juicio que Dios ha pronunciado en → Jesucristo sobre el mundo. En la fe en Jesús descubre el hombre el verdadero carácter del mundo. A pesar de su enemistad con Dios no hay la menor duda de que el mundo debe su origen no a un poder maligno, sino a Dios, y de que está bajo el gobierno providente de Dios (Mc 13,19; Hch 4,24; 17,24; Rom 1,25; 1 Cor 8,6; Ef 3,9; Heb 1,10; Ap 4,11; 10,6, etc.). El mundo fue creado por Cristo, que es su principio (Jn 1,3.10; 1 Cor 8,6; Col 1,15s; Heb 1,2; Ap 3,14); por tanto, no puede ser esencialmente malo (Rom 14,14.20; 1 Cor 10,25ss; 1 Tim 4,3s). El evangelio está destinado a todo el mundo (Mt 13,38; 24,14; 28,19; Mc 14,9 par.; Lc 24,47); su → predicación pone de manifiesto la necesidad de salvación que el mundo experimenta cuando la → palabra de Dios le descubre su verdadera situación (Heb 4,12s).

El NT indica de varias maneras que el mundo ha rehusado el ofrecimiento de salvación hecho por Dios, que va ciegamente hacia su perdición y constituye un gravísimo peligro para la comunidad de los creyentes, a la que se esfuerza por aniquilar. La causa de la maldad y perdición del mundo es, por una parte, el pecado de los hombres que no creen en el evangelio, y por otra, la corrupción misma del mundo bajo la dominación usurpadora

de → Satán. Otro elemento común es la expectación de un último día que, en un futuro previsible, pondrá fin a este mundo y dará paso a un mundo nuevo (téngase en cuenta la distinción, desconocida en el AT y tomada del lenguaje del judaísmo tardío, entre αἰών o κόσμος οὗτος y μέλλων).

La tradición sinóptica y el Apocalipsis predicen un final dramático y catastrófico del mundo. Sin embargo, la tribulación no consiste en los futuros acontecimientos apocalípticos, sino en el entrecruzamiento de ambos mundos, cuando es predicado el evangelio y la → fe existe junto a la incredulidad. El NT no contiene exhortaciones al mejoramiento del estado miserable de este mundo, pues Dios mismo llevará a cabo radicalmente esta transformación en el → juicio sobre el mundo, cuya caducidad es ya ahora manifiesta (Mt 5,18; 6,19; Mc 13,31 par.; Lc 12,33; 1 Cor 10,11). El tiempo mundano es el corto plazo en que los cristianos deben esforzarse para no perder su → salvación (Rom 12,2; Ef 2,2s; 5,16; Col 3,2.5; 4,5; 1 Tim 6,17; 2 Tim 4,10; Tit 2,12). A partir de los sinópticos, y pasando por Pablo hasta Juan, se observa un abandono progresivo de las expresiones demoníaco-apocalípticas para destacar cada vez más vigorosamente el carácter de decisión y de juicio del tiempo actual (→ reino de Dios). El mundo no será sometido a → juicio por primera vez en los últimos días, sino que está ya en «crisis».

a) El tema fundamental de la *tradición sinóptica*, el advenimiento del reino de Dios, es presentado como aniquilamiento del dominio de Satanás, que tiene sometido al mundo (Mt 12,28 par.). Las enfermedades y miserias que caracterizan al mundo tienen su origen en esta posesión diabólica. El mensaje de salvación forma parte de la venida del Mesías a ese mundo sometido a las potencias malignas y en el que todo un reino de demonios ejerce su dominio bajo la dirección de Belzebuh (Mc 3,22-27 par.). A pesar de que Satanás ha sido ya destronado (Lc 10,18), no ha sido aún eliminado su poder, pues el viejo eón subsiste todavía. Ello se pone de manifiesto en la extendida resistencia al evangelio, en la oposición a Jesús y a sus discípulos (Mc 1,12s par.; 4,19 par.; 13,13 par.) y, sobre todo, en el hecho de que el mundo es un peligro para los creyentes (Mc 4,19 par.; 8,36 par.; cf. Mt 4,8). Pero los discípulos son «sal» y «luz» para el mundo (Mt 5,13s) y toman parte en la pugna con el mundo comenzada por Jesús (Mt 10,34; Lc 12,49.51). Los «hijos de este mundo», debido a su prudencia, son presentados como modelo para los «hijos de la luz», para que a éstos no les falte en la hora decisiva (como a aquéllos en sus negocios mundanos) el coraje y la decisión necesarios para huir de la catástrofe (Lc 16,8). Los discípulos aguardan aquel eón en que la vida es totalmente distinta de la vida de este mundo (Mc 12,25 par.) y que en el día de la recolección desalojará al viejo eón (Mt 13,39). Todo lo que los discípulos han obrado o han abandonado por Jesús y por el evangelio en este eón tendrá su significado en el eón futuro (Mc 10,29s par.).

b) *Pablo* no posee una imagen previa del mundo desde la cual teologice. Su juicio sobre el mundo (κόσμος, κρίσις, αἰών ο καὶρὸς οὗτος) está condicionado por el evangelio de la única salvación en Jesucristo, de modo que antes y al margen de Cristo todo es perdición. El mundo es siempre lo que

es para el hombre, y el mundo es para el hombre únicamente lo que es desde la perspectiva de Cristo. Por eso se dice en Rom 1,16s y 3,21-26 que el mundo del hombre ha caído bajo la ira de Dios y que tanto los judíos como los paganos no tienen, por su culpa, posibilidad alguna de salvación. Dios los ha entregado a sus obras repugnantes y vergonzosas. Ninguna disculpa ni privilegio rompe la situación desesperada de la humanidad en su conjunto (1,18-3,20; cf. Gál 1,4; 3,22). A todos vino la muerte por el → pecado, entró a través de → Adán en el mundo y trajo la condenación. Este estado fue agudizado por Dios mismo (mediante la → ley), para que en el tiempo presente la → gracia fuese tanto más superabundante (Rom 5,12-21). Rom 7 describe la desesperada situación del hombre sin Cristo (y también el peligro a que está expuesto el cristiano en el mundo). El mundo no puede dar ninguna clase de salvación: es el ámbito de perdición que Pablo denomina «carne» (σάρξ), es la esfera de lo caduco, de la enemistad para con Dios, si bien aún queda la posibilidad y la esperanza de no vivir «según el mundo» (Rom 8,2-8). El «mundo» es entendido como algo opuesto a «Dios», al «Señor», al «espíritu» y a la «libertad»; en este sentido, es «este mundo» (1 Cor 1,20s; 3,19; 5,10; 7,31.33s, etc.). No aparece ni como el escenario duradero de la historia del hombre ni como un cosmos ordenado y admirable, sino como el «tiempo mundano» que, en cuanto breve «período intermedio» hasta la parusía, representa el conjunto de aquello que amenaza, oprime y esclaviza al hombre. Ocupa un puesto singular la afirmación de Rom 1,19s: el mundo creado es un testimonio manifiesto de la existencia de Dios. Llama igualmente la atención el hecho de que Pablo, en sus exhortaciones a la lealtad para con la potestad estatal (derivada de Dios; → estado), insista expresamente en la ordenación del mundo y en el cuidado por su persistencia (Rom 13,1-7; cf. 1 Pe 2,13-17; Tit 3,1; indirectamente, Mc 12,17). Pero lo que refleja el pensamiento de Pablo en su totalidad es su exhortación a usar del mundo «como si no» (ὡς μή = 1 Cor 7,25-35, espec. el v. 31).

La teología paulina no se agota, sin embargo, en una valoración negativa del mundo para indicar un camino de salvación al margen de él. Por el contrario, al igual que en las sentencias de los sinópticos referentes a la persecución de los discípulos de Cristo (aquí todavía poco elaboradas), la salvación que anuncia Pablo se encuentra precisamente en el paso por el mundo, que se caracteriza por el dolor y la muerte: dolor y muerte que, padecidos juntamente con Cristo y en unión con su resurrección, nos conduce a nuestra resurrección (Rom 8,17b; cf. la expresión paulina «con Cristo»). El mundo se ha liberado del horror de la muerte y de la perdición por la venida de Cristo a él en figura de carne (Rom 8,3), y los sufrimientos del mundo desembocan en la → gloria; la muerte, en la resurrección (8,18; → resurrección de Jesús). Esto es lo que quiere decir Pablo cuando afirma que ha llegado el fin de los eones (1 Cor 10,11) y que la → justicia de Dios se ha mostrado en este mundo (Rom 3,26). Pablo incluye todo lo creado en este proceso de salvación «fundamentalmente» ya llevado a cabo y, al mismo tiempo, aún futuro (Rom 8,13). La creación está en estado de servidumbre, de corrupción y de sometimiento a la vanidad y, por ello, en expectación y esperanza

de un estado mejor (8,20s). Valiéndose de cierta personificación, Pablo describe el destino de la creación con las categorías de la promesa de salvación hecha al hombre (8,19-22).

Desde la misma perspectiva en que considera el pecado, la carne y la muerte como potencias dominadoras del mundo, Pablo describe la situación del hombre en el mundo como estado de amenaza, → tentación y sometimiento a las innumerables potencias demoníacas, ángeles, etc., de que nos habla el NT (ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις: Rom 8,38; 1 Cor 15, 24; ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου: 1 Cor 2,6.8; στοιχεῖα τοῦ κόσμου: Gál 4,3.9; θεοί: 1 Cor 8,5; Gál 4,8; cf. también la epístola a los Efesios y a los Colosenses) y a Satanás, el «dios de este mundo» (σατανᾶς: Rom 16, 20; 1 Cor 5,5; 7,5; 2 Cor 2,11; 4,4; 11,14; 1 Tes 2,18). El hombre no está irremisiblemente entregado a ellas, sino que él mismo se entrega (1 Cor 8,5s), una vez que Cristo ha aniquilado su poder (1 Cor 2,6). Las impugnaciones del mundo no son capaces de separar al creyente del → amor a Dios (Rom 8,35-39).

c) También el concepto de mundo (κόσμος) en la *teología de Juan* está esbozado desde la perspectiva de la fe en Cristo. El mundo es fundamentalmente considerado en su oposición a Dios. Tal oposición no reside en el origen del propio mundo, creado por el Logos, que es Dios (Jn 1,3.10), y es su propiedad (1,11). Ahora bien, el mundo no interesa en cuanto conjunto de cosas creadas, sino en cuanto mundo del hombre (cf. 1,3.4.10; 3,19 y los predicados aplicados al «mundo» en 1,5.10; 7,7; 14,19; 15,19). Este mundo merece una calificación claramente negativa (cf. la correspondencia de los términos *tinieblas* = enemistad con Dios: σκοτία, 1,5; 8,12; σκότος, 3,19; *carne* = vanidad: σὰρξ, 3,6; 6,63; *lo de abajo*: τὰ κάτω, 8,23). Esta situación, que recibe también el nombre de pecado, tiene su causa no en la naturaleza del mundo, sino en su comportamiento frente a la → «luz» (15,22-24). La venida de la luz, que es el Logos, puso al descubierto al mundo como tiniebla (1,5.9-11) y como pecado (8,21.34; 9,41). Su pecado es la infidelidad respecto a Jesús (16,9). El mundo es el lugar del advenimiento, de la acción y del juicio del Logos preexistente (16,28). Este acontecimiento, por ser un juicio, introduce en el mundo un dualismo. La venida del Hijo estaba ordenada a la salvación del mundo (3,17; 12,47), pero por la incredulidad y repulsa del mundo se convirtió en juicio (3,17-19; 12,31), de modo que desde la encarnación el mundo está en sí mismo escindido. Tal división no es algo que será llevado a cabo en un juicio futuro y en un acontecimiento cósmico, sino que se verifica ya por la palabra de Jesús y la respuesta del mundo, sin que el mundo sepa de ello, pues es ciego (τυφλός) para los acontecimientos que manifiestan la «crisis» (9,39-41; 1 Jn 2,11). En efecto, el mundo juzga no según la verdad, sino según la «carne» (8,15s); no según la justicia, sino según las «apariencias» (7,24). El mundo es mentira porque se cierra a la → verdad (1,17; 8,32; 14,6; 1 Jn 2,21.27; 3,19); es tiniebla porque no acepta la luz (1,5.10; 8,12; 1 Jn 2,8); es muerte porque rechaza la vida (6,27; 8,12).

El mundo no es consciente de la desgracia que su estado significa porque

«ama las tinieblas más que la luz» (3,19). El estado del mundo es estado de servidumbre porque sólo «la verdad hace libres» (8,32.36) de la mentira que consiste en negar a Jesús (8,44). Si bien esta desesperada situación del mundo es consecuencia de no haberse decidido (→ decisión) positivamente por la vida, Juan personifica también la causa de la perdición del mundo en el *διάβολος*, mentiroso y asesino, que se enfrenta a la verdad de Jesús (8,44). El diablo es el señor de este mundo: ya ha sido despojado de su señorío en el juicio de este mundo (12,31) y ha sido juzgado (16,11), pero continúa actuando (14,30: acerca del traidor). Otro peligro que el mundo presenta a los cristianos son los numerosos falsos profetas (maestros del error). En ellos se manifiesta el espíritu del anticristo (1 Jn 4,1-3; 2 Jn 7), el cual no debe ser identificado con el *διάβολος*, sino que aparece más bien como potencia colectiva (cf. 1 Jn 2,18).

Las expresiones negativas acerca del mundo deben entenderse en contraposición con los conceptos de salvación. La valoración positiva del mundo está contenida en el anuncio de que la luz vino a este mundo, de que en su historia tuvo lugar la revelación cuando el Logos se hizo carne y se apropió la figura de este mundo (1,14). La fe ve en la carne la → gloria del Logos (*δόξα*: 1,14; 2,11; 11,40; 17,24), el cual expió (→ expiación) los pecados de todo el mundo (1,25; 1 Jn 2,2; cf. Jn 3,16), pero éste rechazó la fe y perdió la vida por permanecer en las tinieblas. El mundo es la masa avasalladora de los que no creen y la esfera en que deben acrisolarse los creyentes (Jn 17). No existe ninguna conexión entre unos y otros. Por esa actitud frente a los cristianos el mundo es precisamente «mundo». No reconoció a Cristo (1,10) y tampoco reconoce a sus discípulos (1 Jn 3,1); odió a la Luz (3,20), que es Jesús (7,7; 15,24), y odia a los suyos (15,18s; 17,14; 1 Jn 3,13). El odio es el distintivo de las tinieblas (1 Jn 2,9.11), así como el amor lo es de los cristianos (13,35; 1 Jn 2,10; 3,14). Los hombres decidieron ser y vivir «del mundo» (8,23; 15,19; 17,14.16), «de la tierra» (3,31), de «lo de abajo» (8,23), del *διάβολος* (8,44; 1 Jn 3,8), en lugar de vivir «de Dios» (7,17; 8,47; 1 Jn 3,10) y «de la verdad» (18,37; 1 Jn 2,21; 3,19). Depende del hombre el vivir de Dios o del mundo. Por consiguiente, el dualismo existente entre el «mundo» y los que son «de Dios» es un dualismo de decisión (R. Bultmann), que, a pesar de la terminología gnóstica empleada por Juan (→ gnosis) no puede ser entendido como dualismo cosmológico.

El mundo es enemigo del cristiano, el cual debe y puede vencerlo por la fe en Jesús (1 Jn 5,4s). Por proceder de Dios, los cristianos son superiores al mundo, pues Dios es «mayor» que el anticristo (1 Jn 4,4-6). Jesús ha vencido ya al mundo (16,33). La sentencia «Sabemos que somos de Dios y que el mundo está en el mal» (1 Jn 5,19) es un claro juicio pesimista sobre el mundo. Pero junto a ésta se encuentran otras expresiones que hacen referencia a la fe tanto de algunos hombres como del mundo (17,20s). Las cosas de este mundo pueden tener una significación positiva para el cristiano si son empleadas en servicio del amor (1 Jn 3,17).

Junto a esos pasajes que describen el juicio como una división que se realiza ya en el tiempo actual (3,18s.36; 5,24s) se encuentran en Juan otros

textos que presentan el día del juicio como un «último día» y que, por tanto, no abogan en favor de una total «historificación de la escatología por parte de Juan» (R. Bultmann). No hay razón para atribuir estos textos a una redacción correspondiente a un retroceso en el desarrollo teológico. Más bien deben ser considerados como testimonio de la expectación de un dramático final del mundo, que afectará también a los hombres y que es plenamente conciliable con la afirmación de que el juicio sobre cada uno tiene lugar en el instante histórico de su vida mundana. También, respecto a los futuros acontecimientos escatológicos, el interés de Juan reside solamente en el destino del mundo como mundo del hombre y no en la catástrofe o transformación cósmica.

H. Sasse, *Αἰών*: ThW I (1933) 197-208; G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*: ZAW 66 (1936) 138-147; H. Sasse, *Κόσμος*: ThW III (1938) 867-896; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1947; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950; H. Lehmann, *Schöpfergott und Heilsgott im Zeugnis der Bibel*: EvTh 11 (1951-52) 97-112; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953; R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja*: ZThK 51 (1954) 3-13; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona ³1954) 43-47; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹⁴1956; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona ³1956, 160s; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957-1959; R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*: *Glauben und Verstehen I* (Tubinga ³1958) 134-152; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga ³1958; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo 1958; G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*: *Gesammelte Aufsätze I* (Munich ²1958) 157-172; R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*: *Glauben und Verstehen III* (Tubinga 1960) 81-90; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*: *ibíd.*, 91-106; R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961; G. Gloege, *Welt*: RGG VI (³1962) 1595-1603; Th. C. Vrienen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen, s. f.; H. Schlier, *Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium*: *Besinnung auf das NT* (Friburgo 1964) 242-253; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Friburgo 1965; H. Braun, *Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet*: *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* (Tubinga ²1967) 159-167; L. Goppelt, *Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem NT*: *Lutherische Rundschau* 17 (1967) 21-50; G. Hierzenberger, *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor 7,29-31. Eine exegetisch-kerygmatische Studie*, Düsseldorf 1967; F. Mussner, *Christ und Welt nach dem NT*: *Praesentia Salutis* (Düsseldorf 1967) 268-283; R. Schnackenburg, *Das Verständnis der Welt im NT*: *Christliche Existenz nach dem NT I* (Munich 1967; trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1970) 157-186; H. Flender, *Das Verständnis der Welt bei Paulus, Markus und Lukas*: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 1-27; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca 1972-73; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1975; K. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento I*, Barcelona 1976.

N. BROX

II. *Panorama histórico del problema*

El concepto «mundo» es esencial en la historia de la filosofía, de la teología y de las religiones, pero es utilizado con significados diversos, no siempre reflejos y plurivalentes. Así, pues, «mundo» puede significar la totalidad de la humanidad viviente, la totalidad de cuanto existe, el cosmos o el universo como naturaleza —objeto de las ciencias naturales—, el ámbito de las cosas visibles o «materiales», la creación, etc. Por no existir un concepto previo, suficientemente determinado de mundo, este fenómeno se ha interpretado a lo largo de la historia desde diversas perspectivas. Aquí hemos de limitarnos a presentar en una visión panorámica las imágenes del mundo que han ejercido una función determinante en la historia de la fe y de la teología, procurando poner de manifiesto las consecuencias que todo ello ha tenido en el comportamiento de los cristianos frente al mundo. Prescindiremos, por lo general, de los problemas suscitados por el cambio de la *visión científica del mundo* desde la antigüedad hasta la física y astrofísica modernas.

En la *época presocrática*, la totalidad del ser como unidad indivisa ofrecía al hombre la segura posibilidad de «habitar» en el «cosmos» (= ornamento, orden) con una existencia llena de sentido (tal es la experiencia que se expresa en el → mito). Esta época fue sustituida por la que inician *Sócrates* y *Platón*, cuya concepción del mundo muestra una disociación fundamental. Los conceptos contrapuestos de espíritu y materia, idea y substrato material, alma y cuerpo ponen de manifiesto el dualismo que traspasa interiormente la totalidad del mundo y lo disocia en un ámbito inteligible-trascendente y otro material-sensible (→ platonismo y neoplatonismo). El testimonio más destacado de esta interpretación del mundo es el *Timeo* platónico, que ejerció un influjo decisivo tanto en la imagen del mundo de la antigüedad como en la del medievo cristiano. Aunque en Platón no aparece explícitamente el concepto del «mundo de las ideas», la disociación interna de la totalidad de lo real se manifiesta en toda su concepción (alegoría de la caverna). Se discute hasta qué punto debe entenderse esta disociación como dualismo. En todo caso, la filosofía platónica no defiende —como la → gnosis posterior y el maniqueísmo— un dualismo metafísico de dos principios originantes. En *Tim.*, 29a 2-3 se denomina expresamente al cosmos *καλός*, por ser imagen del mundo del «más allá» (cf. también *Tim.*, 34b 8, donde este mundo es denominado *εὐδαίμων θεός*). La teoría platónica del arquetipo y de la imagen excluye por principio el dualismo (→ participación), aunque al mismo tiempo destaca la diferencia del ámbito de «lo mundano» y del «más allá», estableciendo una dualidad de mundos (→ símbolo).

El hilemorfismo de Aristóteles es ciertamente un intento de unión de los dos mundos separados por Platón, pero, en cuanto hilemorfismo, se mueve aún dentro de la concepción de un mundo interiormente dividido, como aparece en la «física» y «metafísica» aristotélica. El camino propuesto por Aristóteles no puede, por tanto, conducir a una superación de esta división, ya que la acepta inicialmente sin discutirla y sólo en un estadio secundario poste-

rior «reúne» sus dos «componentes». Los aristotélicos árabes y medievales de orientación gnóstico-panteísta (→ aristotelismo) siguen en general el camino trazado por Aristóteles en su metafísica, pero no logran superar especulativamente la disociación óntico-ontológica entre espíritu y materia en el mundo. (Así, pues, cuando el marxismo-leninismo clasifica a Aristóteles entre los materialistas y a Platón entre los idealistas efectúa una simplificación que es errónea tanto histórica como sistemáticamente).

Bajo el influjo de la gnosis, y sobre la base de la vulgarización de la filosofía clásica griega en el período del helenismo, el distanciamiento del mundo, originariamente de carácter ético, se convierte en un desprecio del mundo con un carácter fundamentalmente dualista. Cuando el AT y el NT hablan de «vencimiento del mundo» (Jn 16,33; 1 Jn 5,4s; 2 Cor 5,19; Gál 1,4; Jn 3,16s, etc.) está en primer plano la perspectiva ética y centrada en la historia de la salvación o la escatológica. Posteriormente tuvo una influencia importante la visión estoica del mundo. La concepción —que ya aparece en Platón (*Tim.*, 34b 3-35a 9, etc.)— de un alma del mundo como fundamento y principio sustentador divino de la totalidad de lo viviente y sensible se une a la visión romana del mundo, centrada en el derecho y la ley, y da lugar a una piedad de acusado carácter panteísta y, en cuanto tal, orientada al mundo (cf. Cicerón, *De natura deorum* II, 8; Marco Aurelio, *In se ipsum* IV, 40; VII, 9). En el denominado platonismo medio y especialmente en el neopitagorismo se afirma —frente a la visión estoica del mundo— el elemento místico-religioso, y con él la búsqueda y la experiencia de la unidad más allá del mundo visible. Ello da lugar a una ascética correspondiente a esta concepción.

El *neoplatonismo* nos ofrece —sobre todo en las *Enéadas* de Plotino— una interpretación del mundo que es independiente, si bien asimila las concepciones anteriores. Siguiendo a Platón (H.-R. Schwyzer), pero con conciencia de las corrientes espirituales del movido siglo III, Plotino elabora, en enfrentamiento con la gnosis y (implícitamente) con la fe cristiana (→ creación), una «cosmodicea» de carácter auténticamente griego (cf. *Enn.* II, 1 [40]; II, 4 [12]; II, 9 [33]). En cuanto imagen del *νοῦς* y obra del «alma del mundo» (*ψυχή*), que actúa como *δημιουργός* (cf. Platón, *Tim.*, 28a 6, etc.), el *κόσμος αἰσθητός* es bueno y hermoso por participación, aunque contiene un relativo desvalor por su necesaria vinculación óntica a la «materia» (*ὕλη*) en cuanto «no-ser» y, por tanto, «mal» (cf. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París ³1961, 189-207: «Le monde sensible et la matière»). La filosofía griega no fue capaz de captar en su positividad el problema de la → libertad. Por ello corre constantemente el peligro de objetivar el mal —aunque ello sea por el rodeo de la *ὕλη*— y situarlo en el ámbito del mundo (sensible). En la primitiva teología cristiana, la tensión existente en la filosofía griega en torno a la comprensión del mundo se une —de modo no muy reflejo— a la visión bíblica, centrada en la historia de la salvación, tal como se encuentra en Pablo y Juan. Esta unión, consistente en un recíproco «dar y tomar», da lugar a un complejo proceso. La comprensión del mundo que de aquí resulta no queda suficientemente expresada en

ciertas «antítesis» modernas, tales como «metafísica» e → historia de la salvación, «ontología» y «experiencia existencial». A partir de la teología patristica, y en consciente distanciamiento del pensamiento griego, el mundo en cuanto tal no constituye un tema formal de la reflexión teológica, sino que es más bien considerado y tratado desde la perspectiva de su cualificación teológica como *creatio ex nihilo*. (Por eso en lo sucesivo se mantiene —tan consecuentemente como es posible— la distinción en la historia del pensamiento cristiano sobre la creación).

La consideración «dualista» del mundo es una constante —sin mutaciones sustanciales de contenido— en la problemática teológica de todos los tiempos, como puede probarse con multitud de textos y ejemplos pertenecientes a distintos períodos de la historia de la teología. Esta doble perspectiva teológica aparece de modo característico en los escritos de Agustín. Bajo el influjo de concepciones neoplatónicas, Agustín admite la división entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis* (cf. J. Ritter, *Mundus intelligibilis*, Francfort 1937), aunque en las *Retractationes* entiende el mundo inteligible más bien como la renovación escatológica del cielo y la tierra (cf. *Contra Academicos* III, 17,37: PL 32,954; *Retract.* I, 3,2: PL 32,588s). Como en la concepción plotiniana sobre el *νοῦς*, el reino de las ideas queda sustituido por el *Verbum Dei* (→ Trinidad). La disociación y tensión entre el mundo entendido fenomenológica y ontológicamente y el mundo como la «porción pecadora» de la humanidad y el ámbito de dominio del mal aparece en numerosos textos agustinianos. Según Agustín, la Sagrada Escritura utiliza el término «mundo» en un doble sentido: «Mundus quem fecit Deus; mundus quem regit diabolus, id est, dilectores mundi. Homines enim ipsos fecit Deus; dilectores mundi non eos fecit. Mundum enim diligere peccatum est; peccatum autem non fecit Deus» (*En. Ps.*, 141,15: PL 37,1841s). En este contexto alude Agustín al pasaje de Jn 1,10 —*mundus per eum factus est et mundus eum non cognovit*—, en el que quedan expresados los dos significados del término *mundus*.

En lo que concierne al comportamiento frente al mundo, esta concepción implica, por una parte, una repulsa decisiva del dualismo, y por otra, una actitud de escepticismo y desconfianza, como aparece en las numerosas exhortaciones al alejamiento y al desprecio del mundo (*contemptus mundi*). Esta doble actitud fundamental queda expresada en los dos conceptos agustinianos *uti - frui*. Sólo Dios puede ser objeto de la *fruitio*. Este distanciamiento del mundo encuentra una determinación teológica más precisa en conexión con la doctrina de la → naturaleza y de la → gracia, de la → concupiscencia y del → pecado. En el ámbito de la experiencia existencial se perdieron no pocas veces a lo largo de la historia las sutiles distinciones teológicas, dando así paso a diversas formas de maniqueísmo dentro de la cristiandad (→ sexualidad; → virginidad; → corporalidad). La fórmula de Agustín es clara: «Sic ergo malus est mundus, quia mali sunt qui Deo praeferunt mundum» (*Serm.*, 96,5: PL 38,587). Sin embargo, ni él ni la teología dependiente de él sostienen con toda decisión el pensamiento de que la oposición cristiana al mundo es sólo una oposición al mal, fundada existencialmente en la expe-

riencia del estado de tentación y pecado del hombre en el mundo y no en una negativa valoración óptica de lo mundano, que, en cuanto creado, es necesariamente bueno. Debemos notar, finalmente, que la certeza de la consumación escatológica de todas las cosas es un momento esencialmente constituyente de la concepción agustiniana del mundo: «*Mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus*» (*Civ. Dei* XX, 14: PL 41, 679).

Estas tensiones de la teología agustiniana caracterizan también la concepción del mundo característico de la *Edad Media* hasta finales de la escolástica. Tanto la escolástica primitiva como la alta y baja escolástica, marcadas con el sello agustiniano, continúan esta actitud, aunque con matices diversos en los detalles. Y es importante tener en cuenta que el elemento no reflejo de esta problemática repercutió de tal manera en la visión cristiana medieval del mundo y del yo, que esta visión se caracteriza por un progresivo dualismo práctico, frente al cual reacciones como las del amor a lo creado de Francisco de Asís o la teología de Tomás de Aquino no tuvieron prácticamente una amplia repercusión. Una muestra de ello es la *Imitatio Christi*, atribuida a Tomás de Kempis, cuya amplia difusión dio pábulo a un irreflexivo desprecio del mundo (cf. E. Iserloh, *Die Kirchenfrömmigkeit in der «Imitatio Christi»: Sentire Ecclesiam* [edit. por J. Daniélou y H. Vorgrimler], Friburgo-Basilea-Viena 1961, 251-267). Los testimonios de la literatura y del arte recogidos por W. Stammer (*Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie*, Friburgo de Suiza 1959) ponen en evidencia el predominio de la actitud de desconfianza frente al mundo en la cristiandad de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna.

Ciertamente no debe pasarse por alto el hecho de que, sobre todo en la alta escolástica, la teología aborda nuevos temas esenciales para una comprensión refleja de la creación, tales como el comienzo del mundo en el → tiempo o antes del tiempo, el fin del mundo en un incendio cósmico y la estructura del mundo futuro (→ escatología). En todas estas cuestiones se parte generalmente de un concepto no reflejo del mundo como criatura (→ creación) y como totalidad de las cosas creadas visibles e «invisibles». No se lleva a cabo un esclarecimiento especulativo del mundo en sí mismo ni tampoco se intenta pensar ontológicamente en su unidad y distinción el mundo y el → ser.

En Tomás de Aquino y en el → tomismo se destaca más la tendencia aristotélica a considerar la esencia de las cosas en sí mismas, y a través de ellas, el «mundo». Sin embargo, tampoco aquí se da una tematización filosófica y teológica del problema del mundo, debido a que la fe creacionista oscurecía una visión del mundo en cuanto mundo. (Podemos prescindir aquí de la problemática científica que presenta la visión tolomeica del mundo, pues también en este caso el «mundo» es considerado sólo desde una perspectiva óptica como el conjunto de las cosas creadas visibles). Por lo que respecta a la comprensión del mundo y a la determinación del comportamiento cristiano frente al mundo, Tomás de Aquino se mueve dentro del marco fundamental trazado por Agustín.

Conviene indicar que la Edad Media nos ha legado muchos testimonios sobre la belleza y la bondad del mundo sensible y material. Pero estos textos se refieren al mundo y a las cosas mundanas en su *cualidad metafísica* como entes creados y no a la configuración concreta del mundo afectado en su totalidad por el \rightarrow pecado (\rightarrow pecado original). Por ello se afirma que sólo quien mira con los ojos de la \rightarrow fe puede reconocer verdaderamente la belleza y bondad del mundo (sensible) sin ser ofuscado por su esplendor y cerrarse a la trascendencia. También esta consideración viene a interpretar el mundo como la suma de los entes creados. Lo mismo debe decirse del simbolismo medieval, enraizado en la filosofía y en la teología, plasmado en el arte y en la piedad medievales. Este simbolismo, por su fundamentación en la doctrina de la \rightarrow analogía, significa una valoración positiva de las cosas visibles mundanas, pero al mismo tiempo lleva consigo una desaparición o negación de estas cosas en sí mismas al reducirlas a una mera funcionalidad al servicio de lo espiritual y divino, de modo que el mundo sensible sólo posee sentido y valor en cuanto está sometido como pura «materia» al espíritu.

Frente a esta concepción y valoración del mundo surge —por lo menos en el ámbito de la especulación— una seria oposición en el *nominalismo* de la escolástica tardía (cf. H. Blumenberg, *Die Vorbereitung der Neuzeit: Philosophische Rundschau* 9 [1961] 81-133). Aunque tampoco aquí se plantea propiamente la problemática del mundo en cuanto tal, la nueva perspectiva implica una decisiva mutación en cuanto que se busca un esclarecimiento de la cuestión cardinal de los universales en un ámbito cada vez más alejado de la solución idealista, tanto platónica como aristotélica. Pero conviene recordar que la posición nominalista encerraba el peligro de una recaída en el dualismo y que tampoco previó algunas consecuencias de importancia decisiva, como se vería más tarde en la teología de Lutero y de Calvino.

La \rightarrow Reforma protestante, partiendo de su concepción teológica de la creación, del pecado y de la \rightarrow justificación, trajo consigo un nuevo acentuamiento de la perspectiva bíblico-agustiniana en la valoración negativa del mundo. Mientras tanto, y debido a cierta relación con el renacentismo y el humanismo, se abría paso en la cristiandad una gozosa actitud frente al mundo, cuyos testimonios se encuentran más en el ámbito de la literatura, del arte y de la naciente ciencia natural que en el de la filosofía y de la teología. Pero no hay que olvidar que este «gozo del mundo» es en el fondo un gozo de y en una existencia emancipada, y que la nueva concepción copernicana da lugar a una nueva inseguridad (que encontrará su expresión en Pascal). Debe también tenerse en cuenta que la filosofía moderna, por lo menos desde Descartes, se interesa mucho menos por las *res extensae* que por la subjetividad. Estos datos y otros que no pueden ser aquí reseñados indican que tampoco en la Edad Moderna se plantea la pregunta formal por el mundo en cuanto mundo. El mundo, en efecto, es considerado más bien como objeto de la ciencia natural y de la técnica, como la masa incognoscible de aquello que rodea al hombre, como no-yo, como naturaleza interpretada deíctica o panteísticamente, como materia de la razón configurante o como

escenario de una «historia» que lleva, por medio del → trabajo, a la plenitud humana. La tesis leibniziana del «mejor de los mundos posibles» no es una fenomenología y ontología del mundo en cuanto mundo, sino una interpretación de la realidad mundana como totalidad. Algo semejante debe decirse de la imagen spinozista del mundo, de las teorías evolucionistas del siglo XIX e incluso de Nietzsche. Solamente a partir de la fenomenología de Husserl y de la ontología fundamental de Heidegger se ha hecho posible una tematización formal del mundo en cuanto mundo.

La teología de la Edad Moderna no tomó en consideración la nueva problemática del mundo, sino que permaneció en el horizonte mental de la Edad Media. Sólo en el siglo XX parece que se está en camino de recuperar lo omitido. Esta recuperación acontece bajo el signo de las ciencias naturales (teoría de la relatividad, física atómica, bioquímica, astronáutica), de la nueva situación política y cultural del mundo y, en particular, desde la perspectiva de la problemática —planteada sobre todo por R. Bultmann— de una hermenéutica existencial del kerigma neotestamentario (→ mito). Según D. Bonhoeffer, la auténtica comprensión cristiana del mundo se mueve entre el misticismo y el secularismo, esto es, entre la voluntad de cristianización radical de lo mundano y la tendencia a absolutizar las leyes intramundanas. «Afirmación y contradicción se unen en la acción concreta en el mundo» (cf. D. Bonhoeffer, *Die Geschichte und das Gute: Gesammelte Schriften III* [Munich 1960] 459-477; cf. también F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956, espec. 134-167). El «mundo mayor de edad» o el «mundo sin Dios» no contradice, sin embargo, según Bonhoeffer, a la experiencia cristiana, sino que la confirma, pues la cruz de Cristo Jesús compromete al hombre en el mundo y en la mundaneidad (cf. sobre este punto H. Fries, *Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott: Verkündigung und Glaube* [edit. por Th. Filthaut y J. A. Jungmann], Friburgo 1958, 100-122). Debemos mencionar también la gran obra del jesuita y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin, concebida en sus líneas fundamentales ya en los años 1910-1920 (cf. *Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires... présentés par H. de Lubac: Archives de Philosophie* 24 [1961] 123-156), pero cuyos frutos para la teología católica sólo se han recogido después de la muerte de Teilhard (1955).

III. Reflexiones sistemáticas

Las páginas siguientes sólo pretenden presentar algunas consideraciones que parecen importantes para la elaboración sistemática del equívoco concepto de «mundo». En el lenguaje ordinario, el término «mundo» es una palabra corrientísima que se emplea en los contextos más diversos. También en ciertas locuciones cultas, como «imagen del mundo», «visión del mundo» o la «unidad del mundo», queda generalmente sin precisar el significado filosófico del término. La filosofía actual se esfuerza por lograr una precisa captación del fenómeno y del concepto. En este punto es unánime la convic-

ción de que una mera descripción no satisface las exigencias del pensamiento. Por otra parte, una determinación metafísica o un esclarecimiento ontológico depende de presupuestos tan variados que debemos preguntarnos si, en nuestro caso, es posible aprehender y determinar al mundo en cuanto mundo, esto es, si el término mundo es un término realmente filosófico o si más bien tenemos aquí un concepto que se desvanece en el análisis filosófico, ya que viene a resolverse en otros conceptos tales como ser, naturaleza, materia, creación, historia.

Las interpretaciones *filosóficas* del concepto «mundo» ponen de manifiesto que el mundo implica siempre una referencia al hombre. Para Husserl, el mundo no es sólo el universo del ente cuya estructura formal categorial es la temporalidad, espacialidad y causalidad. Según él, el mundo se presenta al filósofo como «medio vital», esto es, como «suelo» o «base» de toda experiencia posible, pudiendo ser determinado desde esta perspectiva como «entorno», «horizonte de la vida» e «historicidad» (cf. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, 21-46).

Heidegger concibe el mundo y la mundaneidad como un existencial de la existencia (*Dasein*), desde el que constantemente se proyecta la espacialidad, el entorno, el horizonte y el ser-en-el-mundo del hombre. «Mundo» no es el «receptáculo espacial» *en* el que nos movemos y en el que se encuentra todo aquello de que disponemos o utilizamos. El mundo en cuanto mundo no es nunca «encontrado», sino sólo experimentado en el acontecer, en el aparecer y manifestarse del ente. «El preocupado distanciamiento de la cotidianeidad de la existencia descubre el 'ser-en-sí' del verdadero mundo, del ente, junto al que la existencia está siempre como existente» (*Sein und Zeit*, 106). «Mundo» no es, por tanto, algo objetivo que está ante el hombre como sujeto, sino más bien el modo como la existencia «ex-tática» habita en la «región» a ella asignada. Desde esta perspectiva, el mundo aparece como el campo de relaciones entre la existencia y el ente, en el que el hombre se experimenta históricamente inmerso.

Jaspers define el mundo como «lo otro del hombre». Mundo es la realidad (*Dasein*), lo otro que me determina poderosamente (*Vernunft und Existenz*, Munich 1960, 46). En cuanto captamos nuestro «ser hombre» como un modo de ser entre otros modos de ser, estamos inmersos en el mundo, pero no como hombres todavía (*ibíd.*). El mundo en cuanto tal no es nunca nuestro objeto, pues siempre estamos poseídos por él y nunca fuera de él. El mundo tiene para nosotros el carácter de realidad como ámbito en que todos los fenómenos acontecen. Por ello puede afirmarse que «la realidad del mundo tiene el carácter de algo *intermedio entre la realidad de Dios y la de la existencia*» (*Einführung in die Philosophie*, Munich 1961, 78). Heidegger piensa el mundo fundamentalmente en la relación ente-ser; Jaspers destaca más bien el momento de actualidad existencial humana en el mundo.

Para Sartre, el mundo es lo «ajeno» a la libertad humana que desafía al hombre a la actuación autónoma creadora (cf. *L'être et le néant; Critique de la raison dialectique*). De modo semejante concibe el mundo Merleau-Ponty (cf. *Phénoménologie de la perception*), aunque toma frente al mundo

una actitud más positiva y confiada que Sartre. Camus afirma: soy feliz en el mundo porque mi reino es de este mundo (*Diario*, 1936). Pero precisamente aquí —como aparecerá en el *Mito de Sísifo*— reside el absurdo existencial de que la belleza experimentada en la inmediatez instantánea esté siempre «apresada» por las realidades del dolor, de la culpa y de la muerte y no puede ser afirmada en un horizonte metafísico.

Wittgenstein comienza su *Tractatus logico-philosophicus* con la proposición: «El mundo es todo lo que acontece». Tesis que especifica en una doble perspectiva. «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas; el mundo está determinado por los hechos y porque él es la totalidad de los hechos». La distinción entre «hecho» y «cosa» nos sirve para aclarar el concepto de mundo en cuanto éste queda limitado al «mundo de la vida». Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los hechos implican cosas y que, por tanto, un concepto filosófico del mundo debe también abarcar las cosas del mundo.

Las mencionadas interpretaciones del mundo, por contrapuestas que puedan parecer entre sí, ponen de manifiesto que la reflexión filosófica no puede pasar por alto el fenómeno «mundo» ni considerarlo como una cuestión prefilosófica. Por otra parte, no es posible reducir, sin violentarlas, estas diversas concepciones a una posición común. Ello indica que, por ahora, la problemática sistemática del mundo sólo puede ser esclarecida por un método fenomenológico. Partiendo de que en esta cuestión es más adecuada al estado actual de los problemas una autolimitación de la reflexión filosófica que las construcciones sistemáticas globales, intentaremos esbozar esquemáticamente el fenómeno «mundo».

El «mundo» en cuanto mundo es experimentado como la totalidad del ente en su *referencia a mí*. Esta «referencia» es un elemento constitutivo de la mundaneidad del mundo. La «referencia» puede ser más o menos amplia y puede estar diversamente cualificada. Pero sin ella no sería posible distinguir entre mundo y mera materia, simple realidad o naturaleza. Esta referencia del ente en su totalidad no debe concebirse como algo que adviene al hombre, sino que se actualiza con el ser mismo del hombre, y el hombre se actualiza en esta referencia, por la que está constantemente afectado y abarcado en razón de su «ser hombre» en el mundo.

El concepto filosófico de mundo implica esencialmente la referencia a mí de la *totalidad* del ente. Ahora bien, el mundo en cuanto mundo no puede ser encontrado, sino que sólo puede ser experimentado a través de la totalidad del ente. Ello quiere decir que en el concepto de mundo se abandona el ámbito meramente óptico y, en la apertura de la totalidad del ente, sale al encuentro del hombre no una pluralidad de entes en cuanto tales, ni tampoco el ser del ente, sino más bien el ser mismo. En la experiencia de la diferencia ontológica (diferencia y unidad entre ser y ente) la referencia a mí de la totalidad del ente se me manifiesta como la apertura o manifestación del ser mismo. El mundo como apertura o manifestación del ser es el modo como el ser en cuanto ser está frente al hombre, lo abarca y lo determina. Al mismo tiempo es el modo como el hombre, en anticipación de sí mismo,

está frente al ser a él manifestado. El mundo «acontece» en el campo de relaciones y en la unidad relacional de la salida del ser a mi encuentro y de mi existencia ex-tática ante el ser. El mundo es, por tanto, apertura como horizonte entre el ser en cuanto ser y el ex-sistir del hombre. Esa es la estructura mutua de la mundaneidad, que podemos denominar abreviadamente «apertura trascendental».

Esta descripción implica la primacía del ser frente al mundo, pues el mundo es simplemente la apertura y manifestación del ser en el hombre. Al mismo tiempo, en esta concepción el concepto de mundo es suficientemente amplio para abarcar «cosas» y «hechos», «naturaleza» e «historia». El conocimiento humano de esta apertura del ser que es el mundo sólo puede actualizarse en la medida histórica del cognoscente (→ historicidad). Por ello, la comprensión humana del mundo ha tenido su propia historia, en cuyas etapas el «mundo» se ha ido «ampliando». La finalidad del «poder ser» humano es la consecución de la plenitud del mundo. Esta consecución es algo que se espera lograr por la acción de Dios, por el trabajo humano o por ambos factores simultáneamente.

La estructura mutua del mundo tiene su máxima intensidad siempre en el presente. Pasado y futuro hacen referencia a lo no actual, que es propio de la apertura trascendental. Un «mundo» hundido no es ya mundo; *fue* mundo. De modo semejante, sólo impropriamente puede hablarse de un «mundo» escondido. Tampoco puede hablarse filosóficamente de un mundo futuro, pues tal mundo está necesariamente escondido y no patente. Sin embargo, un mundo futuro puede ser descrito anticipativamente en cuanto que se anuncia ya en su apertura accesible.

El mundo experimentado como apertura, al cual pertenece siempre el hombre (aunque puede distanciarse metódicamente de él en un comportamiento reflejo), aparece como → unidad. No obstante, la → libertad y la razón humanas pueden, según los modos óptico-psicológicos de la experiencia humana, distinguir en la totalidad de la apertura trascendental unitaria el ámbito de la materia y del espíritu, del cuerpo y del alma (→ hombre). Es claro que el excesivo acentuamiento de tales diferencias dentro de la apertura unitaria del ser puede conducir al dualismo.

Dado que el hombre siempre está *en y junto* al mundo, su comportamiento frente a él, según el análisis filosófico esbozado, sólo puede consistir en aceptar con conocimiento y responsabilidad las estructuras de lo «manifestado-ante-él» —esto es, del mundo— y existir como «guardián del mundo». Esta aceptación y «cura» por el mundo acontece primordialmente en el *lenguaje*, en el que (por supuesto, sólo si dice → verdad) la apertura trascendental alcanza expresión y comunicabilidad. Ello tiene lugar especialmente en el simple decir (φάσις) poético y es puesto de manifiesto por el análisis especulativo de la → palabra y del hablar en general (cf. Aristóteles, Περὶ ἑρμηνείας, 1.16a 3-16).

La reflexión sobre el mundo en cuanto mundo pone de manifiesto la facticidad y realidad de las estructuras mundanas previamente dadas, desenmascarando como ideología y abstracción todo subjetivismo autónomo y toda

metafísica surgida de la «voluntad de poder» o de la «voluntad de querer». Respecto a la técnica moderna, la reflexión filosófica sobre el mundo en cuanto mundo muestra que la esencia de lo técnico no es, a su vez, algo técnico, sino que reside en la apertura trascendental en cuanto que el hombre en el mundo está constantemente «desafiado» y a su vez desafía él mismo, desde diversas perspectivas, al ente. Lo técnico sólo puede ser aceptado filosóficamente y afirmado existencialmente si la mundaneidad como apertura del ser ha sido reconocida como «razón» de todo lo técnico.

Aunque el concepto «mundo» tiene que ser distinguido de los conceptos de creación, naturaleza y ser, debemos —con vistas a una sistematización *teológica*— indicar los siguientes puntos.

Considerado el «mundo» como la totalidad de las cosas ópticamente localizables, materiales y visibles, surge primeramente la cuestión moral acerca del recto uso de este «mundo» en orden al fin último del hombre. El cristiano debe enfrentarse a la actitud naturalista e inmanentista de puro goce del mundo y a una consideración dualista, afirmando, conforme a la doctrina paulina del $\omega\varsigma\ \mu\eta$ (cf. 1 Cor 7,29-31), que el mundo es creación de Dios y, al mismo tiempo, reconociendo con objetivismo crítico su «estado de lesión», proveniente de la culpa original (cf. Rom 8,20-22). La tensión que esto implica caracteriza la existencia cristiana fundamental y totalmente, de modo que, *en relación con el comportamiento cristiano frente al mundo*, ciertas distinciones como sacerdote (→ sacerdocio) y → seglar, sacerdote secular y regular carecen de significación y deben, por tanto, ser entendidas en un sentido impropio y secundario. El auténtico peligro para el cristiano no proviene de las cosas del mundo, sino del → corazón humano, que —dominado por la *ignorancia* y la *concupiscencia*— es incapaz sin la → fe y sin la → gracia de adoptar una relación ordenada (→ orden) ante las cosas visibles del mundo (→ pobreza; → ascética; → concupiscencia; → monacato; → naturaleza).

La perspectiva decisiva para toda comprensión teológica del mundo reside en el misterio de la → encarnación y de la cruz (D. Bonhoeffer), especialmente si se hace que sea fecundo para la teología el esclarecimiento filosófico antes esbozado del mundo en cuanto mundo. La encarnación del Logos no es solamente una manifestación única de Dios en el mundo, sino la definitiva afirmación y asunción del mundo por parte de Dios, esto es, la *consecratio mundi* escatológica, cuya confirmación y sello es la → resurrección de Jesús. Entendiendo el acontecimiento pascual no sólo en clave antimanicéa como la santificación de la creación visible y material, sino como el «sí» absoluto de Dios a esa apertura trascendental que es el mundo, puede afirmarse que el Dios de la revelación es un Dios del mundo: es contemplado en las cosas creadas (Rom 1,20), se comunica y da testimonio de sí en la historia política de un pueblo (→ Israel), se vincula a la → Iglesia visible, jurídicamente constituida, de Jesucristo y llevará a cabo la consumación y manifestación cósmica del → reino de Dios ahora escondido. En la presentación dogmática de la futura consumación cósmica, el momento decisivo no es propiamente la afirmación —frente a un espiritualismo onto-

lógico— de la materialidad —como quiera que ésta sea— del nuevo cielo y de la nueva tierra, sino que el «mundo nuevo» se caracteriza primariamente por la visibilidad de Dios en la futura patencia del ser. En este mismo sentido deberá entenderse la doctrina teológica de la *visión beatífica*, si se la libera de una interpretación individualista y excesivamente unilateral.

Según la Sagrada Escritura y la tradición, el mundo nuevo no puede ser alcanzado o instaurado por el esfuerzo humano, ya que —debido al → pecado y a la acción, aún permitida, de Satanás en la última fase de la historia de la salvación— el hombre no puede hacer desde el actual tiempo mundano un mundo cualitativamente «mejor» (aunque está obligado a la mejor utilización posible de todas las posibilidades y riquezas terrestres para el establecimiento de una técnica, una civilización y una cultura dignas del hombre). La consumación escatológica sólo puede ser esperada como obra de Dios y como «transformación» cualitativa (*μεταβολή*, *mutatio*) del mundo actual. Este contenido de la → esperanza cristiana está expresado en diferentes imágenes apocalípticas y míticas, en las que la configuración del mundo nuevo queda totalmente escondida y sólo puede ser insinuada por lejanas → analogías. Sería, sin embargo, desacertado «desmitologizar» estas imágenes hasta el punto de interpretar la expectación del mundo nuevo simplemente como una vigilia existencial frente al futuro.

Por ello, la perspectiva teológica de la obra de Teilhard de Chardin responde a los testimonios bíblicos más adecuadamente que la radical existencialización del kerigma. En el ámbito mismo de la ciencia natural, Teilhard de Chardin nos presenta una imponente evolución cósmica hasta la noosfera (el hombre) y, con clara distinción metódica, nos ofrece una interpretación teológica de este proceso evolutivo, intentando comprender la «cristificación» escatológica del mundo como la continuación y consumación de la evolución hasta ahora conocida. «El universo se consume en una síntesis de centros en perfecta armonía con las leyes de la unificación. Dios, centro de los centros. En esta visión definitiva culmina el dogma cristiano» (*El fenómeno humano*). Respecto al modo de la consumación esperada, sólo cabe formular hipótesis. Sin embargo, Teilhard de Chardin ha mostrado en forma nueva la legitimidad de la pregunta acerca del estado final del mundo y ha mostrado toda su trascendencia.

II. C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890; R. Eisler, *Welt: Wörterbuch der philosophischen Begriffe* III (Berlín 1929) 502-506; J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Francfort 1937; E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras «Itinerarium mentis in Deum»*, Werl 1937; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París 1947; G. Mensching, *Die Religionen und die Welt*, Bonn, 1949; W. Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger*, Lovaina 1950; J. Hansen, *Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Grossen: Studia Albertina* (ed. por H. Ostlender) (Münster 1952) 167-188; W. Kranz, *Kosmos: Archiv für Begriffsgeschichte* II/1-2 (Bonn 1955-57); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1956) 614-668; R. Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das «Exivi de saeculo»*, Werl 1959; W. Stammer, *Frau Welt. Eine mit-*

telalterliche Allegorie, Friburgo de Suiza 1959; A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, Tréveris 1961; H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Munich 1961; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Friburgo-Munich 1962; K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963; A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 333-365; H. Blumenberg, *Die Kopernikanische Wende*, Francfort 1965; J. Friese, *Die säkularisierte Welt. Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte*, Francfort 1967; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Gotinga 1967; *id.*, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1968; K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der «Dinge» in Gott*, Stuttgart 1969.

III. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927 (Tubinga 1953); K. Jaspers, *Philosophie I*, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1932 (1956) 61-148; H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1938; R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit II*, Viena 1948; M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*: Holzwege (Francfort 1950) 69-104; M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 13-44; M. Heidegger, *Das Ding*: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 162-181; H. Bondi, *Cosmology*, Cambridge 1960; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; K. Löwith, *Welt und Menschenwelt*: Gesammelte Abhandlungen (Stuttgart 1960) 228-255; L. Scheffczyk, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*: Aktuelle Fragen zur Eucharistie (ed. por M. Schmaus) (Munich 1960) 156-179; M. Schmaus, *Teología dogmática. II: Dios Creador*, Madrid 1962; P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1962; R. Guardini, *Mundo y persona*, Madrid 1963; A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris 1964; F. Mussner-J. B. Metz, *Welt*: LThK X (1965) 1021-1026; B. Stoeckle, *Ich glaube an die Schöpfung*, Einsiedeln 1966; K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 637-666; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1968; *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*: LThK Vat III (1968) 241-609; J. Splett, *Sakrament der Wirklichkeit*, Wurzburg 1968; E. Feil-R. Weth, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich 1969 (bibliografía); H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1969; H. Peukert, *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Maguncia 1969 (bibliografía); J. B. Metz, *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid 1970; *id.*, *Teología del mundo*, Salamanca 1970; E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970; G. Haeffner, *Mundo*: SM IV (1973) 826-839; J. B. Metz, *Teología política*: SM V (1974) 499-508; K. Rahner y otros, *Dios y la ciudad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.