

3. Antropología teológica

Pedro Castelao

El texto que sigue es una colaboración en una obra colectiva. La referencia completa de la publicación es la siguiente:

P. CASTELAO, «Antropología Teológica» en: A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, 171-274.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

OBRAS ANTIGUAS: AGUSTÍN DE HIPONA, «Sermón 1» en: *Obras de San Agustín. Sermones (1º)*, VII, BAC, 1981, 31-36; ID., «Ad Simplicianum o Sobre diversas cuestiones a Simpliciano» en: *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia (2º)*, IX, BAC, Madrid, 1952, 60-169; ID., «De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum» en: *Ibid.*, 200-439; ID., «Sobre la naturaleza y la gracia» en: *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia*, VI, BAC, Madrid, 1971; ID., «De natura boni» en: *Obras de San Agustín*, III, BAC, Madrid, 1947; ID., «Confesiones» en: *Obras de San Agustín*, II, BAC, Madrid, 2005; ID., «La ciudad de Dios», 2 vols., en: *Obras de San Agustín*, XVI-XVII, BAC, Madrid, 2000-2001; BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2008; BONAVENTURA, «Breviloquium/Breviloquio» en: *Opuscula Theologica/Opuscoli Theologici/2*, Città Nuova, Roma, 1996; DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, «De Libero Arbitrio DIATRIBH sive Collatio» en: *Opera Omnia*, IX, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962, 1215-1248; G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, (texto francés a frente), Bompiani, Milano, 2005; MARTIN LUTHER, «De servo arbitrio» (1525) en: *Werke*, WA, 18, 600-787; ORÍGENES, *Traité des Principes*, (introd., texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti), 5 vols., Cerf, Paris, 1978; PADRES APOLOGETAS GRIEGOS, *Obras completas*, (versión, introd. y notas de D. Ruiz Bueno), BAC, Madrid, 1996; PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid, 1992; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., BAC, Madrid; ID., «De aeternitate mundi» en: *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, BAC, Madrid, 2001, 81-98; F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, intr. de Arturo Leyte y Volker Rühle, ed. Bilingüe), Anthropos, Barcelona, 2000; ID., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988.

OBRAS ACTUALES: I. BARBOUR, *Religión y Ciencia*, Trotta, Madrid, 2004; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung* III/3, §§ 50-51, *Der Schöpfer und sein Geschöpf*, 2. Teil, TVZ, Zürich, 1992; M. BLONDEL, *La acción*, BAC, Madrid, 1996; L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca, 1998-1999; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, BAC, Madrid, 2009; E. DUSSEL, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV, Cristiandad, Madrid, 1980; M. GELABERT, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*, EVD, Estella, 2008; A. GESCHÉ, *Dios para pensar I. El mal-El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1995; ID., *Dios para pensar II. Dios-El cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1987; D. VON HILDEBRAND, *La gratitud*, Encuentro, Madrid, 2000; JUAN PABLO II, «Epistula Moderatori Speculae Astronomicae missa (1 June, 1988)», *Acta Apostolicae Sedis* 81 (1989) 274-283; A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona, 2006; H. KÜNG, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Trotta, Madrid, 2007; L. F. LADARIA, *El hombre en la creación*, BAC, Madrid, 2012; ID., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2001; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991; K.-H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio de ser cristiano*, Sígueme, Salamanca, 2006; J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Verbo Divino, Estella, 1996; G. L. MÜLLER, *Dogmática*, Herder, Barcelona, 1998; W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, 3 vols., Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992, 1996, 2007; ID., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993; K. RAHNER, «Naturaleza y Gracia» en: *Escritos de Teología*, IV, 199-224; ID., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana» en: *Escritos de teología*, VI, 181-209; ID., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1976; P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1992; ID., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988; ID., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991; K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, EVD, Estella, 2005; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 1998; P. TILLICH, *Systematic Theology. Three volumes in one*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander, 1996; ID., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975.

En el primer artículo del Credo —después de reflexionar sobre el acto de creer y sobre el Misterio de Dios— destaca indudablemente la omnipotente paternidad de Dios creador del cielo y de la tierra. En la obra de la creación el hombre ocupa, por razones obvias, un puesto singularmente importante. Parece necesario, pues, comenzar por una reflexión teológica sobre él, para poder, luego, comprender más cabalmente lo que signifique propiamente ese «cielo» y esa «tierra» en que el hombre vive y está contenido.

Esta primera parte introductoria consta de una sola tesis que sirve de obertura a todas las demás. Las otras seis tesis se agrupan en tres dípticos cuya estructura —suficientemente diáfana, por lo demás— me limito aquí simplemente a señalar. El primer díptico —la segunda parte de este capítulo— reflexiona sobre la creación. Ahora bien, esta reflexión atiende tanto a su perspectiva cósmica —y por eso piensa al universo entero como un «todo» procedente de Dios— como a su perspectiva personal —y, en consecuencia, se ocupa más concretamente del hombre y de su condición de criatura. El segundo díptico —a saber: la tercera parte— tiene la misma estructura que el díptico anterior. Consta también de una perspectiva cósmica y de otra personal, sin embargo, el tema que en él se trata es la posibilidad y la realidad efectiva del mal en esa creación procedente de Dios. La reflexión de la antropología teológica no estaría completa si no incluyésemos, también, un tercer díptico —cuarta parte del capítulo— que atienda a la posibilidad y a la realidad de la salvación y la gracia. De hecho, es esta última realidad la que aparecerá oculta ya en el inicio de la creación y plenamente actuante contra el pecado y a favor de la transformación de lo creado en la historia. Dejando siempre la primera tesis como introducción general, puede decirse que los tres dípticos ofrecen, pues, una estructura orgánica de las seis tesis que contienen según el esquema clásico de «creación-pecado-gracia». No obstante, también cabe otra lectura. Las tesis se pueden leer en una primera unidad que comprende la dos, la cuatro y la seis. Y en una segunda unidad comprendida por la tres, la cinco y la siete. En esta segunda lectura el esquema propuesto no vendría dado por lo conceptos antes señalados, sino más bien por la realidad pensada en la reflexión: el universo, en el primer grupo y el hombre en el segundo.

En cualquier caso, sea la lectura lineal ofrecida, sea la lectura transversal sugerida, lo cierto es que en los dos casos de lo que se tratará siempre es de Dios, como creador y salvador, y de su criatura, creada en el bien, pero herida por el mal. De hecho, será esa realidad del mal la que nos muestre que la relación general de amor que Dios tiene respecto de su creación, se tornará en preferencial por los más necesitados por no otra razón que por su misma precariedad vital.

I. EL HOMBRE COMO OBJETO DE LA TEOLOGÍA

§ 11. *La antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la condición humana ante Dios. Desde la fe cristiana nos muestra al hombre como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. La antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución, está referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo.*

1. *La condición humana ante Dios*

El ser humano ante Dios, con toda su realidad, con toda su complejidad. Este es el núcleo esencial de la antropología teológica. En consecuencia, si verdaderamente quiere ser tal, la antropología teológica ha de ser, antes que nada, verdadera *antropología*. Así pues, ha de hablar, aquí y ahora, sobre el ser humano real. El único existente. Y al hacerlo le estará vetado ignorar todo aquello que, afectando al hombre, haya sido elevado al orden público de conocimiento por cualquier otra disciplina. Por boca de Cremes dijo con razón Publio Terencio en el año 165 a. C: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Así debe rezar, también, la antropología teológica: nada humano le puede ser extraño. Aquí se juega, entre otras cosas, el carácter universal de su potencial significado. Si quiere ser últimamente significativa para todo hombre —teniendo en cuenta, claro está, la mediación particular de toda tradición teológica y el carácter siempre situado de todos sus conceptos— ha de anclar el inicio de su reflexión en la existencia personal, en la comunicable, pero intransferible experiencia humana, en sus búsquedas y anhelos, en sus dolores y sufrimientos.

La antropología teológica, en cuanto antropología, comparte el mismo camino de todo saber humano. Avanza ganando terreno al desconocimiento. Y progresa, a tientas, en la infinidad de enigmas que el hombre tiene ante sí. Pero sus temas son los temas de todo ser humano. Sus problemas fundamentales no pueden ser otros. Por más extraños o ajenos que nos parezcan los planteamientos tradicionales de muchas de las cuestiones tratadas en los manuales al uso de esta reciente disciplina, hay que decir que, en el fondo, laten tras sus conceptos unos problemas de primera magnitud y perenne actualidad: nuestro origen y el de todo cuanto existe (creación); el sufrimiento, la culpa y la muerte (pecado); la posibilidad y la realidad de la salvación (gracia).

Por ello, un planteamiento adecuado de la antropología teológica no puede partir meramente de las respuestas formuladas por quienes nos han precedido, sino que, más allá de ellas —y justo para hacerlas comprensibles— ha de entroncar con sus auténticas preguntas, con el impulso existencial que provocó la reflexión que dio lugar a tales respuestas. Ahí, en el terreno común de las preguntas, nos encontraremos con todo hombre. Seremos coetáneos de toda la humanidad. En el ámbito de

las respuestas nos moveremos, desde el inicio de los tiempos hasta la actualidad, a lo largo de la historia.

Ahora bien, la antropología teológica es, no en vano, *teología*. Y por ello, su comprensión del ser humano está igualmente anclada en el misterio de Dios. Ante el misterio de Dios el hombre se descubre a sí mismo como misterio insondable. No ya ésta o aquella pregunta, no ya éste o aquel enigma, que dejará de serlo con el progreso del conocimiento horizontal. Sino el misterio en grado sumo: el propio vivir del hombre y su estar en la realidad. Él mismo como pregunta primera. Él mismo —nosotros mismos— como misterio radical. El misterio del hombre y el misterio de lo real nos plantean, en su última remitencia, el misterio de Dios. Y así, cabría ver a «Dios como misterio del mundo» (E. Jünger).

Es menester subrayar al respecto, que Dios, como misterio del hombre y de su realidad, no es un misterio más. Sino la raíz última —jamás alcanzable, ni abarcable— donde convergen, *ad infinitum*, el carácter insondable de la humanidad y de su mundo circundante. Quiere esto decir, pues, que el hombre tiene experiencia visible y tangible de su ser misterio, y la tiene también del misterio del mundo. No la tiene, ni la puede tener, del misterio de Dios. El misterio de Dios no es misterio mundano, sino transmundano, no es humano, sino transhumano.

Sin embargo, y justo por ello, es también cierto lo contrario: el misterio de Dios se manifiesta en el misterio del mundo y el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado (GS, 22). El hombre y el mundo tienen que ver con Dios, por más que Dios sea cualitativamente distinto de todo lo mundano. La antropología teológica no puede olvidar que el «ante Dios» que señala su posición no puede, de ninguna manera, significar una mutua exterioridad de dos «objetos» —el mundo y el hombre, por un lado, y «Dios» por el otro, como totalidades delimitables o realidades yuxtapuestas— de forma que su discurso pudiera hacerse desde una eventual tercera posición que, desde fuera, piensa al hombre y a su mundo, en cuanto que ellos estarían «ante» —ahora en el sentido espacial de la preposición— otra realidad llamada «Dios». «Ante Dios» significa, más bien, no «frente a», sino, mejor, Dios en mí, yo en él y todas las cosas referidas en su más íntimo ser hacia el horizonte infinito de su trascendencia que no es sino su más propia y total inmanencia. «Ante Dios» significa constitutivamente referidos a Él como a nuestra más genuina esencia que, sin embargo, no poseemos porque es cualitativamente distinta de lo que ahora somos. «Ante Dios» significa desde Dios, en Dios y hacia Dios. La antropología teológica no puede nunca saltar sobre su propia sombra, a saber: desprenderse totalmente de su ubicación espacio temporal y adoptar —en grado absoluto y sin ninguna mediación— ni una posición exterior a sí misma, como si pudiese situarse más allá de las limitaciones de la existencia, ni —justo por eso— pretender tener la visión propia que sólo a Dios corresponde.

No obstante, puesto que se trata de una disciplina teológica, la antropología teológica piensa al hombre ante Dios, pero también desde Dios. Entiéndase: desde su revelación, desde su manifestación en la naturaleza y en la historia, en el mundo y en el hombre. No usurpando la absoluta trascendencia u objetivando la absoluta inmanencia de Dios, como si Dios mismo fuese algo a nuestra entera disposición y a nuestro alcance inmediato. Sino desde la revelación de su amor en el entramado de la creación, en la superación de la desesperación y el sufrimiento, y en la esperanza definitiva de la salvación. Y todo ello con una inequívoca referencia a lo acontecido en Cristo. Por eso la antropología teológica es «antropología», pero «teológica»: porque trata la «condición humana», «en perspectiva teológica» (W. Pannenberg).

A esto habría que añadir algo de capital importancia, aunque ahora no hagamos más que indicarlo. La antropología teológica, al situar al hombre ante Dios, pide del hombre el cuestionamiento radical y la puesta entre paréntesis de lo que Husserl llamó la «actitud natural». La actitud natural es la disposición espontánea —previa a cualquier teoría del conocimiento o de la realidad— que supone que el yo y el mundo que lo circunda forma parte de una totalidad que se encuentra dada, sin más, «ahí delante». La «epojé» fenomenológica es una llamada a cambiar radicalmente esta actitud desconectándola, suspendiendo todo juicio, poniendo entre paréntesis todo lo que atañe a eso que está «ahí delante». El correlato espontáneo «yo-mundo» que supone la actitud natural ha de ser desbordado de forma que la totalidad que «naturalmente» ellos conforman sea ahora trascendida hacia un yo más profundo (*Ur-Ich*) que se experimente como vida autoconsciente ante el misterio radical fuente y origen de toda vida. Se trata de una auténtica conversión. De un verdadero preguntar por el Absoluto, frente al cual el yo y el mundo no sienten sino el vértigo de un abismo infinito que, paradójicamente, es el único punto de verdadera estabilidad. La antropología teológica, siendo antropología y siendo teológica, sitúa al hombre efectivamente existente ante Dios. Ahora bien, esto no es posible si no se trasciende la superficialidad de la existencia.

Así las cosas, las dificultades no se hacen esperar. Por lo que respecta a su ser antropología y por lo que respecta a su carácter teológico. Respecto de lo primero cabría preguntar: ¿qué es el hombre? ¿Es posible una definición que nos dé cuenta cabalmente de su naturaleza? ¿No está presuponiendo, la antropología teológica, una esencia transhistórica del ser humano que, no sólo no existe, sino que es una invención arbitraria y puramente artificial, resultado de la hipostatización proyectiva de un modelo de hombre muy concreto y determinado? Esta objeción no se dirige únicamente contra la antropología teológica, sino contra toda antropología. M. Foucault, la crítica estructuralista y la desaparición del sujeto postmoderno serían sus ejemplos más significativos. En este sentido, de ser cierta la crítica, habría que reconocer que la antropología teológica sería,

pues, víctima del *esencialismo*, es decir, de una concepción que ignora los condicionamientos espacio temporales en los que discurre la auténtica existencia humana y, en consecuencia, no habla del hombre realmente existente, sino de un constructo abstracto, ahistórico y atemporal que, por estas razones, falsea la compleja realidad de lo humano.

Frente al *esencialismo* se alzaría, poderoso en sus razones reivindicativas, el *relativismo*. No ha de entenderse, tras esta denominación, un tipo concreto de antropología, sino más bien aquella tendencia que, no obstante, se caracteriza, principalmente, por su crítica del esencialismo. En efecto, en el contexto de la antropología teológica, el relativismo constituye la negación del esencialismo, toda vez que supone la acentuación hasta el extremo de los factores culturales, sometidos al vaivén del espacio y el tiempo, que determinan la existencia particular y concreta de un hombre o una mujer en un momento dado de la historia. El relativismo antropológico no hace antropología *en general*, y por ello, no habla del hombre, sino de los cambiantes condicionamientos que constituyen a los hombres. Y esto hasta el punto de dudar de la misma existencia del hombre, en cuanto humanidad, propugnando, en sus versiones más radicales, la muerte de toda antropología.

¿Qué puede alegar la antropología teológica en su defensa? ¿Cómo transitará entre la Escila del esencialismo y la Caribdis del relativismo? En primer lugar, tiene que reconocer que el peligro de *esencialismo* es un peligro serio ante el cual, de ningún modo, debe sucumbir. La antropología teológica tiene la obligación de referirse a los hombres y a las mujeres realmente existentes, tiene la obligación de describir y explicar todas las dimensiones de su existencia en su referencia a Dios y, para ello, ha de asumir que no trata, pues, con un concepto abstracto o supraesencial del hombre, de su naturaleza, o de su ser en sí. La antropología teológica debe atender, ciertamente, a las reclamaciones de la reacción relativista en aquello que tienen de verdad y, en consecuencia, debe estudiar los condicionamientos cambiantes de la existencia. Ahora bien, nunca, bajo ningún concepto puede asumir acríticamente tales condicionamientos hasta el punto de que llegue a afirmar la desaparición del hombre, la muerte del sujeto, la radical imposibilidad de la antropología. Y esto por una razón especial, que no es sino la existencia de unos rasgos esenciales a la condición humana que hacen posible proferir con sentido la palabra «humanidad» y que, por ello, se hace necesario estudiar como contenido esencial de esta disciplina teológica. El ser humano —como poco— es un ser «vivo», «inteligente», «libre» y «sexuado». Es también mucho más pero, desde luego, no puede ser nunca menos que esto. En cualquier tiempo y en cualquier lugar.

Así pues, frente al relativismo, la antropología teológica deberá reivindicar los rasgos comunes que atestiguan la existencia de aquello que podríamos llamar, con E. Morin, *la condición humana*, evitando, de este

modo, tanto el peligro de hipostatización como el de disolución. En efecto, la concepción cristiana del hombre está convencida de que hay algo en todo ser humano que está presente en él por el mero hecho de ser hombre, por el simple dato de pertenecer a la especie humana y que, si bien es cierto que no se puede esencializar estáticamente tal cualidad, no es menos cierto que tampoco se la puede negar diluyéndola en las procelosas aguas de los cambios históricos.

A mi juicio, el mejor indicador de tal unidad entre todo el género humano lo tenemos en aquellas manifestaciones del espíritu del hombre en las que se refleja su más íntimo ser, en sus formas más depuradas y perfectas, es decir, en lo que comúnmente se conoce como *ideal clásico*. A saber: aquella creación del espíritu humano que, por su excelencia, se transmite de generación en generación, ya que nunca pierde actualidad. Con esto quisiera mentar, en general, los clásicos de la arquitectura, la escultura, la pintura, la literatura, la música, la poesía y la religión en su globalidad. Por más remotos o cercanos que éstos puedan ser. Es decir, aquellas creaciones del ser humano donde se plasma su vida y sus preocupaciones, su inteligencia e imaginación, su libertad y su voluntad, su corporalidad sexual en tensión continua con el deseo que es el hombre. En una palabra: la «condición humana».

En efecto, quién no se ha preguntado alguna vez: ¿por qué reconocemos el genio creador del hombre en la caza de bisontes de las cuevas de Altamira? ¿Qué es aquello que hace posible que la milimétrica estructura del Partenón o las dimensiones colosales de las pirámides de Egipto puedan sobrecoger al hombre del siglo XXI como, de hecho, han sobrecogido a todo hombre de cualquier tiempo y lugar? ¿Cómo explicar la perfección de la *Pietà* de Miguel Ángel? ¿Cómo no percibir que en su más grande escultura el artista italiano logró plasmar en mármol la pena infinita de todas las madres a quienes toque la triste necesidad de sostener el cadáver de sus hijos? ¿Cómo comprender, si es cierto que no existe la condición humana, la pequeñez y la soledad de los personajes de los cuadros de Caspar David Friedrich en la inmensidad ilimitada de la naturaleza, en lo más alto de una montaña o en lo más profundo de un valle? ¿Por qué nos sentimos afectados en su contemplación? ¿Cómo no compadecerse con todo el pueblo troyano ante la ignominiosa muerte de Héctor a manos de Aquiles, o cómo no ansiar con Penélope y Ulises el retorno a casa de los refugiados de todas las guerras? ¿Por qué vibra lo más profundo de nuestro yo al leer los poemas de Homero, si nos hablan de un universo tan lejano, tan fantástico, tan ajeno a nuestro mundo de hoy? ¿Qué puede haber en Macbeth, en Hamlet, o en Romeo y Julieta que encuentra eco en mi interior hasta el punto de reconocermelo en ellos? ¿A qué suerte de enigma indescifrable cabe atribuir la seducción de la música de Mozart o de Bach? ¿Cómo no sentir en los refinados versos de Rosalía de Castro la mordedura aciaga de aquella *negra sombra* que oscurece la existencia con su presencia,

no menos que con su ausencia? ¿Cómo no conmoverse, finalmente, con el sermón de Benarés, con las exhortaciones parenéticas de Amós, con las lamentaciones de Jeremías, con las parábolas y las bienaventuranzas de Jesús de Nazaret o con la acción simbólica de Mahoma en la destrucción de los ídolos de la Kaaba? ¿Cómo no reconocer en todo lo dicho manifestaciones sublimes e insuperables del espíritu humano que, pese a sus innegables diferencias culturales y su lejanía en el tiempo, comparten, no obstante, las mismas preocupaciones fundamentales —las mismas preguntas— acerca del nacimiento, la vida, el amor, la justicia, la belleza y la muerte? ¿Cómo no percibir en todo ello las huellas de lo que hemos llamado *la condición humana*? Desde que el hombre es hombre habita ante el misterio. Y ese misterio se hace presente en las preguntas y enigmas que lo acompañan.

A esta *condición humana* transida de genio creador es a la que se refiere la antropología teológica. A sus logros y a sus miserias, a su esplendor y a su oscuridad. La antropología teológica se ocupa, pues, de aquellos *rasgos de la condición humana* que atraviesan la existencia efectiva de los hombres y las mujeres que constituyen la humanidad verdaderamente existente. No habla del hombre en general (*esencialismo*), ni se pierde en el entramado de sus condicionamientos (*relativismo*), sino que, teniendo su punto de partida en la existencia real y concreta, alza su mirada hacia el pasado y el futuro para descubrir, también en el presente, las dimensiones horizontales y verticales que vertebran la vida de cualquier hombre, en cualquier momento del tiempo y cualquier lugar del espacio, pero siempre ante Dios, es decir: desde Dios, en Dios y hacia Dios.

Respecto de su carácter teológico la antropología teológica ha de reivindicar que, si ciertamente el «objeto» propio de la teología es Dios, no es menos cierto que el Dios al que ella se refiere es no sólo el creador de todo cuanto existe, sino también su salvador. Así pues, también la obra de la creación y todo cuanto contiene son y han de ser «objeto» propio de la teología. La antropología teológica no es la transmutación de la teología en antropología, sino la comprensión de la condición humana a la luz del misterio de Dios revelado en la humanidad de Jesucristo.

2. *El hombre es un ser vivo*

La vida puede entenderse de formas diferentes. 1) En su sentido más amplio «vivir» es «existir». Así pues, cabe hablar del nacimiento de una estrella (y de su ocaso), o de la vida de un mineral. 2) En un sentido más preciso la vida es una cualificación concreta de la existencia. Los seres inertes existen, pero no viven. La vida se caracteriza, pues, por aquellos procesos que rigen el intercambio de energía con el medio. La fotosíntesis, el pasto o la depredación son procesos vitales únicamente predicables de los seres vivos. En este segundo sentido, sólo viven quienes también pueden

morir. Los seres vivientes son los seres fallecientes. Y en este sentido es en el que más propiamente hay que decir que el hombre es un ser vivo. Comparte con todos los seres vivos del planeta los procesos básicos que aseguran su supervivencia. Sin embargo, ocupa un puesto muy especial en la cadena trófica. El ser humano es el culmen evolutivo de la pirámide alimenticia, pero puede ser también la causa de su desequilibrio. Ha llegado a ser la forma de vida más evolucionada, pero también la amenaza más letal al entramado de la vida. En el mero acercamiento a la vida humana se percibe ya su constitutiva ambigüedad: puede ser fuente de nueva vida o puede ser causa de su destrucción. En su modo de existencia más básico se anuncia ya, junto con su gloria, su tragedia. Y ambas como las dos caras de una misma moneda.

La vida, y el lugar del hombre en ella, ha de ser, pues, objeto de la antropología teológica —y por tanto de la teología sistemática— toda vez que, ya en su sentido más amplio (existencia) ya en su cualificación concreta (vida orgánica), nombra un rasgo de la condición humana que lo distingue especialmente de todo cuanto existe, por contraste, por un lado, con los seres inertes y, por otro, con los seres vivos inferiores.

La importancia de la vida, para nuestra disciplina, se percibe con más claridad cuando se atiende a dos datos de la mayor importancia. 1) El hombre vive su vida, su existencia, su interacción con el medio, como biografía. En la densidad de una vida personal —a saber: en una existencia biográfica— confiesa el kerigma la máxima e insuperable vecindad de Dios. La encarnación es un acontecimiento biográfico. 2) Dios es, según la tradición cristiana, no sólo el «Dios vivo», sino la fuente y origen de toda vida. No en vano el Espíritu Santo es el «vivificante» y el cuarto Evangelio nos muestra al Hijo como «pan de vida».

La sola enunciación de estas dos consideraciones nos revela la importancia de una dimensión tan crucial para el cristianismo y su comprensión del hombre, como injustamente desatendida. Cabría preguntarse, pues, ¿cuál es el origen primero de la vida humana? No ya el inicio de su aparecer biológico sobre la faz de la tierra —realidad ésta que tendrá que describir la paleontología, sea cual sea la explicación técnica que pueda dar— sino la razón de ser que explica su origen más remoto allende las explicaciones evolutivas que, como no puede ser de otra manera, no superan el orden causal de lo intramundano. En otras palabras: ¿no es imprescindible preguntar por el sentido de la vida humana ante Dios más allá de los avatares concretos de su configuración evolutiva? Lo mismo puede plantearse respecto de su fin. ¿Podemos pensar que la muerte del hombre —ser falleciente— supone el final absoluto de su vida? ¿Qué dice el cristianismo respecto del hombre y de su fin? Piénsese, además, que estas trascendentales cuestiones que afectan al origen y al fin del ser humano admiten una doble interpretación. Pueden ser formuladas con perfecto sentido en perspectiva «ontogenética», pero también son perfectamente

pertinentes en el ámbito de la «filogenésis». El primero nos sitúa ante los misterios de la concepción y la muerte y nos abre a todas las cuestiones de la bioética sobre el inicio y el final de la vida. El segundo, ante el complejo proceso de hominización y la eventual extinción del género humano. En cualquiera de los dos casos la pregunta por la vida del ser humano nos hace dirigir la mirada al Dios de Jesucristo, fuente y origen de toda vida. Los problemas clásicos sobre la vida del hombre, su principio (embrión y hominización), su constitución íntima (alma-cuerpo) y su final (muerte y resurrección) aparecen, así, mejor integrados en el todo de la visión evolutiva actual sobre Dios, el hombre y el mundo.

3. *El hombre es un ser inteligente*

Según la clásica definición de Boecio, la condición humana se caracteriza por ser *rationalis naturae individua substantia*. El carácter racional del ser humano implica, cuando menos, tres cosas. 1) Como ser racional, el hombre *aprehende* el mundo. 2) Ahora bien, también, como ser racional, el hombre *transforma* el mundo. 3) De igual forma, el hombre se *trasciende* a sí mismo y al mundo. Lo primero nombra la dimensión cognoscitiva de todo ser humano. La frase inicial de la Metafísica de Aristóteles es muy ilustrativa al respecto: «todo hombre desea por naturaleza saber». La interacción del hombre con su medio vital está mediada por su capacidad innata para hacerse cargo de lo real. Dicho con Ortega: el hombre tiene que vérselas con su vida para crear la realidad que habita, ya que el hombre es un creador de mundos, un realizador de proyectos, un inventor de realidades vivibles y habitables. La amplia capacidad craneal del *homo sapiens* que somos —y que tantos problemas ha creado en el momento crítico del parto— es la base biológica de nuestra apertura bidireccional con todo lo que nos rodea. Aprehendemos el mundo, pero también lo transformamos, lo modelamos, lo cambiamos según la medida de nuestras necesidades por medio de una técnica cada vez más compleja. Los rudimentarios bifaces con que el antroipoide ha diseccionado su presa en el alba de la humanidad, son al rayo láser que hoy se utiliza en medicina, lo que los balbuceos de un infante a la prosa de Cervantes. La inteligencia del hombre —considerado ahora filogenéticamente— ha ido evolucionando de tal manera que ha alcanzado lo inimaginable en el dominio y control del planeta. La razón cognoscitiva es la hermana mayor de la razón técnica. Pero ésta última se ha emancipado en la modernidad y amenaza con robar la primogenitura.

Con todo, la razón, ya cognoscitiva ya instrumental, no se agota en el ejercicio del conocimiento teórico ni en el de la práctica técnica. La razón humana puede conocer el mundo y de hecho lo conoce, puede transformar el mundo y de hecho lo transforma, justo porque el carácter racional de la condición humana tiene una dimensión de profundidad infinita que hace que

el hombre trascienda su propio conocimiento y nunca quede agotado en su obrar (Tillich). El carácter insondable de la razón humana aparece en la introspección subjetiva y en el contacto objetivo con todo cuanto nos rodea. La razón subjetiva es el *logos* personal. La razón objetiva es el *logos* de lo real. El hombre ejerce la razón cognoscitiva porque él mismo es *logos* y porque también el mundo que lo circunda está habitado por el *logos*. De lo contrario su propio ser y su relación con el mundo serían imposibles, serían «ilógicas», a saber: se mostrarían absurdas. El *logos*, pues, se nos muestra ahora como una dimensión esencial de la condición humana que, no sólo es importante en sí misma, sino que nos abre a la profundidad de lo real y, sobre todo, al fundamento último que puede explicar la primacía de la razón en todo cuanto existe: el *Logos* de Dios. A esto es a lo que se refería Buenaventura cuando, citando a Hugo de San Víctor, afirma que el hombre está dotado de tres ojos: «el ojo de la carne para ver el mundo y lo que hay en él, el ojo de la razón para ver el alma y lo que hay en ella y el ojo de la contemplación para ver a Dios y lo que hay en Dios» (*Breviloquio*, II, 12, 125). El *logos* de lo real, el *logos* del ser humano y el *Logos* de Dios. Los problemas clásicos sobre el conocimiento del mundo (el libro de la creación y el conocimiento científico), el conocimiento interior que el ser humano puede tener de Dios (introspección psicológica) y el encuentro con Dios a través de todo lo creado (mundo y hombre) pueden ser reasumidos desde esta perspectiva «lógica». Con todo, no ha de olvidarse, ya desde el principio, que la inteligencia del hombre, como toda potencialidad de su vida, es igualmente ambigua: tiene en sí la posibilidad de continuar la acción fructífera del *logos* creador, pero puede también utilizar su potencia cognoscitiva y transformadora para la opresión y la destrucción. En el reverso de su gloria está su tragedia. El antagonista de la divinización a través del *logos* es la demonización.

4. *El hombre es un ser libre*

La libertad, como la razón, no es algo que el hombre tiene pero podría no tener. Es su mismo ser. Es su propio yo en cuanto se hace en la vida, en cuanto se realiza en la historia. La libertad es una realidad enormemente compleja que es difícil aprehender cabalmente. Como decía Agustín del tiempo, también se puede decir de la libertad que sabemos lo que es si no nos lo preguntan, pero, por el contrario, lo ignoramos si tenemos que pronunciarnos sobre ella. Más allá de los extremos que, o bien afirman el carácter absoluto de la libertad humana (idealismos y existencialismos) o bien la niegan absolutamente (determinismos y mecanicismos), pensamos que lo más razonable es reconocerla —como a la razón— dentro de sus justos límites.

En consecuencia, debemos decir que el hombre es una libertad finita. Es decir, realiza su vida, su biografía, como resultado de dos factores

interdependientes que, sin embargo, convergen en y constituyen la misma realidad: aquello que condiciona su libertad —primer factor: su destino— y aquello que la posibilita —segundo factor: su capacidad de autorrealización— se entrecruzan, justamente, en la ubicación concreta de todo hombre en el espacio tiempo, a saber: en su existencia histórica.

Dicho de otra forma: que el hombre sea una libertad finita implica que su vida acontece en la historia y, por lo tanto, está sujeta a los condicionamientos de toda existencia. Ahora bien, sin tal sujeción, sin tal concreción no hay ni libertad ni existencia histórica. El objeto puede quejarse de que la forma limita a la materia, pero hay que reconocer que sin forma no hay objeto. La materia informe, efectivamente, deviene objeto porque sobreviene una forma. De igual modo, la libertad humana es, en tanto que tal, porque hay múltiples posibilidades de realización, pero un solo tiempo. El tiempo y el espacio actúan en la vida humana como la forma lo hace sobre el barro. Le da concreción, le confiere realidad. Ahorma la existencia, pero también la posibilita. Hace que el hombre sea lo que es: realidad histórica. El hombre elige su vida, conforme a los indicios de su razón, pero su elección está condicionada por factores que le vienen dados y que, por tanto, no caen bajo su propio arbitrio. Los condicionamientos (su destino) son, sin embargo, la condición de posibilidad del ejercicio de su libertad (de su capacidad de autorrealización).

Se verá más claro con una simple concreción. Nadie decide sobre su nacimiento en el tiempo y en el espacio. Nadie sobre su condición sexual. Nadie sobre la capacidad de su entendimiento. Nadie sobre su tradición cultural. Todo esto es destino. Ahora bien, aquello que hace de un hombre lo que finalmente llega a ser es, justamente, su capacidad de creación con todo cuanto le viene previamente dado. Esto es autorrealización. La convergencia y reunión de ambas dimensiones es, justamente, el ejercicio de la libertad. De la libertad finita. De la libertad humana que se realiza a sí misma en los condicionamientos de la historia.

Nótese, además, que el ejercicio de la libertad exige siempre el sacrificio de lo real por lo posible, o el sacrificio de lo posible por lo real (Tillich). No otra es la dinámica de la tentación: ofrecer (engañosamente) como posible, la plenitud de lo real. En este sentido es claro que el ejercicio de la libertad exige deliberación, elección y responsabilidad. El hombre quiere aquello que hace, pero no siempre hace aquello que quiere (Rm 7,14ss). Experimenta su voluntad escindida y quebrada la dinámica de su obrar. Lo posible es siempre abstracto y plural. Por el contrario, lo real es siempre concreto y singular. Por eso, el ejercicio de la libertad es siempre dialéctico: de lo posible a lo real y de lo real a lo posible. La realización de la libertad pone al hombre ante su límite: ¿cómo alcanzar la vida plena? ¿Cómo conferir realidad a mi mejor yo posible? ¿Qué posibilidad he de rechazar como tentación embustera y qué posibilidad debo creer como camino de salvación? ¿Cómo actúa en mí la acción salvadora de Dios? La

antropología teológica nos hace mirar a la libertad finita de Cristo, a su experiencia neotestamentaria de la tentación y a su realización paradójica en la cruz. Y desde Cristo, nos hace mirar, también, hacia la libertad de Dios. La libertad de Dios no puede entenderse de posibles: el ejercicio de su libertad es uno con el bien, la verdad y el ser. La libertad de Dios no es la elección entre posibilidades, sino el ejercicio del amor máximo que trasciende la muerte en la vida eterna. Los problemas clásicos sobre el pecado, la gracia y la libertad (Pelagio, Agustín, Lutero, Erasmo, *De Auxiliis*, «*Surnaturel*») adquieren, desde aquí, un entronque certero con toda la tradición y, al mismo tiempo, una dimensión más completa y global. Véase, pues, que también la libertad humana, por ser, justamente, «humana» (y no divina) encierra en sí una inevitable condición trágica —el reverso de su camino hacia la gloria de Dios— que, en ella —a diferencia del resto de la creación— es «drama», a saber: lucha consciente entre el bien y el mal.

5. *El hombre es un ser sexuado*

La condición humana no puede ser pensada sin su dimensión corporal. «Cuerpo» significa aquí: límite, frontera, individualidad, pero también relación. El hombre es un ser relacional porque su identidad corpórea lo diferencia del otro y de lo otro. Pero es justamente esa diferencia que pone el cuerpo la que posibilita que el ser humano salga de sí al encuentro del no-yo. En la formación de la identidad individual y social de cada ser humano —en esa compleja dialéctica de la autoafirmación frente al grupo y, al mismo tiempo, de inserción en un grupo— tiene la corporalidad sexuada una importancia decisiva que puede ser positiva o negativa, según las circunstancias sociales y culturales. Pero, en cualquier caso, lo cierto es que, de hecho, nuestra vida, nuestra razón y nuestra libertad, con toda su ambigüedad, adquieren concreción real e intransferible en la singularidad de nuestra corporalidad sexuada.

La corporalidad sexuada es, pues, una condición de la existencia. Seamos niños o adultos, somos seres sexuados. Comprendiendo, pues, la sexualidad en toda su amplitud vital y existencial, habrá que diferenciar entre *sexualidad*, si nos queremos referir a una dimensión constitutiva de toda persona, y *sexo*, si lo que queremos es nombrar una determinada concreción —varón o mujer— de la identidad humana. Es absolutamente necesario afirmar con toda la firmeza y energía posibles que la distinción biológica entre los sexos de ninguna manera puede ser utilizada para sostener o fundamentar cualquier tipo de diferencia ontológica entre los seres humanos. De igual forma que la raza no puede ser utilizada como criterio diferenciador en una eventual valoración discriminatoria de la vida humana, tampoco el sexo puede cumplir semejante función. Que nuestra primera identidad —previa incluso al nacimiento— sea sexuada, no justifica en ningún caso cualquier intento de establecer algún tipo de diferencia

axiológica entre varones y mujeres. Más bien, al contrario, de la misma forma que la multiplicidad de razas humanas realza la grandeza de todo el género humano, asimismo, la evidente e indudable concreción biológica del sexo pone de manifiesto lo absurdo de pensar la condición humana conforme a un patrón único que, además, sería el mejor y más estimable.

A este respecto, hay que reconocer que, durante décadas, la antropología teológica no se ha ocupado adecuadamente de la sexualidad humana. Y cuando en el pasado lo ha hecho ha sido, principalmente, en relación con el pecado (sobre todo, en la transmisión del pecado original). ¿No debería, la antropología teológica —siguiendo el impulso de la primera encíclica de Benedicto XVI— profundizar más adecuadamente en una dimensión tan central para la vida humana, así como para el propio cristianismo? En el trasfondo del amor humano —en todas sus dimensiones, también en su dimensión corporal— late el amor infinito de Dios manifestado en Cristo. Desde aquí, cabría releer el trasfondo antropológico del matrimonio (contra todo encratismo), el supuesto «pesimismo» cristiano sobre la sexualidad, la relación entre el pecado y el sexo en la teología del pecado original y, también, prolongar las reflexiones sobre el cuerpo y la corporalidad en su provenir de, vivir ante y resucitar en Dios (teología del cuerpo y resurrección de la carne). En esta línea parecen encontrarse las reflexiones de la Comisión Teológica Internacional que, en este caso, explora las potencialidades teológicas del matrimonio: «Aun siendo verdadero que la unión entre los seres humanos puede realizarse de muchas maneras, la teología católica afirma hoy que el matrimonio constituye una forma elevada de comunión entre las personas humanas y una de las mejores analogías de la vida trinitaria. Cuando un hombre y una mujer unen su cuerpo y su espíritu con total apertura y entrega de sí forman una nueva imagen de Dios. Su unión en una sola carne no responde simplemente a una unión biológica, sino a la intención del Creador que los conduce a compartir la felicidad de ser hechos a su imagen. La tradición católica habla del matrimonio como un camino eminente de santidad» (CTI, *Comunión y servicio*, nº 39, 31).

Pensemos, por otra parte, que hablar de sexualidad, como dimensión constitutiva del ser humano, entronca perfectamente con las tendencias actuales de la antropología médica y de la psicología que sostienen que el afecto originario que envuelve al neonato influirá decisivamente en el ejercicio de su corporalidad sexuada. El doctor Juan Rof Carballo distinguió acertadamente entre sexualidad diatrófica y sexualidad procreativa. El significado de la segunda es obvio. Se trata de la capacidad humana para engendrar por medio de las relaciones sexuales ordinarias. Por sexualidad diatrófica se debería entender, en cambio, el conjunto de cuidados afectivos que, por medio del cariño y la ternura, le transmiten al neonato una seguridad y una paz que le hace más llevadera la dura etapa postnatal. Se trata del tejido psicobiológico que constituye esa «urdimbre afectiva» en la

que, según indican múltiples estudios, no sólo se juega la cualidad de las posteriores relaciones de afecto, sino la misma vida o muerte del recién nacido.

Pensar la dimensión relacional del ser humano, desde su dimensión corporal sexuada, nos introduce, también el ámbito propio de la transmisión de la vida, es decir, en la potencialidad que el hombre tiene de crear una nueva existencia. A través de la sexualidad procreativa el hombre es un creador de nueva vida. El acto supremo de creación que el hombre puede realizar —más allá de las obras de su libertad y su razón— consiste en alumbrar nuevas generaciones según el propio mandato genesíaco: *creced y multiplicaos*. Por tanto, la corporalidad sexuada incluye al sexo como *identidad* y como *actividad*. Pero los supera toda vez que la sexualidad es la transformación en el ámbito de lo humano de aquella dimensión de la vida que en el reino animal cumple las funciones básicas del apareamiento y la reproducción. Entre el sexo animal y la sexualidad humana existe una diferencia cualitativa absoluta en la continuidad de lo vital. Se trata de una auténtica superación, por cuanto que la sexualidad humana desborda los límites de la mera biología para adentrarse en el mundo de la verdadera significación interpersonal. En este sentido la antropología teológica no puede dejar de preguntar: ¿será posible profundizar en una comprensión religiosa de la sexualidad como dimensión constitutiva de la condición humana, y del sexo como identidad personal y, asimismo, actividad interpersonal? La comprensión profunda de la sexualidad humana —tanto diatrófica como procreativa— abre nuestra corporalidad a la realidad del amor. Del amor afectivo, del amor erótico y del amor agápico. Lo cual, claro está, de ninguna manera ha de llevarnos a cualquier tipo de ingenuidad respecto de nuestra condición sexual. También ella, como toda criatura, es ambigua y, por tanto, encierra en sí, al mismo tiempo, una potencialidad de apertura al infinito y la tragedia de la manipulación de ese límite infranqueable. Cielo e infierno se dan la mano en la vivencia real de la sexualidad.

6. *El hombre ante Dios en el espacio-tiempo*

Todas estas dimensiones de la «condición humana» —vida, razón, libertad, corporalidad sexuada— no son realidades estáticas. Antes bien, al contrario, se realizan bajo las condiciones de la existencia. Con sus posibilidades, pero también con sus límites. Los límites infranqueables de la condición humana están marcados por el nacimiento y la muerte. La antropología teológica los afronta de una manera extremadamente singular. Rozando lo impensable. Y siendo consciente de que necesariamente ha de ser así. Los mejores logros de los teólogos han tenido esto presente. La mayoría de sus problemas provienen de su fatal olvido.

Así pues, puede decirse que el inicio absoluto de todo cuanto existe, en relación primera con el origen más remoto del todo el universo —y, por tanto, también del hombre—, es aquello de lo que trata la protología. Nótese que «el inicio absoluto de todo cuanto existe» ha de diferenciarse adecuadamente del «origen más remoto de todo el universo». De lo segundo se ocupa especialmente la astrofísica en la horizontalidad del conocimiento empírico. De lo primero la metafísica en la singular elevación del espíritu humano. De ambas, una vez superada la «actitud natural», en cuanto que la totalidad de lo existente y, por tanto, el universo entero, dice relación al misterio de Dios, se ocupa la *protología*.

La protología, pues, debe incluir en su reflexión crítica la ciencia y la metafísica, pero debe iluminar la realidad por ellas apuntada desde el misterio absoluto de Dios. En consecuencia, la antropología teológica sostiene que el ser humano, ubicado en un cosmos evolutivo, está referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto. Por ello sostiene que en ese inicio absoluto —sea cual sea el modo concreto con el que la ciencia describa el origen más remoto de todo cuanto existe— se encuentra la acción creadora de Dios.

Ahora bien, la relación Creador-criatura no dice únicamente relación a la protología, a saber: a la dimensión del tiempo que se vuelve hacia su inicio, sino también al presente y al futuro. Por ello, lo dicho respecto del «pasado» ha de observarse, de igual modo, respecto del «presente» y del «futuro».

Para la antropología teológica el «presente» es la *cronología*, a saber: la historia del cosmos y la historia del hombre en el cosmos. Toda ella, desde su origen más remoto hasta su eventual final horizontal. Cronología es aquí historia del mundo, pero historia de un tiempo y un espacio secuencial, fragmentado, rectilíneo y homogéneo que avanza inexorablemente como el movimiento planetario y la expansión del universo. La cronología es, pues, aquello que incluye el pasado, el presente y el futuro del tiempo ordinario. Así como del inicio absoluto del tiempo se ocupa la protología, así del futuro absoluto trata la *escatología*. La escatología no se ocupa del eventual tramo final del tiempo secuencial, sino de la superación de esa horizontalidad en la eternidad de Dios. Lo relevante para la antropología teológica es lo ya insinuado: el ser humano está referido al misterio de Dios en todos los modos del tiempo. De ese único y uniforme tiempo secuencial de la historia y de sus límites infranqueables. Una comprensión adecuada, pues, de la protología y de la escatología ha de evitar el equívoco de pensarlas en la horizontalidad de la historia, como si fuesen sus extensiones ilimitadas. En el inicio absoluto y en el futuro absoluto el tiempo de la creación «se adentra» de forma irrepresentable en la eternidad de Dios.

Así pues, recuérdese lo dicho anteriormente: la antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la

condición humana ante Dios. Desde la fe cristiana nos muestra al hombre como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. La antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución, está referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo.

II. LA CREACIÓN Y LA CONDICIÓN DE CRIATURA

Una vez presentada la condición humana desde Dios, en Dios y hacia Dios como «objeto» propio de la antropología teológica, adentrémonos en la teología de la creación.

§ 12: *La dimensión cósmica de la antropología teológica se ocupa de la teología de la creación del universo. La fe cristiana sostiene que Dios, omnipotente, omnipresente, eterno, omnisciente y benevolente, ha creado todo de la nada, mantiene a lo creado en el ser y orienta la creación hacia la plenitud inimaginable de su amor manifestado en Cristo.*

1. «Inicio absoluto» y «origen remoto»

El ser humano ante Dios se sabe parte insignificante de un universo en evolución que, según la hipótesis de la «gran explosión», ha pasado de un concentrado «caos» inicial a una configuración «cósmica» en progresiva expansión. Los astrofísicos nos dicen que la edad del universo estimada por la cosmología actual oscila entre los 15.000 y los 13.700 millones de años. Según sus investigaciones en la inmensidad del espacio existen unos 100.000 millones de galaxias. Sólo en el seno de la Vía Láctea habría unos 400.000 millones de estrellas. La edad de la tierra es, aproximadamente, de unos 4.600 millones de años. La vida habría aparecido sobre la faz de nuestro planeta —en un medio acuoso (células procariotas)— hace unos 3.600 millones de años. El colosal proceso de la evolución cósmica habría llevado a la aparición del hombre moderno hace, tan solo, entre 200.000 y 150.000 años.

El primer artículo del credo confiesa la creencia en «Dios, Padre, Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». La antropología teológica se pregunta, pues, ¿qué significa que el Dios de Jesucristo es el «creador» de todo cuanto existe? ¿Cómo hay que entender el concepto de «creación»? ¿Es incompatible la confesión del primer artículo del Credo con la cosmología actual? A este respecto puede resultar útil recordar aquellas palabras que Juan Pablo II dirigió al director del Observatorio Vaticano: «No es propio de la teología incorporar indiferentemente cada nueva teoría filosófica o científica. Sin embargo, cuando estos descubrimientos llegan a formar parte de la cultura intelectual de la época, los teólogos deben entenderlos y contrastar su valor en orden a extraer del pensamiento

cristiano alguna de sus posibilidades aún no realizadas». A modo de ejemplo, se pregunta también: «Si las cosmologías antiguas del Cercano Oriente pudieron purificarse e incorporarse a los primeros capítulos del Génesis, la cosmología contemporánea ¿no podría tener algo que ofrecer a nuestras reflexiones sobre la creación?» (JUAN PABLO II, «Epistula...», 281). Así pues, la antropología teológica descarta dos posturas antagónicas en su relación con los saberes hodiernos: ni el cientifismo ni el creacionismo; es decir: ni el fundamentalismo de la ciencia ni el de la religión. Ella se sitúa en diálogo crítico con las ciencias coetáneas en humilde actitud de escucha, pero segura, también, del sentido último que puede aportar a todas las investigaciones intramundanas, por enormes que sean las inmensidades del universo. La teología debe pensar el «inicio absoluto» de todo cuanto existe y, para ello, ha de escuchar las descripciones del «origen más remoto» que da ciencia actual.

2. *El concepto de creación*

El concepto de creación no es un dato primario del encuentro del hombre con el mundo. No es, pues, un dato neutral de la experiencia. Se trata de un término filosófico y teológico fruto de la elaboración racional de una experiencia existencial y religiosa. ¿A qué dato y a qué experiencia nos estamos refiriendo? A la experiencia de la contingencia y de la gratuidad. En efecto, el concepto de creación tiene en su trasfondo esa singular y compleja experiencia a la que se puede aludir intuitivamente a través de aquellas situaciones que K. Jaspers llamó «situaciones límite», en las que se hace presente la posibilidad de no-ser y la aparente ausencia de sentido. La experiencia religiosa de agradecimiento de una existencia contingente es el trasfondo antropológico de la idea de creación. En ella se celebra la existencia, y se acoge con gratuidad lo que gratuitamente es recibido.

El saber que todo cuanto existe —incluido nuestro propio ser— bien pudiera no existir, nos hace experimentar lo que Paul Tillich llamó la «conmoción ontológica», es decir, la amenaza del no ser absoluto. El universo parece mudo cuando se le inquiera sobre cuestiones últimas. Nuestra propia vida no puede dar razón de sí, ya que la vida sencillamente se recibe y nadie puede disponer, *a priori*, sobre su existencia efectiva o sobre su no existencia. Pudiendo no existir, la pregunta decisiva surge de modo incontenible: ¿por qué, pues, existimos? ¿Por qué el ser y no la nada? —que dirían a una Leibniz, Schelling y Heidegger. A esta pregunta fundamental, a esta experiencia universal dice relación el concepto de creación. Que el mundo ha sido creado, que la vida tiene un sentido y que la historia se dirige hacia la plenitud definitiva son las respuestas teológicas (y filosóficas) a la cuestión existencial implicada en la contingencia del mundo, en la posibilidad de nuestra no existencia y en la radical amenaza de la nada a todo cuanto de hecho es.

Se percibe con claridad que no se trata aquí de una afirmación empírica susceptible de un análisis causal, matemático o físico, sino más bien de una afirmación metafísica y religiosa, con su propia lógica y coherencia interna. Frente a todo *cientifismo antirreligioso* nunca se insistirá lo suficiente en la necesaria y escrupulosa separación de ámbitos de investigación de las ciencias y de la religión, así como sobre la legitimidad y el derecho de la teología de establecer afirmaciones sobre el sentido del todo, ante Dios, que las ciencias nunca tienen ante sí, sino de modo parcial y fragmentario. Frente a todo *creacionismo fundamentalista* nunca se insistirá lo suficiente en la necesidad intrínseca de la teología de establecer sus afirmaciones sobre la creación en correlación estrecha con la imagen del mundo de las ciencias coetáneas (como hizo Agustín con Platón y Tomás con Aristóteles), así como en el carácter histórico de la revelación y en la necesidad de una adecuada inculturación de la fe que es, no sólo deseable en todo tiempo y lugar, sino incluso imprescindible para una verdadera evangelización. Así pues, hay que decir que el concepto de «creación» es el término filosófico y teológico específico, que está enraizado en la experiencia de la contingencia y la gratuidad, cuyo sentido es referirse a la totalidad de lo existente, al mundo, al universo, utilizando la lógica de la causalidad pensada como un símbolo, a fin de comprender todo cuanto existe como remitiendo a un horizonte infinito e incondicional, «causa incausada» y «fundamento infundado» de toda la realidad. En una palabra: la «creación» implica la comprensión de todo el universo como una realidad originada, sustentada y orientada por aquel al que la tradición llamó «Creador».

3. *El Creador desde la condición de criatura*

En relación con la totalidad de lo que existe la teología afirma que ese «Creador» es el Dios de Jesucristo. El único existente. El único Dios verdadero. Aquel de quien —con la mejor tradición filosófica— afirma la teología que es el Absoluto, a saber: el omnipotente, omnipresente, eterno, omnisciente y benevolente. Estas atribuciones sublimes sólo cabe entenderlas desde nuestra «condición de criatura». En efecto, nuestra capacidad de transformar el mundo y, por ello, de «crear» lo nuevo nunca puede trascender el ámbito del hacer, deshacer y rehacer. Ireneo nos recuerda que sólo *Deus facit; homo autem fit*. En sentido estricto, sólo Dios «crea». El hombre es hecho y, por lo tanto, sólo le cabe «hacer», pero no «crear» en sentido absoluto. El hacer del hombre es como el del escultor que transforma la roca en la figura, pero no es —ni será nunca— como el del «Creador» que confiere el ser —de la nada— a los componentes atómicos de las cristalizaciones pétreas. El hombre «puede» cosas. Dios, en cambio, lo puede todo. Por eso es el «omnipotente».

En relación con el espacio Dios es «omnipresente». Nótese la precisión irremplazable del término: el *omni*-presente. Nuestra condición de criatura obliga a que nuestra relación con el espacio se configure de forma puntual y exclusiva. Puntual, porque somos puntos singulares en los ejes tridimensionales de las coordenadas cartesianas. Estamos aquí, en esta ubicación singular, particular y puntual del espacio que nos circunda. Exclusiva, porque el lugar que ocupamos no puede ser ocupado por otro cuerpo. Nos alojamos en un punto del espacio desalojando toda otra forma de presencia. Nuestra presencia espacial es disyuntiva: o tú o yo. La imaginación nos ha llevado a pensar la posibilidad de ocupar dos puntos del espacio de forma simultánea, esto es: nos ha llevado a conjeturar la bilocación. Es sencillo llevar el razonamiento hasta el final. Pensemos en la triple presencia categorial. Tendríamos la trilocación. No hay más que extender la serie numérica hasta el infinito para alcanzar un concepto de lo más sugerente: la ubicuidad. La ubicuidad es la presencia total en la horizontalidad del espacio de aquellos cuerpos cuya forma de situarse en él es la ocupación singular, puntual y exclusiva. Es la presencia categorial de un cuerpo extendida sin límite hasta el infinito.

Sin embargo, de Dios no dice la teología cristiana que sea «ubicuo» (y no lo dice con razón), sino que afirma su «omnipresencia». ¿Dónde está la diferencia? En algo que ya quedó insinuado al nombrar su omnipotencia. Es decir, en la diferencia cualitativa absoluta que necesariamente ha de darse entre el «Creador» y su creación. Dicho de otro modo: igual que su poder, también la presencia de Dios en lo creado ha de ser absolutamente trascendente y absolutamente inmanente. Por eso Dios no «está» en ningún sitio (en forma puntual), pero está en «todos» (*omni*-) sin ser delimitado por ninguno. La omnipresencia es, pues, la cercanía máxima que el «Creador» tiene respecto de la criatura superando incluso, de forma francamente increíble, la respectividad que ella tiene respecto de sí misma. Es Dios más íntimo a la criatura que la propia intimidad de lo creado. E igualmente por lo que se refiere a la absoluta trascendencia. La omnipresencia es, así, la diferencia o la lejanía absoluta —la total distinción— que el «Creador» tiene respecto de la criatura superando, incluso, de forma inimaginable, las abismales distancias cósmicas que nos representamos con los años-luz. Esta absoluta trascendencia es, precisamente, la que permite la absoluta inmanencia. Y viceversa. De lo contrario, no habría «omnipresencia».

La eternidad es al tiempo lo que la omnipresencia al espacio. El tiempo secuencial de la cronología histórica es la yuxtaposición irreversible de momentos puntuales. El «ahora» es al tiempo lo que el «aquí» al espacio. También el acontecer secuencial del tiempo es, pues, puntual y exclusivo. Tal vez porque no hay espacio sin tiempo ni tiempo sin espacio. Antes al contrario, el continuo «espacio-tiempo» es aquella realidad donde acontece la historia del mundo. Mi estar aquí ahora es totalmente incompatible con el estar allí al mismo tiempo. Ya lo hemos dicho al pensar la bilocación. El

razonamiento que nos condujo antes a la ubicuidad, nos debería llevar ahora a otro concepto que, en la dimensión temporal, señale la duración ininterrumpida de momentos secuenciales, puntuales y exclusivos sin principio ni fin. Los conceptos de «sempiternidad» o «eviternidad» evocan esa idea. En cualquier caso, no parece que sea eso lo que la tradición ha dicho respecto de Dios. Dios es eterno, no «sempiterno». Boecio, en relación con la eternidad del mundo, afirmó con razón: «algunos, cuando oyen decir que a Platón le pareció que este mundo no tuvo principio en el tiempo ni tendrá un final, deducen que este mundo creado es coeterno con el Creador, lo que no es correcto. Una cosa es, en efecto, discurrir por una vida interminable, lo que Platón atribuyó al mundo, otra ser la presencia total y simultánea de una vida interminable, lo que manifiestamente es propio de la mente divina» (*La consolación de la filosofía* V, prosa 6, CCL 94, 101, lin. 28-34). La eternidad de Dios tiene más que ver, pues, con esa «presencia total y simultánea» que con el «discurrir por una vida interminable». Es el señorío de Dios sobre todos los tiempos. La omnisciencia es la aplicación de esta misma dialéctica al ámbito del conocimiento. Y la benevolencia omnímoda no es sino lo mismo respecto de su bondad máxima y suprema. Las cuestiones implicadas en la omnisciencia y la «omnibondad» de Dios serán tratadas con detalle en su relación con el pecado del hombre y con su libertad. Piénsese, por ejemplo, en toda la problemática acerca de la existencia o inexistencia del libre arbitrio, en la difícil cuestión de la predestinación y en toda la problemática acerca de la elevación «sobrenatural». En cualquier caso, parece claro que la profundización en nuestra «condición de criatura» exige que sigamos indagando acerca del «Creador».

4. *La creación de la nada*

La experiencia antropológica que subyace al concepto de creación ha acompañado al hombre desde siempre. De ello dan testimonio los relatos más antiguos de la humanidad. Los distintos mitos de la creación de la mayoría de las religiones muestran una clara intención comprensiva de la existencia. De una existencia que parece radicada en lo divino, en aquello que trasciende lo aparente y se oculta en el misterio del cosmos. Las teogonías, las cosmogonías y las antropogonías son aquellos relatos religiosos, simples o complejos, que intentan dar razón de tales misterios. Intentan mostrar lo que siempre es, narrando lo que nunca fue (E. Zenger). Y por ello, remiten a un tiempo primordial en el que hay un estado de cosas —que bien puede ser caótico u ordenado— que contrasta con el estado de cosas actual (ordenado o caótico). La experiencia de la contingencia del estado actual se manifiesta en la contraposición con el estado primordial. En efecto, la idea de la contingencia de la realidad actualmente existente es un trasfondo constante en las tradiciones religiosas del planeta. Así nos lo

muestran, p. e., la multitud de mitos de la creación del mundo recogidos en el IV volumen de M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. En todos ellos se constata la misma experiencia: el estado actual de cosas no es el estado primordial. Estos textos, escritos en diferentes tiempos y lugares y pertenecientes a muy distintas tradiciones religiosas del planeta, comparten, sin embargo, una misma sintonía de fondo. Son relatos míticos —si bien en diverso grado— que acontecen en un espacio y un tiempo primordial y que tienen una clara intención etiológica, es decir, explicativa de las causas originarias. Las condiciones de la existencia actual han de ser entendidas desde las condiciones de la existencia primordial. El modo actual en que existe el universo no es el modo primigenio. No es difícil ver, por tanto, que en ellos no se trata —por lo menos no en la mayoría de ellos— de un cuestionamiento ontológico de la totalidad de la existencia —lo que podría llamarse *contingencia absoluta*—, sino que más bien estamos ante un cuestionamiento del *modo* según el cual están existiendo en el momento en el que el autor escribe. Como ha dicho G. Scholem “el mito presupone en general siempre un caos a partir de cuyos elementos se da forma a la obra de la creación. El mito de la creación se queda en el «milagro del comienzo»” (*Conceptos básicos del judaísmo*, 47-48).

No es difícil comprender que el relato judío de Gn 1,1ss no es una excepción a este respecto. En él no se cuestiona de un modo absoluto la totalidad de lo existente. La ausencia explícita de la doctrina de la *creatio ex nihilo* en este relato, así como el carácter tardío de dicha doctrina, son buena prueba de ello. En efecto, en ninguno de los dos relatos clásicos de la creación se afirma que Dios haya creado todo de la nada. Es más, la concepción de fondo parece más bien suponer lo contrario —es decir, la creación como la formación de un *cosmos* a partir de un *caos*— aun cuando haya que reconocer que también es posible una lectura conciliadora que vea la *creatio ex nihilo* tras el uso del verbo *bará* y la creación por la palabra, etc. Sin embargo, está fuera de discusión que, *en sentido estricto*, ni el relato sacerdotal ni mucho menos el yahvista menciona expresamente tan compleja y especulativa expresión.

De hecho, es del todo conocido que la teología de la creación en los escritos del Primer Testamento se va desplegando progresivamente, pasando de una creencia implícita o poco desarrollada en los estratos más antiguos de la tradición, a una elaboración explícita a partir del exilio y del postexilio. Pese a sus diferencias, tanto C. Westermann como G. von Rad coinciden en esta caracterización general. No hay duda, pues, de que el trabajo teológico del Deuterocanónico es, en la cuestión de la creación, de inestimable valor. En él se percibe con meridiana claridad que dicha evolución se encuentra en clara relación con los fenómenos políticos, sociales y religiosos que parecen cuestionar la Alianza de YHWH con Israel; en particular, en relación al destierro babilónico. La fe en la creación

se mostrará pues, como un nuevo fundamento para garantizar la continuidad de la Alianza. Sin embargo, es cierto que tanto en el pentateuco (Gn 1,1-2,4a), como en la literatura profética (Is 40-55), en la poesía salmódica (Sal 8; 104), en los escritos sapienciales (Prov 8,22ss; 14,31; Eclo 43,9-11; Ecl 12,1.6s; Sab 1,14;13,1-7), así como en los textos apocalípticos (Is 65,16b-18) hay claras huellas de la fe en la creación, y éstas se intensifican según nos vamos acercando al *kairós* cristológico, pero no es menos cierto que formulaciones explícitas de la creación de la nada, que supongan una puesta en cuestión de la totalidad de lo que existe, brillan por su ausencia hasta el período helenista.

Se afirma con frecuencia que la creación de la nada es una creación exclusiva del genio teológico del cristianismo. La realidad es bien distinta, pues su origen se encuentra en el judaísmo del período helénico en el que se ha fraguado el segundo libro de los Macabeos (2 Mac 7, 28). Sin embargo, también hay que reconocer que la *creatio ex nihilo* ha sido desarrollada con igual legitimidad y similar profundidad no solo por los cabalistas judíos, sino también por los teólogos del Cristianismo y del Islam. Así pues, estamos ante un patrimonio común de las tres grandes religiones monoteístas del planeta. Son estériles las controversias acerca de su origen, aunque sí son apasionantes las investigaciones sobre su auténtico significado. Porque, en definitiva la pregunta decisiva —común a las tres religiones— no es otra que ésta: ¿qué significa exactamente que Dios ha creado todo de la nada? Sería un profundo error comprender tal afirmación en sentido literal, como si *de la nada* significase *de un algo que es nada* (aunque fuese así como lo entendió, p. e., Fredegiso de Tours). Tenemos que desconfiar de las trampas que el lenguaje conceptual nos puede tender aquí. En caso contrario, tendríamos que decir que Dios habría creado el mundo de la nada como si la nada fuese la singular materia «a partir de» la cual el Creador produce el mundo. Primero sería la nada y, después del acto creador de Dios, sería la creación. La *creatio ex nihilo* no puede ser concebida como un mero juego de palabras que objetiva o cosifica *la nada*. ¿Cuál sería si no su significación religiosa? ¿Acaso habría que suponer la eterna coexistencia con Dios de una *nada* primigenia anterior a la creación? ¿No se esconde aquí una forma encubierta de dualismo totalmente incompatible con la configuración cristiana (o judía o musulmana) de lo divino?

Así de claro lo vio ya Taciano cuando, en su *Discurso a los griegos*, afirma que “toda la construcción del mundo y la creación entera, fácil es de ver que está hecha de materia, y que la materia misma ha sido producida por Dios” (§12), de tal manera que si para Platón, en el *Timeo*, y para la mente griega en general, era necesaria la afirmación de una *chóra* preexistente sobre la cual el Demiurgo creador ejerciese su acción modeladora, para Taciano la misma materia de la creación tiene que haber sido creada por Dios, pues, de lo contrario, sería divina al ser eterna y, en consecuencia,

sería otro Dios. Justino no lo vio tan claro, pues en su *Diálogo con el judío Trifón*, asimiló la concepción platónica asemejándola a Gn 1,1, donde, ciertamente no se habla de una *creatio ex nihilo*, sino más bien, de la transformación de una materia informe. Teófilo de Antioquía fue, tal vez, quien mejor formuló el problema al señalar que “si Dios es increado y la materia también lo es, ya no es Dios, según los platónicos, el Hacedor de todas las cosas, ni, de seguirlos a ellos, se ve ya la monarquía o la unicidad de Dios. Además, como Dios, por ser increado es inmutable, si también la materia fuese increada sería del mismo modo inmutable e igual a Dios” (*Los tres libros a Autólico*, II, 3-4). No hay duda: la teología prenicena fue percibiendo cada vez con más claridad que la creencia en un Dios creador implicaba necesariamente que esta creación fuese total y absoluta, y no un mero ejercicio de estructuración de una realidad previa, fuese cual fuese su configuración. Ni materia preexistente ni la *nada* entendida como materia primordial.

La omnipotencia de Dios, pues, y su absoluta libertad es lo que subyace bajo la formulación de la *creatio ex nihilo*. Tan es así que bien se podría decir que la expresión *creatio ex nihilo* afirma en negativo lo que el *pantokrator* dice en positivo. Se trataría, pues, de la formulación negativa del poder absoluto de Dios. La creación de la nada significaría, en definitiva, que la totalidad de lo existente, ahora y siempre, se encuentra en una radical relación de dependencia ontológica con respecto al fundamento último de todo cuanto existe. De tal manera, que podemos afirmar que nada hubo, ni hay, ni habrá que se sitúe al margen del poder originariamente creador de Dios. Pablo lo captó de forma excepcional y lo expresó en otro contexto de modo insuperable al decir: “estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro” (Rm 8, 38-39). Justamente, porque es el amor de Dios la fuente última de todo lo creado. El poder absoluto de Dios no es el poder déspota y absolutista del monarca sin escrúpulos (2 Mac 7, 28). Antes bien, es el poder absoluto del amor, de la gracia, del perdón y la misericordia. De ahí el sentido de su absoluta libertad: la creación y la salvación en el amor manifestado en Cristo. Esto nos plantea la siguiente cuestión: ¿qué relación hay entre la creación de la nada y la afirmación neotestamentaria de la creación en Cristo?

5. La creación en Cristo

En el NT, se produce una concentración cristológica del tema de la creación. Los sinópticos nos muestran al Dios de Jesús cuidando paternalmente y manteniendo en el ser a su creación. Viste a los lirios del campo y se preocupa de la aves del cielo (Mt 6,25-33). Dios hace llover

sobre buenos y malos, sobre justos e injustos (Mt 5,43-48). En este mismo sentido, incluso cabría comprender la actividad taumatúrgica de Jesús como una realización del poder creador y salvador de Dios que lucha contra el mal (*caos*) que amenaza y destruye el orden (*cosmos*) creatural.

Sin embargo, la vinculación entre Cristo y la creación sólo aparece explícitamente formulada en la teología paulina y en el corpus joánico. Semejante vinculación no puede dejar de sorprendernos. ¿Cómo es posible que, siendo los escritos más antiguos del NT las cartas paulinas, nos encontremos ya en ellas —y nada menos que como testimonios prepaulinos— doxologías e himnos litúrgicos en los que se dice que todo ha sido creado en él, por él y para él? ¿Cómo ha podido alcanzarse en tan escaso lapso de tiempo una altura especulativa semejante? ¿Qué tienen que ver la confesión en la resurrección del crucificado con la audaz afirmación de que todo cuanto existe ha sido creado en Cristo? ¿No se produce aquí una diástasis insalvable que el pensamiento a duras penas puede explicar? Intentemos una explicación del proceso.

La clave se encuentra en una adecuada comprensión de la potencialidad de pensamiento que está implicado en la resurrección. Todo el NT es una confesión unánime de la resurrección de Jesucristo. Y la resurrección no implica sino que Jesús, el judío Jesús de Nazaret, ajusticiado en la cruz por la autoridad romana con la instigación de las autoridades judías, ha sido incorporado definitivamente a la vida plena de Dios. La expresión más breve, quizá, de todo el NT que condensa *in nuce* dicha potencialidad es la confesión: Jesús es *Kyrios*. El reconocimiento del señorío de Jesús conlleva una confesión implícita de su incorporación a Dios, ya que, al confesarlo como Señor, se confiesa también el dominio sobre todo lo existente que sólo de Dios puede ser predicado. En este mismo sentido se encuentran emparentadas las denominaciones de Jesús como *Lógos* de Dios (Jn 1,1) o como *Sofía* divina (1Cor 1,24). En la línea de Prov 8,22ss se irá concibiendo al resucitado según el modelo del artífice veterotestamentario que, de forma lúdica y festiva, efectuó la creación de los cielos y la tierra de consuno con Dios. La resurrección de Jesús implica, también, la afirmación de que la vida plena de la que ahora participa ya no tendrá fin. Y esto, se explicita según la lógica del antiguo adagio: «lo que no tiene fin tampoco ha debido tener principio». Este parece ser, pues, el vínculo entre resurrección y preexistencia, es decir, entre la confesión de una vida sin fin y la confesión de una vida sin principio en la eternidad de Dios. Tendremos que esperar hasta el año 325 para que resurrección y preexistencia convergan en la fórmula, defendida por Atanasio, del *homooúsios*. Con todo, lo que aquí nos importa señalar es que la afirmación de la creación en Cristo surge, también, como desarrollo lógico de la resurrección de Cristo, en estrecha vinculación con la idea de la preexistencia y como clara confesión del señorío absoluto de Dios que, ahora y por siempre, es también el señorío de Cristo. En este sentido es

importante la fórmula binaria de 1Cor 8,6: «para nosotros sólo hay un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por el cual existen todas las cosas y nosotros también».

Desde aquí cabe comprender afirmaciones tan osadas como, por ejemplo, las del himno de la Carta de Pablo a los Colosenses: “Él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia” (Col 1, 15-17). La lógica de las preposiciones nos muestra el carácter cósmico de lo acontecido en Jesús. *En él, por él y para él*. Afirmaciones similares las encontramos, también, en Rm 11,36; Ef 1,10.20-22; 4,6; Hb 1,2s.

Los himnos neotestamentarios en los que aparece la creación en Cristo acentúan diferentes dimensiones de su salvación, desde la perspectiva de la procedencia originaria, del tiempo presente y del fin último. Protología, cronología y escatología aparecen condensadas en ellos y, en consecuencia, Cristo aparece, pues, como instrumento originario, como poder sustentador y como recapitulación última de todo lo existente. No en vano se afirma, también, que *ta panta en autó synésteken*, es decir, que todas las cosas (literalmente) *consisten* en él, tienen en Cristo su consistencia, su poder o su razón de ser. La consistencia nos hace pensar, no sólo en el inicio, sino también en el carácter «continuo» de la acción creadora de Dios. Una acción creadora que, más allá de su impronta neotestamentaria tendrá que hacerse valer en el seno de la cultura grecorromana. En este sentido es obligado siquiera nombrar un texto capital al respecto. Me refiero al discurso de Pablo en el Areópago de Atenas (Hch 17,24-34). En él, el judeocristianismo de Pablo se abre a la gentilidad de la filosofía, de la literatura y de la religión griega a fin de trazar un puente transitable que haga efectiva la proclamación del kerigma. Pablo potencia los elementos religiosos de los atenienses para señalar que su anuncio cristiano se correlaciona con el culto al «Dios desconocido». El Dios desconocido es el creador del cielo y de la tierra. Es el señor de todo cuanto existe. Aquel que es absolutamente trascendente —recuérdese: «no vive en templos contruidos por los hombres»— y, al mismo tiempo, absolutamente immanente; a saber: «Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos».

6. *La creación continua*

La consistencia de todo en Dios es lo que la tradición afirmó con la creación continua. Creación que, en el NT, no puede ser separada, como estamos viendo, de Cristo, verdadera culminación de todo lo creado.

Brevemente, pues, se podría decir que la *creatio continua* es la expresión teológica que vehicula la experiencia más primigenia y originaria de la creación como síntesis de contingencia y gratuidad. Es una constante en la tradición judía y tiene una especial relevancia en la concepción cristiana. La doctrina de la *creatio continua* afirma que la creación no sólo no es un acto puntual del pasado más remoto, sino que debe ser entendida como una especialísima relación, absolutamente trascendente a la vez que inmanente, del Creador con la totalidad de lo existente. Relación que posibilita y fundamenta la existencia cotidiana de todas y cada una de las criaturas presentes en el continuo discurrir del espacio y del tiempo.

La creación continua nos alerta sobre una mala comprensión de la creación de la nada. La creación de la nada, como muy bien ha mostrado Tomás de Aquino, no hace absurda la posibilidad de una creación eterna (lo que no quiere decir que la afirme). Es decir, sería un error pensar que la *creatio ex nihilo* nos está refiriendo un hecho del pasado, acontecido en el inicio de los tiempos al nacer el universo a través de un acto temporal de Dios. (Recuérdese aquí lo dicho en la tesis anterior respecto de la diferencia entre el inicio absoluto, esto es, «protología» —metafísica y teología— y el «origen» del universo —cosmología»). ¿Es la creación un acto temporal? ¿Implica la *creatio ex nihilo* un comienzo absoluto de todo? ¿O nos estará hablando, más bien, de una relación permanente y necesaria entre Creador y criatura? Tal vez vayan por aquí las mejores intuiciones del gran Schleiermacher. En esta misma línea se sitúan, también, Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino.

Orígenes sostuvo en el *Perí Archón*, frente a una concepción gnóstica de la creación fruto de una deficiente demiurgia, que no hay más que un único Dios creador y salvador y que, por ello, la creación es buena. Orígenes es el teólogo de la libertad. Y la libertad juega en el sistema de su pensamiento el papel decisivo al provocar la salida de la *prima creatio in Deo* hacia la *secunda creatio extra Deum*. Por un acto de apostasía originaria las criaturas racionales, vencidas por el tedio de la eterna contemplación, sucumbieron a la tentación de autoafirmación y, a través del ejercicio malogrado de su voluntad, perdieron la naturaleza ígnea que recibían de Dios y, literalmente, se enfriaron pasando de ser *nous*, es decir, *mens*, inteligencias, a ser ahora *psyché*, *anima*, almas. Sin embargo, para Orígenes todo procede de Dios. Dios ha creado todo cuanto existe de la nada.

Ahora bien, en su concepción, contra lo que en primera instancia pudiera parecer, la creación de la nada no implica necesariamente un inicio temporal de lo creado. Es decir, para Orígenes la *creatio ex nihilo* no excluye una *creatio aeterna*. Si Dios es omnipotente y eterno no puede haber ningún momento en el que no haya sido tal. La omnipotencia no puede entenderse al margen de aquello sobre lo cual Dios ejercita su poder omnímodo, pues el señorío y el dominio de Dios parecen necesitar siempre

de la realidad dominada. Por tanto, si la omnipotencia de Dios es eterna, también deberá ser eterna la realidad creada por tal omnipotencia. ¿O es que cabría pensar —se pregunta Orígenes— en un Dios ocioso que no ejerciese siempre en acto su poder omnipotente? De ningún modo. Para Orígenes la eternidad de la creación se fundamenta en la omnipotencia eterna de Dios.

Sin embargo es claro que el razonamiento origeniano parece contradecir frontalmente la regla de fe. ¿Cómo escapar de la objeción que igualaría creación eterna a creación divina? ¿Cómo evitar el peligro que ya Taciano y Teófilo de Antioquia habían señalado? ¿Cómo negarse a reconocer la divinidad de la creación, del mismo modo que se hace con la divinidad del Hijo eternamente generado? ¿Cómo seguir manteniendo un inicio de lo temporal?

Esta es la solución que Orígenes propone: todo cuanto había de ser en el futuro existió desde siempre en la Sabiduría del Padre como germen inteligible de la posterior creación material. No habría creación coeterna a Dios cuya coeternidad fuese increada, como la del Hijo, pero tampoco habría un Dios ocioso, que no hubiera hecho el bien desde siempre, puesto que siempre ha estado comunicando la plenitud de su ser al Hijo eterno y a la creación eternamente contenida y prefigurada en Él. Orígenes propone distinguir dos creaciones. Por un lado está la creación inmaterial en el Hijo, por otro se encontraría la creación existente *extra Deum*. Por un lado tendríamos una creación eterna, sin inicio temporal, pero creada y también finita; una creación que no es generada como el Hijo, pero encuentra en él su subsistencia transhistórica. Por el otro, nos encontraríamos con la segunda creación, que hace referencia a la existencia efectiva de esas ideas creadas, pero ahora siendo *substantialiter*, es decir, de modo substancial, con entidad propia, fuera ya del ser del Hijo, es decir, en el ámbito de la historia. Aunque Orígenes pueda terminar su exposición afirmando que queda claro que Dios no ha comenzado a crear en un momento dado, como si antes no lo hiciese, es evidente que la pregunta inevitable que surge a continuación no es otra que ésta: ¿cómo, cuándo y por qué se produce el inicio de la segunda creación? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la doctrina más polémica y controvertida de Orígenes que, lamentablemente, aquí sólo podemos nombrar: su doctrina de la caída de las criaturas racionales. Baste, pues, señalar que para Orígenes Dios es creador *ab aeterno*, que la *creatio ex nihilo* no implica necesariamente un comienzo temporal, que dicho comienzo acontece por la apostasía originaria de la libertad del hombre y que la genuina creación tiene su ser y su consistencia en Cristo.

Agustín será tremendamente crítico con la concepción origeniana y rechazará con todas sus fuerzas una de las famosas implicaciones del pensamiento del alejandrino: la existencia de mundos sucesivos. Para Agustín, como para Orígenes, la creación es buena y todo ha sido creado de

la nada por el único Dios salvador y creador que existe: el Dios de Israel y de Jesucristo. Ahora bien, ¿cómo conciliar Gn 1,1 con la *creatio ex nihilo* para un pensador fascinado con el neoplatonismo? Ya hemos dicho que el relato sacerdotal de la creación no habla de la creación de la nada. ¿Será posible pensar la creación de Dios como una modelación de una materia dada? ¿Supone esto la eternidad de la materia? ¿Qué relación hay entre tiempo, creación y eternidad? Si las anteriores cuestiones ya habían sido planteadas y respondidas a su modo por Justino, Taciano, Teófilo de Antioquia y Orígenes, esta última cuestión acerca del tiempo es propia de Agustín. A ella dedica el libro XI de las *Confesiones* y también los libros XII y XIII pueden verse en estrecha relación con su intento de comprender a fondo el primer versículo del libro del Génesis. Con E. Husserl hay que decir que se trata, tal vez, de la reflexión más profunda sobre tiempo y eternidad que se ha hecho nunca en occidente (con excepción, quizás, de la de Schelling en su *Filosofía de la Revelación* y en *Las edades del mundo*) y, por ello, merece una especial atención. Aquí indicaremos muy sintéticamente sólo lo que afecta a la cuestión de la creación.

Para Agustín la pregunta acerca de la actividad de Dios antes de la creación es una pregunta ociosa y sin sentido, ya que el tiempo es una realidad creada y no tiene aplicación lógica ni significativa si no es en el seno de la creación. Así pues, Agustín sintetizará su comprensión de la relación entre tiempo y creación diciendo que “procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore” (*De Civitate Dei* XI, 6), es decir, la creación y el tiempo son simultáneos y, por ello, ni el tiempo precede a la creación ni la creación es posterior a nada en el tiempo, ya que inicio de la creación e inicio del tiempo son lo mismo. Sin embargo, Agustín concebirá la descripción de Gn 1,1ss como la modelación y la división de una materia informe. No obstante, confesará sin ningún tipo de duda que también dicha materia informe es creación de Dios. Así lo dice, p. e., en *Confesiones* XIII, 48: “De la nada fueron hechas por ti, pero no de ti, porque tú diste forma a su informidad sin ningún intervalo de tiempo. Pues siendo una cosa la materia del cielo y de la tierra, y otra la forma del cielo y de la tierra la materia la creaste de la nada absoluta, y la forma del mundo la hiciste de la materia informe. Pero las dos operaciones fueron simultáneas, de modo que la forma siguiese a la materia sin intervalo temporal alguno”. De esta manera, Agustín, rechazando también el emanatismo, consigue conciliar de una forma inaudita en su tiempo la creación de la nada, la modelación de una materia informe y el relato genesíaco sacerdotal. De aquí se deduce que, puesto que el ser de las criaturas procede absolutamente de Dios, no hay momento en el curso del tiempo en el que la acción de Dios no mantenga en el ser a las criaturas y, posibilita, con ello su actual existencia. Retire su soplo el Creador y perecerá la criatura. La creación continua es, pues, la consecuencia lógica de la *creatio ex nihilo* y es también su crítica adecuada, ya que impide pensarla como un acontecimiento del pasado sin

prolongación en la vida presente. Donde hay tiempo hay creación y, en consecuencia, acción creadora de Dios.

Tomás de Aquino planteó el problema de una forma, tal vez, todavía más genial, habida cuenta de la peligrosa situación teológica y eclesial en la que, en el año 1270 ó 1271 escribió su opúsculo *La eternidad del mundo*. Frente a las teorías de la doble verdad de Siger de Brabante y Boecio de Dacia que postulaban, por un lado, la verdad de fe de la creación de la nada y su consiguiente inicio temporal y, por otro, la verdad de los argumentos de Aristóteles que afirmaban la eternidad del mundo, Tomás de Aquino sostendrá la imposibilidad de probar que el mundo no sea eterno, junto con la imposibilidad de probar que lo sea. Para horror de la escuela franciscana y ante el rechazo manifiesto de Buenaventura, Tomás de Aquino prestará la potencia especulativa de su pensamiento a los argumentos de Avicena y Averroes para mostrar, como el dice, “si ser creado por Dios en cuanto a toda la sustancia y no tener principio en el tiempo repugnan entre sí o no” (*Opúsculos y cuestiones selectas I*, 91).

El teólogo dominico mostrará con mucha precisión que el hecho de que Dios haya creado el mundo de la nada no implica que el no-ser, es decir, la no existencia del mundo, haya precedido en el tiempo a la existencia del mundo. Y esto por dos razones principales: en primer lugar, porque la creación de la nada afirma que el mundo no ha sido hecho de algo, no que antes no fuese nada y después fuese algo. Se trata más bien de una afirmación ontológica, no cronológica. En segundo lugar, porque ontológicamente la nada precede al ser, pero esto no implica que lo preceda en el orden del tiempo. La criatura sería nada si se la deja a sí misma —es decir, porque en su naturaleza no tiene la causa de sí misma—, pero no porque haya sido nada antes de ser algo. Me parece que estas consideraciones son de radical importancia a fin de comprender exactamente qué significa que Dios es creador, en cuanto origen y en cuanto fondo sustentador de la creación.

7. La creación, su consumación y la condición de criatura

La concepción cristiana de la creación afirma una relación en la condición de criatura muy particular, ya que dicha relación es transversal a toda la existencia, de ahí que implique el tiempo en todos sus momentos: en el pasado, en el presente y en el futuro. Esta es la razón por la que decíamos que la antropología teológica reflexionaba sobre el hombre como un ser referido a Dios en su inicio absoluto, en su centro más íntimo y en su fin último. Así también se comprende que la lógica de las preposiciones que nos transmitía la creación en Cristo incluyese la protología, la cronología y la escatología. Sobre esta condición de criatura fundamentó F. Schleiermacher su teología sistemática, es decir, su *Glaubenslehre*. Y, a mi juicio, por este camino debería ser reinterpretado su, tantas veces mal

comprendido, *schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*, el sentimiento de absoluta dependencia que vincula a la criatura con el Creador en todos y cada uno de los momentos de su precaria existencia. A esto se refiere, también, P. Tillich cuando dice en su *Systematic Theology* que “la doctrina de la creación no es el relato de un acontecimiento que tuvo lugar «antaoño». Es la descripción fundamental de la relación existente entre Dios y el mundo”. Y no otra puede ser la interpretación más potenciadora del, por otra parte, controvertido §50 de *Die kirchliche Dogmatik* de Karl Barth dedicado al estudio de *das Nichtige* en su relación con la creación en Cristo. Pese a las inconsistencias de su planteamiento, me parece que su continua insistencia en el poder amenazador y aniquilante de la Nada tiene como contrapartida la continua acción creadora de Dios que protege a la criatura de la aniquilación y la mantiene favorablemente en la vida conforme al patrón de lo acontecido en Cristo.

En este mismo sentido habría que entender, a mi juicio, lo que W. Pannenberg afirma en las primeras páginas del vol. II de su *Systematische Theologie*, pp. 22-23, acerca de la unidad del acto creador de Dios. “La estructura global de la acción divina ‘hacia fuera’ comprende, además de la creación del mundo, los temas, generalmente diferenciados de ella, de su reconciliación, redención y consumación. De todos modos, en un sentido amplio, en el concepto de creación podría incluirse ya también el de consumación”. La unidad y la amplitud del acto creador de Dios superan con mucho la estrecha idea de un mero comienzo temporal del mundo como sinónimo de “creación”. En sentido amplio el término creación engloba dentro de sí el surgimiento, el sostenimiento y la consumación de todo cuanto existe.

Se percibe con claridad, pues, que la creación de la nada y la creación continua han de ser vistas, también, a la luz de la consumación de la creación. La afirmación acerca de la consumación de la creación se fundamenta en la lógica de la esperanza. Es la consecuencia directa de la afirmación del poder absoluto de Dios *per saecula saeculorum*. La consumación de la creación significa que todo cuanto existe o existió en algún lugar del espacio y en algún momento del tiempo no serán dejados de la mano de Dios cuando todo llegue a su fin. De hecho, si lo pensamos bien, tendremos que afirmar que el amor de Dios no puede abandonar a su criatura en manos de la nada. Repugna al concepto cristiano de «Dios» y al concepto de «divino» revelado en Jesucristo la mera enunciación de la posibilidad de un no-ser absoluto para esa propia creación de Dios, toda vez que lo creado existe por obra de su amor. Sería el gran fracaso del amor y de la omnipotencia de Dios si en Dios mismo tuviese su raíz tal posibilidad. «Divino» es crear, mantener en el ser, divinizar. No es propio de Dios — como no lo es de ningún progenitor— desentenderse de la obra de sus manos. Dios no puede aniquilar —esto es, «hacer nada»— ni por acción ni por omisión. Tanto lo primero como lo segundo no son compatibles ni con

su omnipotencia ni con su bondad. La omnipotencia de Dios es la omnipotencia del amor creador. Su bondad es la bondad del Dios providente que, como cualquier padre o cualquier madre baja a los infiernos en busca de su hijo, así se ocupa Él de lo creado: sin miedo, sin descanso, sin medida, sin tiempo. Cuestión distinta es que por parte de la criatura en su intransferible libertad pueda pensarse o postularse la posibilidad de perdición. En cualquier caso, nunca por parte del Dios creador y salvador.

La esperanza de vida postmortal para el mártir y para el justo, la fe cristológica en la resurrección, la cuestión de la providencia, el problema de la predestinación, la posibilidad de perdición definitiva, la apocatástasis, etc., son los distintos rostros que, a lo largo de la historia de la teología, fue adquiriendo la esperanza en la plenificación última de todo lo existente, si bien con significados y acentos muy distintos. Cada uno de estos temas requeriría un estudio detallado que aquí no podemos llevar a cabo. No obstante, una última cosa habría que añadir: la importancia radical que la historia tiene para el cristianismo y el carácter decisivo de una condición de criatura que, aunque transformada en el amor por la omnipotencia del amor de Dios, no dejará de ser tal ni siquiera en la consumación eterna de la creación. El cristianismo en la escatología no postula la disolución, sino la plenitud de la condición de criatura. Basten, pues, estas meras insinuaciones que, según creo, muestran el trasfondo de la esperanza escatológica del cristianismo en relación con la teología de la creación.

§ 13. La dimensión personal de la antropología teológica se ocupa de la constitución íntima del ser humano. La fe cristiana sostiene que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y que, en consecuencia, su constitución esencial ha de ser explicada profundizando en la interioridad ilimitada de su condición corporal, así como en la corporalidad finita de su condición interior. El misterio del hombre dice relación directa al misterio de Dios presente en Jesucristo.

1. Intuición y conocimiento

El geocentrismo es a la cosmología lo que el dualismo a la antropología: la forma especulativa más elaborada que el espíritu humano puede concebir cuando intenta comprender los fenómenos basándose en la observación natural.

Cuando uno observa el cielo percibe con claridad meridiana el movimiento de los astros. De hecho, ni siquiera hace falta mirar al sol para percatarse de que va cambiando de posición a lo largo del día. Basta fijarse en las sombras que proyectan todos los cuerpos por él iluminados. Si, de noche, se mira a las estrellas en sucesivas observaciones se verá que parecen moverse acompasadamente como si estuviesen clavadas en una superficie que gira circularmente en torno al eje de la estrella polar. El sol se mueve

regularmente dentro del círculo zodiacal. La luna es más errática, pero sus oscilaciones también discurren por las mismas constelaciones. El movimiento de los planetas directamente visibles es mucho más problemático. Sus retrogradaciones complican enormemente la descripción adecuada de su camino celeste. No obstante, con los datos de observación en la mano, no parece haber duda: la tierra inmóvil se halla en el centro de un universo que gira a su alrededor. En efecto, las culturas antiguas, desde los babilonios hasta las civilizaciones precolombinas, cifraron su conocimiento del cielo y la posición de la tierra en estos datos empíricos que proceden de la observación natural. La física aristotélica —y su correlativa cosmología— está asentada de forma coherente y muy sólida en estas evidencias empíricas. La cosmología bíblica no es una excepción al respecto. El conocido pasaje del libro de Josué —el sol se para en un trecho de su camino— muestra con claridad los presupuestos compartidos por lo que se refiere a la centralidad de nuestro planeta.

Y sin embargo, las apariencias engañan. Copérnico, Galileo, Kepler y Newton construyeron una nueva física que, finalmente, después de un largo y tortuoso camino, nos llevó a una nueva ubicación de la tierra, a una nueva visión del cielo, del movimiento de los astros y de todo el universo. Instalados como estamos ya —desde nuestra educación escolar infantil— en la nueva visión, resulta enormemente difícil percibir la fuerza probatoria —a pesar de su evidencia intuitiva— de los argumentos que sostenían la física y la cosmología premoderna. A pesar de ello es necesario concederles la máxima seriedad no sólo por los milenios que estuvieron vigentes, ni únicamente por la autoridad de quienes los sostuvieron —las inteligencias más preclaras de la antigüedad—, sino, sobre todo, porque estaban «científicamente» corroborados por la «experiencia» que se tenía de lo real. Y también porque, a pesar de sus problemas —no hay teoría que no los tenga— no se había conseguido una concepción mejor que pudiera dar cuenta de los fenómenos observados. Ahora bien, no ha de confundirse el respeto debido con la obediencia acrítica.

Con todo —y siendo muy conscientes de su inexactitud— hay que reconocer que, en la práctica, todos asumimos un cierto geocentrismo implícito —es decir, hablamos y actuamos como si el sol se moviese— en actos cotidianos insignificantes, como cuando nos despertamos con «la salida» del sol o, por el contrario, nos quedamos a ver su «puesta». El geocentrismo es operativo en la vida ordinaria pero totalmente falso en el orden del conocimiento.

El dualismo antropológico —entiéndase por ahora sin mayor precisión conceptual— comprende al hombre como compuesto de dos elementos diferentes: el cuerpo y el alma. Y hay que reconocer que esta concepción es francamente operativa cuando decimos que tenemos el «cuerpo roto» por un trabajo excesivo, o «rota el alma» por alguna tragedia. Y se corresponde muy bien con la experiencia milenaria de todas las

generaciones de la humanidad que han ido viendo morir a sus ascendientes (y también a sus descendientes). Cuando se extingue la vida permanece el cadáver pero ya no hay aliento. Ya no hay respiración, ya no hay hálito, ya nada «ánima» el cuerpo débil e inmóvil. El hombre se encuentra «exánime», sin vida. O «desanimado» cuando le sobreviene alguna calamidad. O «animado» cuando está feliz y contento. El «ánima» es, pues, impulso vital, fuerza y energía que nos mantiene vivos y en movimiento.

Pensar al hombre como compuesto de «alma» y «cuerpo» es perfectamente lógico, coherente y parece interpretar muy bien el dato primario de la observación directa: el hombre vivo es un cuerpo animado; el hombre muerto es un cadáver sin alma. Desde antiguo el cristianismo asumió, en lo esencial, esta concepción hasta el punto de que, en la actualidad, todavía está muy extendida la idea de que la antropología teológica cristiana es *necesariamente* dualista. A esta idea han contribuido una pluralidad de factores imposible de enumerar ahora. Lo importante es señalar de forma intuitiva que la experiencia cotidiana de la muerte y, también, la experiencia cotidiana de la vida, se arreglan muy bien con una concepción dual del ser humano, aunque ésta pueda ser muy problemática en el orden del conocimiento. Pensemos si no en nuestra propia introspección en la cual, con nuestro cuerpo inmóvil, nuestra alma penetra lo más recóndito de nuestro ser. Pensemos también en los sueños en los cuales parece como si abandonásemos nuestro cuerpo para explorar mundos imposibles. Por no mencionar aquellas experiencias extraordinarias de los éxtasis arrebatadores de la conciencia ordinaria, en los cuales el sujeto «sale de sí» como trascendiendo su propia materialidad. Nos experimentamos sencillamente como siendo algo más que nuestra propia carnalidad, pero encontramos dificultades enormes para pensar adecuadamente ese «algo más». Como con el sol. Es fácil percibirlo lejano, pequeño y en movimiento. Enormemente complejo, por el contrario, el concebirlo como inmenso centro en torno al cual giramos.

La claridad y coherencia con que la dimensión cósmica de la antropología teológica —en la llamada teología de la creación— ha asumido los modernos descubrimientos y, en consecuencia, ha reformulado sus contenidos básicos acerca de la creación del mundo en un contexto evolutivo, consciente de las inmensidades cósmicas y de la pequeñez del hombre en la totalidad del universo —como nos recordaba la carta de Juan Pablo II citada en la tesis anterior—, ha de ser aplicada con igual rigor y extensión en la dimensión personal de la antropología teológica. La teología de la creación ha asumido los retos de las modernas cosmologías para iluminar los datos de las ciencias con la comprensión de la fe cristiana que ve en Dios el origen absoluto de todo cuanto existe. Ha superado el geocentrismo premoderno con una moderna hermenéutica de la Escritura (en especial del Génesis) y una perfilada historia de la teología. Por ello, también la dimensión personal de la antropología teológica está tomando en

toda su seriedad las consecuencias que se desprenden de la constitución del «*ánthropos*» que hoy nos describen las ciencias empíricas que lo tienen singularmente por «objeto»: la biología y la medicina. Obviamente han de evitarse los excesos ideológicos que, ciertamente, han acompañado también muchas comprensiones actuales del ser humano al quererlo reducir a la unidimensionalidad material, o a patrones de conducta animal (sociobiología de E. O. Wilson). No obstante, no parece temerario situarse en ese terreno compartido por la mayoría de las investigaciones sobre el hombre que afirman la unidad psicosomática del ser humano como dato fundamental de su más íntima constitución. Esta unidad —es preciso señalarlo— no supone una negación de la dual experiencia intuitiva antes aludida. Pero sí implica una transformación radical, puesto que ya no parece que pueda afirmarse que el hombre es un compuesto de entidades distintas y subsistentes, como serían —en la concepción tradicional— el «alma» y el «cuerpo». J. Ratzinger, reflexionando sobre la resurrección de la carne, afirma: «Hemos redescubierto la indivisibilidad del hombre; con nueva intensidad vivimos nuestra corporeidad y la experimentamos como camino imprescindible para realizar el único ser del hombre. Por eso podemos comprender muy bien el mensaje bíblico que no promete la inmortalidad al alma separada del cuerpo, sino a todo el hombre» (*Introducción al cristianismo*, 307).

El problema de fondo es, pues, cómo pensar teológicamente la constitución del ser humano. Piénsese, por ejemplo, que la teología reconoce pacíficamente —como no puede ser de otra manera— que no hay una cosmología normativa —la bíblica, por ejemplo, en caso de que hubiese solo una— que tenga que ser mantenida necesariamente para que las afirmaciones cristianas sobre la creación tengan sentido. Esto es perfectamente claro: el primer artículo del credo apostólico —creo en Dios creador del cielo y de la tierra— podemos recitarlo conjuntamente con el autor del himno sacerdotal de Gn 1, 1ss, con el DeuteroIsaías y, también, con Agustín de Hipona, por más que no podamos compartir los detalles concretos de sus explicaciones teológicas. La fe cristiana en la creación no exige la vinculación exclusiva a una determinada imagen física o cosmológica del mundo. Así pues, parece más adecuado considerar que, como no la hay del mundo, tampoco puede haber una determinada concepción del ser humano que sea necesaria y absolutamente vinculante para la antropología teológica. Si ha habido teología de la creación con la base platónica del *Timeo* y, también, con la base aristotélica del libro de la *Física*, asimismo, podrá haber una antropología teológica que, en diálogo con los filósofos y científicos de nuestro tiempo, se centre en lo decisivo: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Es claro que con ello no se trata de una asunción acrítica e indiferente de cualquier antropología (como tampoco de cualquier visión del mundo), sino de una auténtica interpretación teológica de aquella realidad que el conocimiento actual nos

muestre como sólida y firmemente asentado: sea respecto del hombre o de su mundo. Y por ello, en este diálogo crítico se hará necesario refutar muchas concepciones antropológicas (y cosmológicas) por querer revestirse de una carácter apodíctico que ni tienen ni pueden tener.

A este respecto podemos afirmar que en el cristianismo el ser humano es, filogenéticamente, el culmen histórico de toda la creación, es decir, la cima del proceso evolutivo de todo el universo. Y, desde el punto de vista de la ontogénesis, cada ser humano es un sujeto singular, único e irrepetible, cuya vida se teje con los hilos del espacio y el tiempo, en el telar de la eternidad de Dios. Su constitución antropológica ha de ser pensada, pues, en continuidad evolutiva con la materia de todo el universo —su condición corporal— y en discontinuidad exigida por su singular razón consciente y su intransferible libertad finita —su interioridad—. Su corporalidad sexuada no es, pues, una de sus partes, sino una condición constitutiva que abarca todo su ser: desde los más sutiles pensamientos que alberga en el fondo de su interioridad, a los más expresivos sentimientos que pueda traslucir su rostro. La corporalidad humana es tan singular y única en todo el cosmos conocido que, justamente, sólo ella es la verdadera condición de posibilidad de lo intangible: la palabra, la música, la imaginación. No es tampoco lo antidivino, sino el modo que tiene el Creador de establecer una verdadera relación de alteridad frente a una criatura autónoma y distinta de Él. Una alteridad que, en la corporalidad humana, está llamada a la superación de los límites de la existencia y a la participación en la eternidad de Dios.

Dicho más brevemente: me parece que no sólo es posible sino que es apremiantemente necesario —como, de hecho, hacen ya la mayor parte de los teólogos— pensar la constitución del ser humano, según el cristianismo, de una forma tal que evite el dualismo implícito en la contraposición «cuerpo-alma», de manera que, siendo fiel a lo más genuino y esencial de la tradición, se pueda expresar la concepción cristiana del hombre con una cercanía mayor a su trasfondo bíblico, partiendo desde la inescindible unidad multidimensional que caracteriza los procesos vitales, de manera que la teología muestre la novedad de su contenido en armonía con la unidad psicosomática que, según las ciencias actuales, caracteriza todos los actos y pensamientos del hombre.

2. *Lo esencial de la Escritura y la Tradición cristiana*

Desde el segundo relato genesíaco de la creación se hace patente la vinculación explícita entre el ser humano y el cosmos (Gn 2,4bs). *Adam*, el hombre originario, el ser humano genérico, es creado de la *adamah*, de la tierra. Sin embargo, su constitución llega a término cuando, según Gn 2,7 es constituido en *nefesh hayyah*, en «ser viviente». Es la *ruah*, el aliento divino el que vivifica la tierra modelada. Se comprende que la traducción de los

LXX haya intentado vehicular el rico significado del hebreo *nefesh* con el término griego *psyché*. Sin embargo, el «alma» es en la concepción helénica un principio autónomo, inmaterial e inmortal de cuya unión con el cuerpo surge el ser humano. «Según la concepción griega, el hombre consta de dos sustancias diversas; una de ellas, el cuerpo, se descompone, pero la otra, el alma, es por sí misma imperecedera y, en consecuencia, puede subsistir en sí misma independientemente de la otra. Es más, sólo cuando el alma se separa del cuerpo, esencia extraña a ella, se realiza el alma en todo lo que es. Por el contrario, el pensamiento bíblico presupone la unidad indivisible del hombre; la Escritura no conoce, por ejemplo, palabra alguna para designar el cuerpo separado y distinto del alma; la palabra ‘alma’ significa en la mayoría de los casos todo el hombre existente, viviente» (J. Raztinger, *Introducción al cristianismo*, 309). Que la *nefesh* hebrea no puede ser pensada con acierto en tal esquema de pensamiento nos lo muestra claramente lo que se dice de ella en Nm 6,6. En este pasaje se alude al nazireato, esa especial consagración a Dios que, entre otros preceptos, incluye también el impedimento de tocar un cadáver so pena de impureza. Cadáver se dice en hebreo: *nefesh muerta*. De modo que el principio vital que vivifica al hombre por la acción creadora de Dios también puede fallecer. Y con él fallece el hombre. La *nefesh* no es inmortal. No hay, pues, en Gn 2,7 una concepción dualista del ser humano, sino que se nos da, más bien, la afirmación inequívoca de su parentesco y continuidad con la realidad que conforma cuanto existe: el polvo de la tierra.

No otra cosa es lo que nos encontramos cuando vemos el uso que tienen en el AT términos como *básar* (carne), *ruah* (espíritu) o *leb/lebab* (corazón). Todos ellos nombran a *todo* el ser humano en su compleja realidad, destacando, eso sí, una determinada dimensión. De las 273 veces que es utilizado el término *básar*, 104 de ellas es referido a animales. Tenemos aquí una muestra de la coincidencia que el ser humano tiene con otros seres vivos: su carne, sus músculos, sus tendones. Su realidad más exterior, que sufre el inflexible paso del tiempo y los achaques de la caducidad, se deteriora del mismo modo que la del ganado. Si *nefesh* era ese principio vital (el de la tráquea y la aorta) que hace del hombre un ser en estado de necesidad —porque no se otorga la vida a sí mismo, sino que la recibe— la *básar* nos muestra a un ser humano frágil, caduco, perecedero. Sin embargo, el ser humano, a diferencia de cualquier otro ser vivo, también es *ruah*. Es decir, es una criatura singularísima capaz de establecer relación con Dios. De las 389 veces que se usa el término en el AT, 136 se refieren al Espíritu divino. El aliento humano es capaz de Dios porque el ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza. Con todo, el término más utilizado para referirse al hombre en todo el AT es *leb/lebab*, corazón. Contra lo que suele pensarse el corazón no es en la antropología semita —como lo es en nuestra cultura actual— la sede de los sentimientos. El corazón es la totalidad del ser humano en cuanto capaz de discernir el bien del mal, en

cuanto que sede de la inteligencia y la voluntad. Es todo el hombre en cuanto que reflexiona, discierne y elige. Por eso se dice de Salomón que era un hombre de corazón grande. No por su capacidad afectiva (o no sólo, por lo menos), sino principalmente por su aguda y justa capacidad de discernimiento.

Si bien es cierto que en el período helenista los influjos de la filosofía griega han dejado su huella, también, en los últimos libros de AT, no lo es menos que se trata de casos marginales que no tienen suficiente fuerza representativa como para poner en duda esta constatación general: la antropología subyacente a los principales libros del AT nos muestra claramente una visión unitaria del hombre. Una visión unitaria en una pluralidad de dimensiones que, no obstante, no pueden ser entendidas como partes o compartimentos separados, o como conjunto de elementos distintos. Es más, el impulso de su profunda unidad parece corroborado por un rasgo absolutamente decisivo: la profunda y radical relación a Dios del ser humano. De todo el ser humano. Como dice el salmo, desde sus más íntimos pensamientos a todos y cada uno de los pelos de su cabeza. Y esto es debido a su singular condición de criatura.

En síntesis podríamos decir que, en el AT, el ser humano está habitado por un principio vital que alienta en su interior, está conformado corporalmente con huesos, músculos y tendones que sufren el paso del tiempo. Es un ser que respira cadenciosa o aceleradamente, pero discierne el bien y el mal, conoce la verdad y la mentira y realiza toda su vida ante Dios. Su constitución biopsíquica hace de él una realidad una e inescindible, pero su capacidad de trascendencia lo llevan más allá de sí mismo y de todo cuanto le rodea. El hombre vive, corre, respira, piensa y obra ante Dios. Es capaz de Dios, porque Dios ha sido capaz de él.

Similares consideraciones podemos hacer respecto del NT. En el NT el ser humano es *psyché, sarx, soma, pneuma, kardía* y *syneidesis*, es decir, alma, carne, cuerpo, espíritu, corazón y conciencia. El campo semántico de los términos griegos nos podría llevar a engaño si no atendiésemos a algo que, sobre todo en Pablo, se presenta con meridiana claridad. Pablo no tiene una antropología dualista. En 1Tes 5,23 habla del hombre como espíritu, alma y cuerpo. Sin embargo, tampoco debemos deducir de ahí una antropología tricotómica. La cuestión es más compleja y más importante desde el punto de vista teológico. Para Pablo —y pensemos que nos referimos, pues, a los escritos más antiguos del NT— la vida *kata sarx* o la vida *kata pneuma* no es, de ninguna manera, una alusión a una determinada parte del ser humano. Más bien, es justo lo contrario. Se trata de una llamada a una orientación de la existencia que abarca todos y cada uno de los ámbitos que la vida del hombre pueda contener. Vivir según la carne consiste en orientar todas las fuerzas de la existencia en el más inmediato provecho propio. Es la vida del egoísmo máximo: en el placer sexual, en el comer, en el beber, en el vestir, en la gestión de las propiedades, en la casa

familiar con la mujer, hijos y esclavos, en las relaciones sociales, en la cosa pública, en la relación con Dios. La carne, para Pablo, adquiere, pues, un poder simbólico global que contiene todo cuanto afecta a la configuración concreta de una biografía personal. No es extraño, pues, que en muchos pasajes, «carne» vaya tan unido a «pecado». Es más, lo extraño sería lo contrario, habida cuenta del amplio significado teológico que tiene. Vivir según la carne significa vivir alienado de sí mismo. Es la pérdida completa de la verdadera identidad —paradójicamente— en su búsqueda más desesperada. Quien vive según la carne vive enajenado de sí, siendo esclavo de ese deseo egoísta que utiliza a los demás con el único fin de satisfacerse a sí mismo. Se malinterpreta reiteradamente a Pablo cuando se piensa que «carne» dice relación a la corporalidad, a la sensualidad o sólo a la sexualidad. Es mucho más, porque nombra a *todo* el ser humano.

Lo mismo sucede, pero a la inversa, con el término «pneuma» y su correspondiente orientación vital *kata pneuma*. Quien vive según el espíritu ha descubierto —porque le ha sido dada— la clave de la existencia: el descentramiento altruista que nos centra auténtica y verdaderamente en nuestro yo más genuino. También se trata de una realidad paradójica, puesto que la vida según el espíritu orienta la existencia de tal modo que nos saca de nosotros mismos, nos conforma con Cristo, nos incorpora a su nueva realidad y, por tanto, nos resitúa nuevamente ante nosotros mismos como más nosotros mismos. Pablo lo dice genialmente cuando confiesa que ya no es él quien vive sino que es Cristo quien vive en él. Pablo sólo es verdaderamente Pablo una vez que ha experimentado la conversión, es decir, la reorientación de todas las dimensiones de su existencia en torno a un nuevo centro de gravedad. Y por tanto, también el *pneuma* ha de ser aquí interpretado con ese sentido global que es propio de la *sarx*. Toda la existencia es «pneumática», como toda la existencia puede ser «sárkica»: el comer y el beber, así como el pensar o el rezar.

Pensando concretamente en la corporalidad, hay que decir que Pablo distingue claramente entre *sarx* y *soma*. Si la *sarx* dice relación directa al pecado, el *soma* nos orienta hacia Cristo. *Soma tou Christou*, el cuerpo de Cristo, como término eucarístico y eclesiológico. Por tanto, también como término material, corporal, comestible y como realidad comunitaria, orgánica, social. Nada más equivocado, pues, que hacer de Pablo o, en general del NT, un enemigo de la corporalidad humana. El cuerpo está llamado a ser templo del Espíritu Santo. Es decir, lugar sagrado. Lo que se detesta es el egoísmo, la malversación de nuestro yo, la depravación de nuestra vida. Y lo que se ensalza, por el contrario, es el aprovechamiento máximo de todo lo que somos y tenemos a favor de los demás y, en consecuencia paradójica, a favor nuestro. En el NT está prácticamente ausente la preocupación especulativa por la constitución del hombre. Sin embargo, es claro que, en su trasfondo, la concepción antropológica que prima es la semita, la unitaria en pluralidad de dimensiones, y ésta, como

estamos viendo, está muy alejada del dualismo helénico por más que, en el vocabulario, guarde ciertas semejanzas con él.

Sea como fuere me parece que, después de todo lo dicho, se hace evidente que la contraposición «cuerpo-alma» no hace justicia a la riqueza de la antropología bíblica y, aunque haya tenido su justificación en la historia del pensamiento occidental, no puede ser confundida con lo esencial que siempre se ha querido mantener. Lo esencial de la tradición cristiana es esto: la dialéctica constitutiva de la criatura singular, que es el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Un ser humano «creado», como creado ha sido el cielo y la tierra y todo cuanto contienen. Pero creado a «imagen y semejanza» de Dios, a diferencia de todo cuanto existe. A saber, pues: la dialéctica entre su vinculación con toda la creación material y su radical diferencia respecto de ella. Esa dialéctica ha sido afirmada y sostenida en la teología bíblica y también en la teología prenicena sin necesidad de la estrecha contraposición entre «cuerpo» y «alma». De hecho, se podrían completar estas reflexiones con un recorrido cronológico por la tradición que estudiase en Justino, Teófilo, Taciano, Atenágoras, Clemente y Orígenes, cómo tras el incipiente uso de la contraposición tradicional entre «alma» y «cuerpo» todavía late en sus reflexiones la tendencia unitaria que lleva a descartar que sólo el cuerpo o sólo el alma puedan ser consideradas «persona». Es más, se reclamará necesariamente la presencia de ambos en completa unidad para que se pueda acreditar la propia identidad del sujeto (cfr. Atenágoras, *Sobre la resurrección de los muertos*, 15, 732-734). Esto es lo que llevará, para escándalo de los filósofos griegos, a la insistencia prenicena en la necesidad de afirmar y mantener la resurrección de los cuerpos. Porque si no, después de la muerte no hay sujeto humano si sólo se afirma la inmortalidad del alma. Inmortalidad que, por otra parte, no sólo no es aceptada por todos los pensadores cristianos, sino que es explícitamente negada, p. e., por Justino como incompatible con su carácter criatural (cfr. *Diálogo con el judío Trifón*, 5, 310-311). La cosa cambiará después de Orígenes, cuando la dualidad terminológica «cuerpo-alma» se convierta en realidad óptica que pasa a ser el punto de partida desde la que se piense el ser humano como un «humano compuesto». Se puede decir, pues, que «la teología patristica y medieval en algunos aspectos se separó algo de la antropología bíblica, y en otros la desarrolló. La mayor parte de los representantes de la tradición, por ejemplo, no se ha adherido plenamente a la visión bíblica que identificaba la imagen con la totalidad del hombre» (CTI, *Comunión y servicio*, nº15). Esta dualidad se hará moneda común en la teología medieval e, incluso moderna. No obstante, entrará en profunda crisis en la actualidad.

Adviértase, no obstante, que lo esencial de la tradición cristiana —la dialéctica de continuidad y discontinuidad de la vida humana— es, justamente, lo que ha intentado mantener la dualidad «cuerpo y alma». Por eso, y en aparente contradicción con todo lo antedicho (pero sólo

«aparente») creo que argumentan con toda corrección los teólogos que no deslegitiman el dualismo «cuerpo-alma» con el único argumento de que dicha contraposición no es bíblica. Tienen razón al considerar que lo esencial de la antropología cristiana no tiene por qué estar necesariamente atado a una determinada concepción del hombre (aunque sea la bíblica, aún incluso si esta fuese homogénea y estuviese teóricamente elaborada). Señalan con razón que en otros contextos históricos y culturales lo esencial de la consideración teológica del hombre puede ser igualmente mantenido gracias a la polaridad «alma-cuerpo» pese a sus orígenes helenísticos. Y hay que decir que es cierto: tampoco el «homoousios» es un concepto bíblico y esto no es un argumento contra su legitimidad y significación. Esto aparece con claridad en la fórmula con que el Concilio de Vienne (1312) se opone a cualquier tipo de unión accidental para explicar la realidad del hombre (cfr. DS 902). Sea al modo de Avicena o de Pedro Juan Olivi, el concilio afirma que en la concepción del hombre que la Iglesia sostiene prima y debe primar la unión sustancial. En la línea del hilemorfismo sustancial de Tomás de Aquino, el concilio de Vienne sostendrá que el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente —no por sus virtualidades y potencialmente, como quería Avicena— forma del cuerpo humano. De manera que también se descarta que el «alma», por un lado, y el «cuerpo», por el otro, sean sustancias completas en sí mismas —con su materia y su forma cada una— como proponía P. Juan Olivi. En la formulación del concilio se insiste en la unidad del ser humano utilizando la fórmula teológica que mejor lo parece salvaguardar en la época concreta en la que se celebra (Cfr. también, el Concilio V de Letrán en 1513, DS 1440). Ahora bien, en nuestro contexto lo decisivo es pensar si esta tradicional contraposición «cuerpo-alma» sigue jugando el mismo papel clarificador que efectivamente jugó en el pasado, habida cuenta de todas las connotaciones dualistas con las que inevitablemente la recibimos en la actualidad.

Así pues, interpretando positivamente esta contraposición tradicional, podría decirse que el cuerpo nos mostraría la vinculación con la materialidad de la creación. El alma —creada directamente por Dios— su radical discontinuidad. Siendo la intención buena, tampoco se puede ignorar que el cristianismo ha pagado un altísimo precio al mantener hasta hoy estos mismos conceptos. En la mentalidad popular más tradicional y, sobre todo, en sus concreciones sacramentales y espirituales, el cuerpo fue pensado y vivido en no pocas ocasiones como sede y refugio de la tentación, el pecado y la maldad. Por el contrario, el alma era concebida como el signo de la pureza, el bien y, en definitiva, de la verdadera vinculación con la divinidad. La divinización fue convertida, pues, en la mortificación del cuerpo y la huida de la materialidad corporal. Habría que pensar si una tal concepción antropológica y soteriológica, no se acerca más bien, a las tesis órficas o gnósticas más que a las propiamente cristianas.

3. *El reto de la teología actual*

En cualquier caso, y más allá de todo esto, es decisivo reiterar que en toda la historia de la antropología teológica late la misma dialéctica profunda: el hombre es criatura de Dios vinculada estrechamente a la materialidad de la creación, pero también cualitativamente diferente de ella, porque sólo él es creado a su imagen y semejanza. El hecho de que la contraposición clásica «alma-cuerpo» haya entrado en crisis en el pensamiento hodierno, nos enfrenta al reto de mantener la misma dialéctica, sin caer en los límites de la concepción tradicional, pero también sin cercenar toda la riqueza de su contenido. Es un reto ineludible, porque si se mantiene la contraposición clásica son tales los falsos problemas que se originan que no hay forma, según parece, de vehicular la verdad más profunda de la concepción cristiana.

En los textos del Concilio Vaticano II podemos encontrar una buena orientación para llegar a buen puerto. GS,14 mantiene el lenguaje tradicional para expresar la singular constitución del ser humano. No obstante, detrás de sus clásicos términos late un impulso renovador que quisiera explicitar, siquiera a grandes rasgos. Escuchemos y analicemos su literalidad: «Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador».

El hecho de que en el inicio de este texto estén presentes los términos tradicionales de «cuerpo» y «alma» para dar razón de la condición humana muestra, por un lado, el indudable peso de la tradición. Sin embargo, por el otro, que GS 14 hable de «condición corporal», luego de establecer la tesis dialéctica de la unidad y la dualidad mencionada, me parece que no es sólo un recurso retórico, sino que, si ésta expresión se potencia adecuadamente, puede servirnos para superar una concepción sustancial del cuerpo que tienda a aislarlo del todo de la realidad del ser humano. La explicación es sencilla: de nuestros recuerdos, sentimientos, intuiciones y ensoñaciones no podemos decir que sean cuerpo, porque justamente se caracterizan por su inmaterialidad. Ahora bien, ¿podríamos decir igualmente que no tienen una determinada «condición corporal»? Habida cuenta del profundo carácter psicosomático de todo fenómeno humano es evidente que la condición corporal del hombre es característica última y primera de sus más sutiles y etéreas especulaciones. Es el hombre, todo el hombre el que sueña, piensa, quiere u odia. Todo él en su realidad espacio temporal de carne y hueso. Por eso me parece que hablar de «condición corporal» como un rasgo constitutivo del ser humano uno supone una consideración más adecuada que referirse, sin más, al cuerpo, puesto que siempre parece que estamos nombrando «una» de sus partes.

Acto seguido, se afirma que los elementos del mundo material se encuentran concentrados en la condición corporal del ser humano. No es desacertado interpretar este fragmento en la línea de lo que K. Rahner hizo en el grado sexto de su *Grundkurs des Glaubens*: la cristología en el marco de una visión evolutiva del universo. Pues así cabe comprender el hecho de que los más básicos y fundamentales elementos químicos de la tabla periódica, que conforman desde el polvo interestelar hasta los más lejanos planetas, sean los que también constituyen los átomos y moléculas de nuestra condición corporal, es decir, de nuestro yo, de lo que humanamente somos. Es una obviedad decir que el grado de complejidad en la constitución del hombre ha llegado a tal extremo que difiere infinitamente de la más sencilla organización de otras realidades inferiores. Sin embargo, es igualmente cierto que la aparición de lo cualitativamente distinto no es un fruto meramente predecible por la mera suma o yuxtaposición de las propiedades básicas de los elementos constituyentes. No es así. La unión de elementos básicos en grado creciente de complejidad hace surgir una nueva realidad con cualidades propias, singulares y diferentes que no son meramente derivables de la adición de las características de los elementos que las componen. Lo cual significa que se puede hablar de una verdadera «recreación» de los propios elementos básicos cuando, en su nueva y complejísima configuración, hacen surgir un «*novum*» —como es el caso del ser humano— en los confines del universo. Por eso, es cierto y tiene todo su sentido comprender la condición corporal del ser humano en unión y diferencia con todos «los elementos del mundo material». Vemos así cómo se mantiene la dialéctica de continuidad y discontinuidad sin necesidad de aislar el «cuerpo» o de identificar una entidad espiritual separada. El *Adam* de la *adamah*.

Ahora bien, el texto conciliar da un paso más: por medio del ser humano los elementos del mundo material «alcanzan su cima y elevan su voz para la libre alabanza del Creador». El lugar del hombre en el cosmos es cuantitativamente marginal, pero cualitativamente capital. Así lo recogíamos en la tesis enunciada al inicio. Y así lo entiende la tradición cristiana al pensar al hombre dotado de una libertad que es consustancial a su propia identidad. El hombre es su libertad. Es el fruto de sus elecciones concretas en el marco temporal de sus posibilidades limitadas. El ser humano es una libertad finita. Libertad en la que, no obstante, toda la creación alcanza su punto más alto de realización al intuir la presencia invisible e intangible de Dios en la tierra y en el cielo. Posibilidad que sólo el ser humano tiene entre todo cuanto existe, pero que todo cuanto existe realiza en la existencia propia del ser humano. En esto se muestra el carácter relacional de la existencia de hombre, no sólo su constitutivo carácter interpersonal (su co-humanidad), sino también su constitutivo carácter cósmico (su co-creaturalidad).

De todo lo antedicho es posible extraer una consecuencia fundamental: «no le es lícito al hombre despreciar su vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y ha de resucitar en el último día». Es digno de mención el hecho de que el cristianismo no sólo rechaza el desprecio de lo corporal, sino que propone su bondad originaria y su honorabilidad. No sólo se contenta, pues, con decir que la condición corporal del hombre no es mala. Dice positivamente que es buena y digna de honra. El fundamento de tal afirmación es uno y el mismo: en Dios tiene la condición corporal del hombre su origen y en Dios tiene su fin. En Dios tiene el ser humano su origen último y en Dios espera la superación de la muerte inevitable.

K. Rahner ha estudiado con acierto la relación entre espíritu y materia en la comprensión cristiana en un trabajo en el que se afirmaba algo muy similar: si la teología de la creación sitúa a todo cuanto existe (*creatio ex nihilo*) procediendo radical y absolutamente de la eternidad creadora de Dios habrá que pensar que, por lo menos en su inicio primigenio, en su origen absoluto, esas heterogéneas realidades que parecen ser la materia y el espíritu no son, en último término, irreductiblemente heterogéneas. Ya que, por lo menos en su origen, proceden ambas del mismo sitio, es decir, del amor gratuito e incondicional de Dios. Por más que sean diferentes en su curso no serán irreductiblemente distintos los ríos que manan de un mismo hontanar. Lo mismo sostiene J. Ratzinger: «Si el cosmos es historia y si la materia es un momento en la historia del espíritu, no puede darse una eterna y neutral yuxtaposición del materia y espíritu, sino una ‘complejidad’ última en la que el mundo encuentre su omega y su unidad» (*Introducción al cristianismo*, 317).

Lo mismo cabe pensar, pues, de la escatología. La condición corporal del hombre es para el cristianismo buena y digna de honra puesto que en su consumación se espera su transformación, y no su aniquilación. No se transforma lo que es deleznable —lo deleznable se deshecha— sino lo que es perfectible. Cuando Pablo habla de la «nueva creación» se refiere a esta creación que existe ahora, pero trasfigurada por el amor de Dios, del mismo modo que el amor de amante transfigura el rostro de la amada o el de los padres esculpe el semblante de los hijos. El cristianismo espera unos cielos nuevos y una tierra nueva. No la destrucción del cielo y de la tierra, sino la consumación de esos «los elementos del mundo material» que llegan a su cima en la realidad del ser humano. Y lo espera de un modo radical, es decir: más allá de la caducidad del tiempo y del imperio de la muerte. Por eso la esperanza de la resurrección incluye también la condición corporal.

No agotaremos aquí la riqueza de la GS, 14. Pero permítasenos traer a colación algo muy significativo que dice, con los términos tradicionales antedichos, respecto del ser humano: «no se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no se considera sólo una partícula

de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Pues, en su interioridad, el hombre es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios, decide sobre su propio destino». Quiero destacar la mención de la interioridad. Me parece que tenemos aquí otra de esas sugerentes afirmaciones conciliares que no se ha explorado con suficiente hondura. Cuanto arriba se ha dicho acerca de la «condición corporal» encuentra ahora su adecuado equilibrio respecto de lo que se podría llamar «condición espiritual». La interpretación que hace el texto conciliar de la interioridad del hombre puede ser sintetizada en tres afirmaciones básicas: 1) pone de manifiesto la superioridad del ser humano respecto de todo cuanto existe. Sólo el hombre en la profundidad infinita de su interioridad excede y sobrepasa el universo entero. 2) Subraya, en la línea de la antropología bíblica, que el «corazón» del hombre —recuérdese ahora lo dicho poco ha— es lugar de encuentro con Dios, a saber: es verdadero templo de lo divino en el cual el hombre discierne lo que ha de hacer y lo que ha de evitar. Pero atención: 3) el hombre discierne *él mismo* ante Dios; discierne con plena y total autonomía. Aquella autonomía que es intransferible y caracteriza esas decisiones que singularizan toda biografía y por las cuales el hombre, ante Dios, «decide sobre su propio destino».

La interioridad es, pues, un concepto que nombra una dimensión lo suficientemente rica y amplia como para servir adecuadamente de vehículo de lo que la tradición tiene que decir de la singularidad del ser humano. Sin embargo, como ya hemos adelantado, en el último párrafo el texto conciliar retoma el término clásico que ha cumplido desde antiguo esa función y, en consecuencia, afirma: «por tanto, al reconocer en sí mismo un alma espiritual e inmortal, no se engaña con un espejismo falaz procedente sólo de las condiciones físicas y sociales, sino que, por el contrario, alcanza la misma verdad profunda de la realidad». La tensión interna del texto conciliar lo hace oscilar entre el dualismo terminológico de los conceptos clásicos y la visión unitaria y evolutiva que formula. A fin de evitar caer en una concepción dualista —peligro que, por supuesto, no se materializa en el texto conciliar, pero que sí aparece como amenaza en posibles interpretaciones— hay que decir que la condición espiritual del alma puede ser concebida como aquello que, en el ser humano apunta más allá de la materia y no se reduce a ella. De igual forma, su inmortalidad puede ser potenciada como aquello que apunta más allá de la muerte y no termina con ella. Y esto, justamente, porque la idea bíblica de la inmortalidad es distinta de la concepción clásica grecorromana. «Mediante la resurrección y frente a la concepción dualista de la inmortalidad expresada en el esquema griego cuerpo-alma, la forma bíblica de inmortalidad ofrece una concepción completamente humana y dialógica de la inmortalidad: la persona, lo esencial al hombre, permanece; lo que ha madurado en la existencia terrena

de la espiritualidad corporal y de la corporeidad espiritual, permanece de modo distinto. Permanece porque vive en el recuerdo de Dios. Por que el hombre es quien vive, y no el alma separada, el elemento co-humano pertenece al futuro; por eso el futuro de cada uno de los hombres se realizará plenamente cuando llegue a término el futuro de la humanidad» (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 313).

La visión antropológica del cristianismo se completa, finalmente, aludiendo a algo que el cristianismo considera esencial en el hombre: su ser relacional constitutivamente referido a Dios. Así lo dice J. Ratzinger al interpretar en un nuevo contexto la terminología tradicional «cuerpo-alma»: «Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle. Lo que en un lenguaje sustancialista llamamos ‘tener un alma’, lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo ‘ser interlocutor de Dios’. Esto no es afirmar que la terminología del alma es falsa, como ocasionalmente afirma un biblicismo unilateral y crítico; es en cierto modo necesario para expresar el todo de lo que se trata. Pero necesita, por otra parte, ser completado si no queremos caer en una concepción dualista que no hace justicia a la intuición dialógica y personal de la Biblia» (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 314).

Resumamos lo dicho: para el cristianismo el ser humano es, filogenéticamente, el culmen histórico de toda la creación, es decir, la cima del proceso evolutivo de todo el universo. Desde el punto de vista de la ontogénesis, cada ser humano es un sujeto singular, único e irrepetible, cuya vida se teje con los hilos del espacio y el tiempo, en el telar de la eternidad de Dios. Su constitución antropológica ha de ser pensada, pues, en continuidad evolutiva con la materia de todo el universo —su condición corporal— y en discontinuidad exigida por su singular razón consciente y su intransferible libertad finita —su interioridad—. Su corporalidad no es, pues, una de sus partes, sino una condición constitutiva que abarca todo su ser: desde los más sutiles pensamientos que alberga en el fondo de su interioridad, a los más expresivos sentimientos que pueda traslucir su rostro. La corporalidad humana es tan singular y única en todo el cosmos conocido que, justamente, sólo ella es la verdadera condición de posibilidad de lo intangible. No es su obstáculo, sino su más honda condición de posibilidad. Y por ello tampoco es lo antidivino, sino el modo que tiene el Creador de establecer una verdadera relación de alteridad frente a una criatura autónoma y distinta de Él. Una alteridad que, en la corporalidad humana, está llamada a la superación de los límites de la existencia y a la participación en la eternidad de Dios, gracias a la resurrección de Cristo. El hombre no puede perecer totalmente porque el amor de Dios jamás lo permitirá.

III. LA POSIBILIDAD DEL MAL Y LA REALIDAD DEL PECADO

En la misma creación (universal y personal) que hemos contemplado como obra absolutamente libre, buena y gratuita del Dios omnipotente nos inquieta, ahora, la presencia innegable y desafiante del mal. La creación es cosmos, pero en ella abunda también el caos. ¿Hasta qué punto no es la existencia del mal un *mentís* a todo lo anteriormente dicho? Si hay mal en el mundo ¿cómo confesar el primer artículo del Credo apostólico? Decimos en él que creemos en Dios «Padre», «Todopoderoso», creador del cielo y de la tierra. ¿Cómo no sospechar de la bondad de este «Padre» que «permite» que el mal dañe a su creación? ¿Cómo no negar la «omnipotencia» divina ante la evidencia de un mal que, según parece, Dios «no ha podido» evitar? ¿Estamos obligados a situarnos en esta agónica disyuntiva que nos muestra como irreconciliables el poder absoluto de Dios y su bondad? De hacerlo así, ¿no cercenamos, con ello, realidades constitutivas y esenciales del Misterio de Dios?

El problema está lejos de ser ocioso. Se juega en él, cuando menos, la coherencia interna de la fe cristiana, de forma que si no se logra una visión adecuada de esta importante cuestión puede naufragar todo nuestro intento de dar razón de ella. Pero se juega, sobre todo, la cuestión acerca del sentido fundamental de la existencia. Si el mal tiene la primera o la última palabra, vanos son todos los esfuerzos de buscar el bien y de vivir en él. Intentemos acercarnos al núcleo de esta cuestión decisiva, a fin de conseguir un enfoque realmente adecuado.

§ 14: *La dimensión caótica de la antropología teológica se ocupa del lado oscuro del universo. La fe cristiana sostiene que en la creación existen el mal físico y el moral, que, no obstante, no pueden tener su origen en Dios, puesto que Dios es su más firme y decidido enemigo. El poder cósmico del mal es vencido definitivamente en la vida, muerte y resurrección de Cristo.*

1. *La realidad del mal*

Pensada la creación como la totalidad de lo que existe, no es difícil ver que en ella coexisten el «cosmos» y el «caos». La dimensión «caótica» de la antropología teológica —como contraimagen de su dimensión «cósmica»— estudia el reverso oscuro de la condición de criatura de todo el universo. Se hace necesario, pues, antes de nada, realizar una básica fenomenología de las formas de mal, a fin de poder responder a esta cuestión: ¿qué es el mal y cómo es posible hablar de su «universal dimensión caótica»?

En la historia del pensamiento podemos distinguir tres formas fundamentales de considerar del mal: a) El mal es una realidad divina o

quasi-divina que, en cualquier caso, trasciende el mundo; b) el mal es naturaleza; c) el mal es voluntad. A nadie se le escapa que esta esquemática consideración no excluye variaciones de detalle y combinaciones de toda índole. No obstante, el esquema básico permanece: Dios, mundo, hombre (divinidad, naturaleza, espíritu). En cualquier caso, baste por ahora señalar que la afirmación cristiana fundamental respecto al mal descarta rotundamente la primera forma señalada. El mal ni es divino ni puede ser pensado como una entidad quasi-divina que trascienda el mundo. El monoteísmo trinitario no admite ningún tipo de veleidad gnóstica que postule un principio oscuro coeterno al Dios de la luz —al modo maniqueo— ni ningún tipo de germen intradivino donde pueda anidar ni el mal ni su posibilidad —al modo schellinguiano. La claridad infinita del misterio eterno de Dios consiste en amor puro, constitutivo y transitivo en el cual sólo hay cabida para su más perfecta autocomunicación en la unidad perijorética y la alteridad personal. Todo cuanto existe procede de este puro y único hontanar. Todo lo creado no tiene otro principio, origen y fundamento sino el amor sin mácula de Dios. El mal no es, pues, realidad divina, ni puede tener en la divinidad su fuente.

Ahora bien, el mal existe. En el mundo hay mal. ¿Qué es, entonces, ese mal y de dónde procede? Antes de abordar las otras dos posibilidades hagamos una aclaración de la máxima importancia. La pregunta por la naturaleza del mal —una vez descartada su sobrenaturaleza— encierra un peligro importante sobre el que nunca se insistirá lo suficiente: el mal, lo malo, implica siempre la sustantivación de algo que, en sí mismo, no es sustantivo, sino valorativo o relacional. El mal, lo malo, no es «una realidad en sí», no es una cosa al lado de otras, es una *afección privativa* que, como daño, dolor o culpa, muestra la ausencia de lo que «debería ser». El mal siempre es mal *para alguien* que carece de aquello que debería tener —integridad, salud, inocencia— o tiene aquello de lo que debería carecer —daño, dolor, culpa. El mal es, pues, un «no-deber-ser» respecto de lo que «debería-ser». Este carácter relacional del mal se pone más claramente de manifiesto cuando se ve que, esa misma realidad a la que algunos llaman mala, puede ser buena *para otro*. Quienes esperan la donación de un órgano vital lo saben bien.

El carácter relacional no tiene por qué negar la dimensión objetiva con la cual se experimenta, efectivamente, la realidad del mal. Al contrario: lo que muestra es que no se trata de una realidad absoluta, incontrovertible, totalmente pura y diáfana en su negatividad. Que el mal sea siempre mal para alguien no convierte su realidad en algo subjetivo, como si un relativismo total fuese posible y nada hubiese en la realidad objetiva que anclase firmemente la valoración moral al respecto. Lo contrario es lo correcto: el mal se experimenta como objetivamente malo y anclado en lo real, aun cuando esa objetividad esté siempre referida a una subjetividad que resulta afectada negativamente. Esto se verá más claro en la negativa que el

cristianismo ha dado a la posición filosófico religiosa que sostiene que la naturaleza del mal es la naturaleza creada.

En efecto, nadie como Agustín ha combatido con tanta fuerza la tesis que naturaliza el mal. Fijémonos: no sólo combate la afirmación de que el mal sea el mundo, la materia, la carne, la corporalidad física del cosmos que habitamos, sino que, más aún, rechaza cualquier tipo de ontología del mal. Su no siempre bien comprendida tesis del mal como *privatio boni* encierra, a mi modo de ver, una intuición de extraordinaria potencia. No hay más que leer el *De natura boni* para percibir su alcance. Lo que afirma Agustín es, no ya que la naturaleza no sea el mal, sino mejor, que el mal no tiene ni puede tener naturaleza porque toda naturaleza es creación de Dios. Extraer de su «desnaturalización» o, si se prefiere, de su negación óptica, su irrealidad o su inexistencia es, a mi modo de ver, no comprender adecuadamente la propuesta agustiniana. Agustín no niega la existencia del mal. Lo que niega es que el soporte óptico de tal existencia tenga sustantividad autónoma.

Creo correcto sostener, con Agustín, una asimetría radical entre el bien y el mal por lo que a la ontología se refiere. Para Agustín es plenamente válido el axioma que hace converger el bien con el ser. Las realidades que existen, por no otra cosa que por su mera existencia, son buenas. Más aún: son radicalmente buenas. Por eso, de modo contrario a Heidegger, en la base de la ontología está ya la ética. Y esto por dos razones principales. La primera de ellas porque, para el cristianismo, todo cuanto tiene ser es creación de Dios. La segunda porque Dios ha hecho todo dotándolo —como dice Sab 11, 20— de medida, número y peso. De Dios no puede proceder sino el bien y, puesto que Dios es confesado como el creador del cielo y de la tierra, nada habrá ni podrá haber en todo el cosmos que, procediendo de Dios, sea, en su mismo ser, en su propia naturaleza, en su esencia, *ontológicamente* malo. Por eso me parece que, si bien es correcto señalar el carácter respectivo del mal, en cuanto no sustantividad autónoma sino siempre en relación con una subjetividad —que no tiene que ser necesariamente humana como enseguida veremos—, no creo que haya que sostener lo mismo respecto del bien. No creo que el bien carezca de sustantividad propia, de forma que se encuentre únicamente en el ámbito del juicio de valor. Si duda que también el bien y los juicios que valoran algo positivamente implican una relación a quien, efectivamente, los experimenta como tal. Sin embargo, no parece acertada la tesis que desvincula tanto el bien como el mal de su anclaje ontológico convirtiendo a ambos, en perfecta simetría, en meros términos valorativos que aluden a expectativas humanas sobre lo real. Esto es cierto del mal, que es predicado; pero no del bien, que es sustantivo. El bien coincide con el ser, porque el ser procede de Dios. La realidad no es neutra, sino que está transida por la bondad radical de su condición de criatura. Por eso me parece que hay que afirmar, como sostuvo

Agustín, que la naturaleza creada es radicalmente buena y que el mal —entiéndase bien— «carece» de naturaleza.

Ahora bien, la bondad radical de lo creado no implica la inexistencia del mal. El mal existe, por más que se le niegue tener «una naturaleza», como sí la tienen las cosas que conforman el mundo. Si su ser no es: a) sobrenatural, ya que no es divino, pero tampoco es: b) la naturaleza, puesto que ni él mismo tiene una naturaleza propia, ¿qué es, pues, el mal? La intuición cristiana que Agustín sostendrá con firmeza frente a gnósticos y maniqueos será que: c) el mal es voluntad. Ahora bien, una voluntad que, en su desobediencia, se hace culpable y muda la naturaleza en peor. A esto añadirá Agustín que quienes, por generación, procedemos de esa naturaleza originaria participamos, también, en aquella culpa. No obstante, estas afirmaciones son muy problemáticas. No nos adentremos ahora en todo lo que esto implica, porque, como es claro, el mal como voluntad dice relación directa a la libertad del hombre, y ésta, en cuanto tal, supera la dimensión caótica de la antropología teológica («cosmos» *versus* «caos») —ámbito propio de esta tesis— para situarnos en su dimensión dramática. Queda insinuado, pues, el problema del pecado original que sólo se comprenderá en sus justos términos si, antes de abordarlo directamente, se clarifica todo lo relativo al mal cósmico que estamos tratando.

2. El «caos» de la creación

¿Por qué en el mundo creado bueno por Dios hay, sin embargo, mal? ¿Por qué está presente ese mal que es previo a —o, por lo menos, independiente de— la actuación libre del hombre? A ese mal, se le llama, utilizando la terminología de Leibniz, «mal físico». Son males físicos la enfermedad del neonato o la catástrofe natural. El mal físico es la manifestación de lo que no debería ser en dimensiones de lo real en las que no impera la libertad humana. El dolor, el sufrimiento y la muerte que producen los males físicos repugnan a un sano entendimiento y a una sana sensibilidad. Todas las descripciones míticas de un paraíso primordial lo excluyen de forma clara y tajante. Las formas de vida orgánica no humanas también experimentan el dolor, el sufrimiento y la muerte. No son, claro está, experiencias humanas del mal físico, pero sí son experiencias *reales*, en su nivel y dimensión, de dolor, sufrimiento y muerte. Que se pueda pensar que la agonía de la gacela en las fauces del león no es un mal, sólo puede comprenderse desde el punto de vista del león. Lo que se pone de manifiesto, pues, no es la inexistencia del mal en la depredación, sino, como venimos afirmando, su carácter valorativo o relacional. El mal siempre es mal *para algo* o *para alguien*, lo que no excluye, como ya hemos dicho, que también pueda ser bueno para otro. Lo que de aquí resulta claro es la *ambigüedad* de lo real. Ambigüedad incompatible con la felicidad máxima y perfecta que sueñan los mitos del inicio primordial en los que nada está

privado del bien máximo. El león y la gacela pacen juntos en ellos. La vida propia no necesita de la muerte ajena para subsistir. Esta simple constatación excluye ya, desde ahora, dos posibilidades antagónicas respecto de la dimensión cósmica de la creación: el inocente angelismo creatural y el negativo demonismo creatural. No, la creación de Dios no es ni angélica ni demoníaca, no transcurre en la luminosidad perfecta del bien, ni en la oscuridad absoluta de su negación, sino en el claroscuro de la historia donde lo creado vive en *tierras de penumbra*. El universo creado por Dios no es ni un cosmos que carezca de caos, ni un caos informe contrario a toda belleza y orden. Es criatura y, como tal, enraizada en el Bien que es Dios, pero distinta de Él.

Profundicemos en esta sencilla intuición mirando, nuevamente, al *De natura boni* de Agustín. En él nos encontramos, respecto del mal físico, una importante afirmación que no conviene rechazar a la ligera. Para Agustín el mal en la creación no es sino corrupción: «el mal no es otra cosa que la corrupción de la medida, de la belleza y del orden naturales. La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala» (IV, 874). Esta consideración es aplicable, para Agustín, a toda realidad creada, porque toda realidad creada, o bien es espíritu, o bien es materia. Y tanto lo espiritual como lo material pueden corromperse. Por eso decía antes que el carácter respectivo del mal implica una referencia a una «subjetividad» que, en sentido amplio, también puede ser infrahumana. Un animal o un fruto silvestre también experimentan la amenaza y la realidad de la corrupción como realidad parasitaria que fagocita su participación en el ser. Esta curiosa forma de existencia —la existencia parasitaria del mal— es, en efecto, propia de toda corrupción, a saber: sólo se da de forma secundaria en cuanto que degenera un bien previo. Con la degeneración total y absoluta del bien corrompido, el bien resulta aniquilado y, con él, la misma corrupción. Muerto el perro se acabó la rabia. Por ello, la tesis agustiniana que sostiene que el mal es *corruptio* o *privatio boni* no niega su existencia, pero la cualifica enteramente haciendo de ella algo siempre advenedizo.

Ahora bien, ¿por qué hay corrupción o privación de bien en una realidad creada radicalmente buena por Dios? Esta pregunta —más allá, ahora, de la vinculación con la ontología neoplatónica que tiene el pensamiento de Agustín— es la misma que hoy se plantea el pensamiento moderno si bien en términos distintos: ¿Por qué hay «mal físico» en un mundo natural creado por la omnipotencia de Dios? (Leibniz). ¿Por qué hay catástrofes naturales que causan dolor, sufrimiento y muerte? (Torres Queiruga) ¿Por qué la existencia del universo está amenazada por el aumento cósmico de la entropía? (Pannenberg). Agustín nos pone en la línea de la intuición correcta: en la creación hay corrupción (mal físico, entropía, catástrofe) porque la creación no es Dios. En la condición de criatura, como

su reverso oscuro, como su tragedia larvada, está dada la última condición de posibilidad del mal cósmico. Es decir, de aquella realidad parasitaria del bien que corrompe la vida, erosiona sus raíces, trastoca sus expectativas y arruina su futuro. Y esto, en todas las dimensiones de la existencia: así en la inorgánica como en la orgánica; en la vegetal como en la animal. En el fondo, la intuición es sencilla: «todas las naturalezas corruptibles no serían enteramente naturalezas si no fuesen desde Dios, ni serían corruptibles si fuesen como Él, porque entonces serían lo que Él mismo es» (*De natura boni*, X, 878). En el texto de Agustín hay una diferencia esencial —no fácil de traducir en castellano— entre lo que procede de Dios y es distinto de Él, de aquello que procede de Dios, pero es Él mismo. Agustín nombra ese primer proceder con la expresión *ex ipso* y el segundo con la expresión *de ipso* (cfr. XXVII, 893). En otros lugares, como en breve veremos, distinguirá entre «ab illo» y «de illo» con idéntico significado. Esta distinción se encuentra en estrecha relación con su concepción de la *creatio ex nihilo* y, también, con su cristología antiarriana. Veamos brevemente qué significa todo esto y en qué nos aclara el problema del mal cósmico.

¿Por qué hay mal en el cosmos creado por Dios? Agustín responde: porque la creación procede de Él (*ex ipso*) pero no es Él, de manera que, teniendo en Dios su único origen, Dios ha hecho todo cuanto existe *ex nihilo*. Ya hemos visto que la fórmula *ex nihilo* no sitúa al *nihil* como «lugar» de origen de la creación. (Cosa que, dicho sea de paso, es completamente absurda —una *contraditio in terminis*— de la cual Agustín se burla en *Id.* XXV, 890-891). Lo que hace esta fórmula es subrayar la distancia cualitativa absoluta entre el Creador y su criatura, afirmando, al mismo tiempo, su vinculación, por cuanto que el *ex nihilo* va siempre precedido del término *creatio*. Las cosas del mundo, el mundo mismo no es Dios porque, aunque procede de Él (*creatio*), sin embargo, no es Él (*ex nihilo*), no comparte su naturaleza, no es divino. El no ser divino de la creación es la condición de posibilidad última de que lo creado pueda corromperse y, por lo tanto, de que en él exista el mal. Agustín lo dice con claridad meridiana: “Dios es el supremo bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por lo tanto, verdaderamente eterno y verdaderamente inmortal. Todas las demás cosas buenas no son sino por Él (*ab illo*), pero no de Él (*de illo*). Puesto que lo que es de Él (*de illo*) no es sino Él mismo. En cambio, lo que es por Él (*ab illo*) son todas las cosas hechas que no son Él. Puesto que sólo Él es inmutable, todas las cosas que hizo, porque las hizo de la nada (*ex nihilo*), son mudables» (*Id.*, I, 871). En esta mutabilidad de la criatura hecha de la nada anida la posibilidad de su depravación. Si lo creado, procediendo de Dios, no fuese *ex ipso*, es decir, *ex nihilo*, sino *de ipso*, sería de su misma naturaleza y, en consecuencia, sería Dios mismo. Si así fuese, la creación estaría absolutamente exenta de mal, como Dios mismo lo está. Ahora bien, no sería creación. La procedencia *de ipso* es lo que Agustín dice que hay que afirmar, no de la creación, sino respecto del

Hijo eterno del Padre. Jesucristo procede de Dios, pero no como lo creado, sino siendo él mismo Dios. Por eso su procedencia es según su misma naturaleza y no, como en el caso de toda la creación, únicamente según su voluntad. Contra Arrio, Agustín sostendrá que el Hijo no es creado de la nada, sino que procede de Dios y es, él mismo, Dios.

Se verá, ahora, con más claridad la riqueza de la sencilla intuición agustiniana. En el cosmos hay caos, degeneración, enfermedad y muerte porque lo creado no es divino, sino distinto de Dios. Qué lugar ocupe aquí y que papel juegue la libertad humana en la concepción agustiniana será estudiado en la próxima tesis. Por el momento quede sentada esta clarificadora idea: la condición de criatura es, por ser criatura, ambigua. Es buena por ser creación de Dios. Pero en ella, por ser criatura, se da el mal como una *afección privativa*, porque, siendo buena, no es perfecta. Sólo Dios es perfecto. Sólo Dios es el Absoluto. Sólo Dios carece de mal y de su condición de posibilidad. La creación, por el contrario, procede del Absoluto, pero al no ser ella misma absoluta, tiene ante sí la amenaza constante del «no-ser», que en los males concretos se traduce siempre en lo que «no-debería-ser».

Así pues, con lo dicho, creo que se ha hecho patente que el mal tiene una dimensión cósmica más allá de su dimensión personal. Aquí hemos llamado «caótica» a la dimensión cósmica del mal. Llamaremos «drama» al mal que tiene que ver directa y explícitamente con la libertad del hombre. No obstante, es importante constatar que ambas dimensiones no han de verse como absolutamente separadas, porque lo cierto es que es en ese reverso de la condición de criatura que estamos viendo —de toda criatura— donde se encuentra la raíz última de la condición de posibilidad, tanto del mal físico como del mal moral.

En efecto, el mal en el mundo supone un carácter trágico que adquiere dimensiones cósmicas, porque no existe realidad que no tenga que vérselas con esta limitación estructural de toda criatura. Nunca se insistirá lo suficiente en que esta afirmación no hace malo a lo creado, sino bueno, pero no perfecto. La dimensión caótica de la antropología teológica se ocupa de la misma realidad que su dimensión cósmica —a saber: de todo cuanto existe en alteridad con Dios— solo que ahora se lo contempla mirando sus amplias —amplísimas— zonas de sombra. Este es el lado oscuro del universo: el lugar de lo creado en el que no parece brillar la luz del Creador. Ahora bien, maticemos: el lado oscuro del universo no es un ámbito al lado de otro ámbito exento de mal. La oscuridad de la creación es penumbra, es sombra, no es oscuridad absoluta. Y la penumbra afecta a toda la creación, porque toda ella se mueve en la gama de colores tamizados por el contraste del claroscuro. El lado oscuro de lo creado no ha de entenderse, pues, como la contraposición de una luz rutilante con una oscuridad total, como si hubiese en lo creado realidades absolutamente buenas sin sombra de mal y como si, por el contrario, hubiese también en ella realidades absolutamente

malas sin el más mínimo destello del bien. La creación es pábilo vacilante, claroscuro indeciso, no es ni oscuridad abisal ni zarza ardiente.

3. Los presupuestos: omnipotencia y perfección

Para el cristianismo Dios es el más firme e inquebrantable enemigo del mal en todas sus formas y manifestaciones, puesto que el cristianismo no sólo predica la salvación del hombre, sino también la de toda la creación. Todo lo antedicho en la teología de la creación ha de ser recuperado en este momento a fin de esbozar, de la forma menos inadecuada posible, la actitud que Dios pueda tener respecto del caos que amenaza y lesiona su creación. Si Dios ha creado libremente y por la única iniciativa de su amor absoluto el universo que habitamos, nadie más que Él puede desear la plenitud de lo creado en su más perfecta realización.

La presencia ubicua del mal físico parece desmentir esta afirmación central de la fe. Las preguntas que inquietan a Dios sobre la permisión del mal o sobre la falta de adecuación entre este mundo y el paraíso soñado, descansan sobre unos presupuestos que han de ser cuidadosamente examinados antes de admitir la pertinencia propia de la pregunta. ¿Cuáles son estos presupuestos? Torres Queiruga los ha identificado con precisión. Son fundamentalmente dos: 1) la posibilidad y la realidad de un mundo creado perfecto; 2) el concepto de la omnipotencia divina. Se los percibe a pleno rendimiento en preguntas como ésta: ¿por qué Dios, siendo omnipotente, no ha creado un mundo sin mal? Los dos presupuestos están íntimamente relacionados, por eso aquí, los examinaremos en su mutua conexión.

Digamos, antes de nada, qué es un mundo perfecto. Un mundo perfecto es el paraíso que, habitando —querámoslo o no— nuestro más profundo mundo interior, es también proyectado fuera de nosotros, hacia el pasado más remoto en los mitos del origen, o hacia el futuro último en cualquier tipo de utopía. Es un mundo sin mal, sin ningún tipo de mal, en el que reina la felicidad absoluta y la armonía es universal. En él no hay dolor, ni sufrimiento, ni muerte, ni violencia, ni mentira, ni traición. Las relaciones son transparentes y la naturaleza es pacífica. La palabra es siempre amable y la fuerza sólo es constructiva. Las montañas se yerguen con la delicadeza con la que crecen las flores. No hay ni cazador, ni depredador, ni presa. Los frutos de la naturaleza son abundantes y enjundiosos de forma que ellos mismos bastan para saciar el hambre y los deseos de todas las criaturas. Esos frutos son obsequios espontáneos de un jardín que el hombre no necesita trabajar con el sudor de su frente. El dolor no es peaje necesario del alumbramiento. La vida engendra vida de forma suave y tranquila. El agua de los ríos es mansa, clara y limpia. El mar no amenaza ni se enfada. El bien es el único señor del ser. No hay, pues, ni corrupción ni ambigüedad. No hay distancia entre lo que es y lo que debe ser. El tiempo transcurre sin

erosión y el espacio no ofrece resistencia a lo creado. El ocaso de la tarde no trae el frío y la inseguridad de la noche, sino la cálida y protectora compañía de un Dios que pasea junto al hombre.

En un mundo perfecto no hay mal y todos nos preguntamos alguna vez, por qué Dios no ha creado así el mundo que habitamos. La psicología profunda nos ha enseñado que, en muchas ocasiones, nuestros deseos infantiles nos juegan malas pasadas. El mundo perfecto es el oasis que estimula (o confunde) a quien vaga perdido y desesperado en el desierto. Ahora bien, es un espejismo de la imaginación que, contra toda apariencia, no resiste el rigor del concepto. Pensémoslo sólo un instante recordando todo lo dicho en la teología de la creación: el universo creado es, en cuanto creado, distinto de Dios. Sólo Dios es perfecto. «Mundo perfecto», si el mundo es creado, no es sino una contradicción en los términos. Es un concepto vacío que sólo tiene apariencia de realidad. Pensemos, p. e., en el concepto de «el mayor de los números pares». Intentaremos pensar en un número hasta que caigamos en la cuenta de que, sea cual sea el número pensado, sólo tendremos que sumarle dos para invalidar nuestro resultado. Y así ilimitadamente, de forma que «el mayor de los números pares» se nos muestra como lo que es: un concepto deslizante carente de referente, un concepto vacío. Lo mismo sucede, por ejemplo, con «cuadrado redondo» o «hierro de agua». Un mundo creado, pues, no puede ser perfecto, porque su propia naturaleza (*ex ipso*, no *de ipso*) lo prohíbe. Del mundo perfecto podríamos decir lo que Platón dice de la belleza perfecta en un fragmento del Banquete: «belleza eterna increada e imperecible, exenta de aumento y disminución, belleza que no es bella en tal parte y fea en cual otra, bella sólo en tal tiempo y no en tal otro, bella bajo una relación y fea bajo otra, bella en tal lugar y fea en cual otro, bella para éstos y fea para aquéllos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante o las manos, y nada de corporal; que tampoco es este discurso o esta ciencia; que no reside en ningún ser diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, o en la tierra, o en el cielo, o en otra cosa, sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma». Belleza divina, podríamos decir, ya que la superación completa de toda ambigüedad no es propia de nada de este mundo. La finitud, la limitación, el carácter condicionado de toda existencia espacio temporal son características intrínsecas de lo distinto de Dios sin las cuales, en consecuencia, es imposible (o contradictorio) pensar la creación (cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar el mal*).

¿Qué decir, entonces, de la omnipotencia de Dios? ¿No significa negar su omnipotencia el afirmar que Dios «no puede» crear un «mundo-perfecto»? Pues no. Escuchemos de nuevo a Agustín: «Tampoco queda disminuido el poder de Dios cuando afirmamos que no puede morir o equivocarse. Ciertamente que no lo puede, pero si lo pudiese su poder sería, naturalmente, más reducido. Así que está muy bien que llamemos Omnipotente a quien no puede morir ni equivocarse. La omnipotencia se

muestra en hacer lo que se quiere, no en sufrir lo que no se quiere. Si esto tuviera lugar, jamás sería omnipotente. De ahí que algunas cosas no le son posibles, precisamente por ser omnipotente» (SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, I, V, 10, 1; PL 41). La omnipotencia de Dios no se ve menguada, pues, por la capacidad humana de proferir un concepto vacío como «mundo-perfecto». Dios es el creador, bueno y todopoderoso, del universo que habitamos, pero el hecho mismo de ser el universo criatura de su Señor implica que, inevitablemente, anide en él, como su lado oscuro, como su posibilidad siempre detestable, la realidad de un mal que, pese a todas las apariencias, ni es absoluto, ni puede serlo. La pregunta fundamental deja de ser aquella que presupone desacertadamente que Dios podría hacer «algo» —«mundo-perfecto» que, en realidad, es «nada»— para plantear el verdadero interrogante: siendo la condición de criatura inevitablemente ambigua en su realización finita ¿por qué Dios la ha creado a pesar de todo?

4. *Dios en Cristo contra el mal*

El sentido último de la creación se expresa, para el cristianismo, en lo acontecido en Jesucristo. La vida de Jesús —toda su vida— pero, en concreto, su pasión, muerte y resurrección, son un testimonio sin igual del combate que el Dios creador ha entablado contra el mal en todas sus manifestaciones. En las próximas tesis sobre la gracia diremos algo sobre el modo concreto en el que quien es incorporado a Cristo afronta la realidad del mal en su propia biografía. Ahora sólo podemos señalar algunos aspectos de cómo Dios combate el mal de la creación desde lo que en Jesucristo acontece.

Las acciones taumatúrgicas de Jesús han sido leídas por la tradición como victorias del «cosmos» sobre el «caos». Con la resonancia veterotestamentaria de la palabra creadora de Yahveh y actualizando la tradición de las acciones simbólicas de los profetas, Jesucristo, con sus palabras y obras, cura enfermedades; reintegra la identidad individual y la pertenencia social de los que vivían escindidos de sí y separados del pueblo por el quebranto de los demonios; vivifica a quienes habían sucumbido ante el poder de la muerte; y es recordado como aquel que tiene poder sobre el mar embravecido y, en definitiva, sobre todos los «elementos» de este mundo. Jesucristo es «Señor» significa que nada ni nadie, en todo el orbe, puede mostrar un perfil biográfico más adecuado a la suprema majestad del único Dios creador y salvador de este mundo. No es el César, ni el Sumo Sacerdote quienes detentan el verdadero y auténtico poder. No está en ellos la presencia de la divinidad, digan lo que digan cuantas inscripciones aparezcan dispersas por todo el imperio. La ansiada «paz», el «orden», la vida digna de ser vivida, no es la que trae consigo del divino Augusto. La «pax romana» es vanidad, ceniza tras el fuego y silencio tras la muerte. Es el señorío de las fuerzas de este mundo. El emperador permite el culto del

templo porque de Él recauda dinero. El verdadero templo de Dios es el cuerpo de Cristo que resucitará al tercer día. La cruz es el tránsito inevitable en el cual se manifiesta el verdadero perfil del señorío de Cristo: quien verdaderamente gana es aquel a quien el mundo contempla vencido. El mal es derrotado cuando se jacta de su victoria. La fuerza del amor parece impotente ante la fuerza de la violencia. Sin embargo, la violencia es aniquilada cuando quien la experimenta consigue sustraerse a su poder negándose no sólo a reproducirla, sino también a desear su reproducción. Esto sería la venganza o el deseo de ella. Jesucristo encarna el poder del perdón a quienes lo matan y, por tanto, el amor a quienes, siendo en verdad prójimos, son de hecho enemigos. Y él muere perdonando a sus enemigos.

El mal de este mundo inunda toda la creación, porque nada hay en lo creado que no esté sometido al imperio de la caducidad que de modo tan aciago experimentó Qohelet. Pablo nos habla en los mismos términos que aquí hemos utilizado cuando dice del estado actual de la creación: "la creación fue sometida a la vanidad, no por su propia voluntad, sino en razón de quien la ha sometido, en esperanza. Por tanto, también la propia creación será liberada de la esclavitud *de la corrupción* para la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rm 8, 20-21). Los hijos de Dios son los coherederos con Cristo. Aquellos que no pueden desoír los dolores de parto con que gime toda la creación ante la inminencia del alumbramiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva. Lo que importa —dice Pablo en Gálatas— es la «nueva creación». De ella tenemos una esperanza fundada en el signo por antonomasia: las primicias del Espíritu. La corrupción que amenaza y erosiona a todo lo creado será definitivamente salvada en la «pascua de la creación». No obstante, bajo el dominio del presente eón no queda sino resistir hasta lo imposible la atracción y el encanto de los poderes de este mundo, con la vista puesta siempre en Cristo, a fin de no olvidar nunca que no todo vale cuando uno tiene que vérselas con el mal, en cualquiera de sus manifestaciones.

Sobre este mal cósmico que inunda el mundo ha escrito W. Pannenberg: «el futuro que los seres creados han de afrontar en el curso de su existencia les ofrece un rostro ambivalente: por una parte, su conservación, formación y consumación dependen de un futuro del que no disponen en absoluto o, en todo caso, sólo controlan parcialmente; por otra parte, en cuanto seres finitos, el futuro les supone una amenaza de destrucción o de pérdida de la figura autónoma. Precisamente a causa de la autonomía creada —por la separación que supone de su origen creador— las criaturas se hallan entregadas al destino de la disolución de su figura» (*Teología Sistemática*, II, 104). Y un poco más adelante: «el sometimiento al poder de la corrupción hay que remitirlo a la misma voluntad creadora de Dios» (*Ibid.*). De una forma curiosa, pero sugerente, relacionará Pannenberg el texto de Rm 8, 20 —al pensar a fondo el problema del mal cósmico— con el concepto de entropía de la termodinámica actual: «La expresión de

esta realidad podemos encontrarla hoy en el principio termodinámico de una creciente entropía que rige todos los procesos de la naturaleza, de una creciente e irreversible transformación de otras formas de energía en calor, lo que equivale a una tendencia, que se extiende a todos los procesos cósmicos, a la eliminación de las diferencias de formas. (...). Más ilustrativa aún que la atribución del inexorable paso del tiempo al crecimiento de la entropía es su aplicación al problema del mal en el mundo en el sentido de Rm 8, 20. Pero así, en manos del Creador y de su gobierno del mundo, este mal físico se convierte, en todo caso, en medio de producción de nuevas realidades. El dominio del principio de la entropía en los procesos de la naturaleza resulta, pues, ambivalente con respecto a sus efectos. En la medida en que se cuente como mal, no podrá, sin embargo, considerarse consecuencia del pecado de los hombres. Más bien forma parte del precio necesario para el nacimiento de criaturas autónomas en el marco de un orden nómico natural que rige el proceso global del universo» (*Ibid.*, 104-105). Creo que no se puede decir más claro. La entropía, como descripción física de un mal cósmico que no es sino el impero de la corrupción, nos muestra la ambigüedad de todo lo creado. No obstante, en lo acontecido en Cristo, Dios se ha revelado como el primer y mejor adversario de todo aquello que pueda dañar o acabar con su creación. Ahora bien, Dios asume el riesgo que implica la existencia de su creación porque la fuerza de su amor es más poderosa que la fuerza del pecado. Por lo menos, así lo cree y lo confiesa el cristianismo. En las tesis sobre la gracia trataremos de explicarlo.

§ 15: *La dimensión dramática de la antropología teológica se ocupa del lado oscuro del ser humano. La fe cristiana sostiene que a través del corazón del hombre irrumpe el pecado en el mundo, de tal manera que sólo el amor de Dios manifestado en Cristo puede librar a toda la humanidad de la fuerza inercial del pecado.*

1. *El drama de la libertad: el lado oscuro del ser humano*

La vida humana es drama porque en ella tiene la libertad un rol absolutamente central. Pero, en cierto modo, también es algo más, porque no es sencillo aceptar que la libertad humana tenga en sí la posibilidad del mal y no pueda no tenerla. El hombre puede hacer o no el mal, pero no puede dejar de tener su posibilidad siempre a mano. Karl Rahner llegó a hablar, incluso, de la posibilidad del pecado como un existencial permanente en la vida del hombre. La constitución finita de su libertad guarda en sí aquel reverso negativo en el que, quiéralo o no, anida la posibilidad del mal moral. Por eso, el ejercicio de la libertad es dramático. Supone siempre una lucha entre el bien y el mal.

No obstante, en el drama de la libertad humana asistimos no sólo a un modo concreto de presentarse el mal, sino a su manifestación por antonomasia. El mal moral es aquel que brota de nuestra libertad. Es el mal querido, el realizado a sabiendas, por acción u omisión. Es el mal más persistente y el más dañino. Para quien lo realiza, pero sobre todo para quien lo padece. En él se percibe de forma terrible un rasgo decisivo de la antropología teológica: la destrucción de la co-humanidad. La libertad humana no puede ser pensada de forma aislada. Ser hombre, ser libre significa siempre ser-para, ser-con. De forma que sólo un idealismo absoluto puede pensar al yo como principio sin principio, fuente y origen de toda realidad. Más acertado parece descubrir al yo individual como aquello que, previamente a pensarse a sí mismo, es pensado, es concebido, es gestado, y, finalmente, es nacido. El adagio decisivo no sería el cartesiano *cogito, ergo sum*, sino la reformulación de Franz Baader: *cogitor, ergo sum*. Soy pensado; de ahí deriva mi existencia (cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 212). Por eso, la realización de nuestra libertad en la existencia no parte nunca de un punto cero. Por eso, el hombre no puede ser pensado en un estado puro de integridad sin conexión directa con su ser historia. Es en esta línea en la que J. Ratzinger sitúa la reflexión sobre el pecado original: «el pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión es afirmar que el hombre no puede empezar su existencia en un punto cero, en un *status integritatis*, sin relación alguna con la historia. Nadie se halla en un estadio inicial sin relación alguna en el que uno pueda realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades» (*Ibid.*, 214).

No obstante, la importancia innegable de la libertad que ahora desarrollaremos no debiera hacernos olvidar lo afirmado en la tesis anterior: la última condición de posibilidad del mal no afecta sólo a la libertad, sino a toda la creación. Del mismo modo que veíamos en la GS 14 que «el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador», también, a través del hombre, es posible percibir el alcance y la magnitud que tiene la presencia del mal en todos los elementos del cosmos no humanos. Aquí tenemos expresada, junto con la co-humanidad, la co-creaturalidad del hombre. Ahora bien, lo que ahora debemos estudiar es el lado oscuro del ser humano, a saber: la dimensión dramática de la antropología teológica.

2. El concepto de pecado

Para comprender adecuadamente el lado oscuro del ser humano debemos detenernos, siquiera brevemente, en el término que

tradicionalmente lo ha nombrado: el concepto de pecado. ¿Qué es el pecado? El pecado, en sentido estricto, es el término teológico que nombra el mal moral en cuanto mal cometido o mal padecido (por cuanto que el que lo comete también es víctima del pecado). Según el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* “el concepto de pecado designa el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante trasgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia. Esta situación la expresa de la manera más profunda y amplía el grupo de palabras *hamartía* que designa el *obrar* contra costumbres, leyes, hombres o dioses. Un campo especial abarca el grupo de palabras *adikía*, que entronca con la vida judicial y que, como concepto contrario a *diké* o *dikaiosyne* carga el acento en lo que va contra el derecho y en las acciones que se oponen al mismo. Un aspecto más amplio refleja el grupo de palabras *parábasis*, que se refiere ante todo a la trasgresión de la ley. El término *paráptoma*, *parapípto*, *caer*, *equivocarse*, *faltar*, indica, en cambio, por lo general el *desliz* o la *trasgresión culpable*” (DTNT, 314-315). Todas estas acepciones tienen en común un rasgo decisivo para la caracterización adecuada del pecado. Todas subrayan que «pecado», en sentido estricto, es siempre el pecado personal, a saber: la acción o la omisión de la libertad humana en relación con un precepto o con la justicia. Nótese que, en este sentido, el pecado implica decisivamente la libertad. De ahí brota el concepto de culpa, a saber: de un ejercicio de la libertad que conlleva deliberación, decisión y responsabilidad. Puesto que se trata de un término teológico, el concepto de «pecado» contiene intrínsecamente la referencia a Dios. No se trata ni solo ni principalmente de una referencia explícita y directa —como en el caso de la idolatría, la magia, o la blasfemia (Ex 22,19; Lv 20,2; 24,11-16)— sino, más bien, de aquella relación mediada por el trato con toda la creación y muy principalmente con nuestro prójimo. Prov 14,31 señala lo primero lapidariamente: «Quien ultraja a la criatura ultraja al Creador». De igual forma, en Lc 10,30 —parábola del samaritano conmovido— vemos narrado lo segundo. El pecado es pecado porque daña al hombre y a su mundo. Por eso Dios lo rechaza. Las consideraciones acerca de la vinculación entre el ser y el bien realizadas poco ha, adquieren ahora toda su importancia, a fin de evitar una comprensión nominalista del mal moral. No: el pecado no es el incumplimiento de un mandato divino o de una prescripción religiosa que, siendo esa, podría ser otra. Es el atentado contra el bien creado por parte de la libertad humana. Porque corrompe y destruye al hombre y al mundo es por lo que Dios lo odia. Recordemos, si no, Lc 15,11ss: he ahí el malogramiento propio de un hijo inmaduro y derrochador como principal ejemplo, no sólo del pecado del hombre, sino, sobre todo, de un amor dolido de Dios que no desea más que la enmienda y el regreso de su hijo amado. Por eso, el pecado es pecado. Por ser la realización ante Dios del mal moral. Por eso el pecado no es sólo —aunque también— mal cometido, sino incluso, mal padecido, ya que cometer el mal implica ser afectado,

degradado, corrompido por él. De hecho, toda realización de la libertad finita implica el riesgo de un mal que no conduce sino a la autodestrucción. En consecuencia, se puede decir que el «pecado», en sentido estricto, irrumpe en el mundo a través del corazón del hombre.

Puesto que se trata de la libertad puede parecer redundante afirmar que esto sucede en la historia. Pero no lo es. Frente a concepciones órficas, gnósticas o incluso origenistas, el cristianismo nunca ha aceptado de buen grado consideraciones especulativas que postulen realizaciones transhistóricas de la libertad, como si la realización del mal pudiera trascender los límites espacio temporales de la creación de Dios para asomarse, de cualquier forma que sea, a su eternidad. El cristianismo piensa el mal como una realidad que dice relación a este lado de la creación, es decir, a lo distinto de Dios en la horizontalidad del tiempo y del espacio. Por eso el discurso teológico sobre el pecado apela a una experiencia universal que es válida para todo hombre en cualquier momento de la historia en el que se ubique. Sin embargo, es igualmente necesario señalar que la ubicación del pecado en la historia no ha de ser confundida con aquella interpretación historicista del pecado original que reduce lo esencial de su significado a ser, meramente, «un pecado cometido en el inicio de la historia». Como si el relato genesiaco fuese el reportaje historiográfico de lo acontecido en el alba de la humanidad (cfr. K. Rahner, CFF, 144-145). El pecado acontece en la historia porque es en la historia donde el hombre vive. Ahora bien, la teología del pecado original no fue pensada para proporcionar información sobre ese pasado más remoto del que hoy se ocupa la paleoantropología. La esencia del dogma del pecado original se juega en el ámbito de lo protológico (y, por tanto, en relación dialéctica con lo escatológico) no, desde luego, en el de la arqueología. A esto hay que añadir, además, que «pecado original» no es pecado en sentido estricto, sino pecado en sentido análogo. Es decir, se trata de un uso legítimo del término pecado, como realidad que se opone al amor de Dios y al bien de su creación, pero aludiendo explícitamente a una situación recibida, a un estado de cosas no dispuesto por el que en él se encuentra. El CIC, n° 404, lo dice con claridad: «el pecado original es llamado ‘pecado’ de manera análoga: es un pecado ‘contraído’, ‘no cometido’, un estado y no un acto». Veamos, pues, qué significa exactamente, este uso analógico del término «pecado».

3. La experiencia de ruptura

Lo primero que significa la afirmación antedicha es que la teología del pecado original no se encuentra, ni se puede encontrar en conflicto con las investigaciones científicas sobre el origen del hombre. En ella no se trata de afirmaciones cronológicas relativas al pasado horizontal que tenemos tras nosotros. Se trata, más bien, de una sola afirmación teológica que incluye a

toda la historia y que, más que como preámbulo prehistórico, ha de ser concebida como corolario cristológico. Esto quiere decir que la doctrina del pecado original no es una descripción neutra de un acontecimiento o de un determinado estado de cosas. Es la interpretación teológica de una situación que revela toda su profundidad y toda su universalidad en el encuentro con el *kerygma*. La teología del pecado original no puede ser separada de la afirmación que sostiene y proclama que el amor de Dios a toda su creación se expresa de forma definitiva e insuperable en lo acontecido en Cristo. Lo que nos dice la doctrina del pecado original es que toda la creación —y, en particular, el hombre— tiene una necesidad básica, que es radical y universal, de ser alcanzado por el amor de Dios para poder superar la fuerza inercial de un mal que lo somete y lo destruye. La teología del pecado original afirma que ningún hombre puede salvarse a sí mismo, porque la salvación no se conquista, sino que se recibe. El único amor incondicional —sin sombra de interés o mezquindad— el único amor tan profundo y radical como para ser capaz transformar nuestra existencia es el amor de Dios. Sin él, es decir, excluidos por propia voluntad de su alcance, o por propia sordera, o por nuestra propia superficialidad, estamos de tal forma atados a nosotros mismos que no hay forma de que podamos alcanzar aquello a lo que todos aspiramos. Por eso experimentamos una rotura interna que nos duele y no sabemos como sanar. Esta experiencia de ruptura es universal, aun cuando no sea interpretada por todos a la manera del cristianismo. Sin embargo, el cristianismo tiene la pretensión de que, gracias a la Revelación, «tanto la sublime vocación como la profunda miseria que los hombres experimentan encuentran su razón última» (GS, 13).

En efecto, en la GS, 13, podemos leer: «el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno. (...) De ahí que el hombre está dividido en su interior. Por esto, toda vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Además, el hombre se encuentra hasta tal punto incapaz de vencer eficazmente por sí mismo los ataques del mal, que cada uno se siente como atado con cadenas». De esta misma experiencia de división interior nos habla Pablo en Rm 7,15ss: «no me explico lo que hago, pues no hago lo que quiero sino lo que aborrezco. (...) En efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero». Y no otra, a mi modo de ver, es la verdad más universal que se encuentra en la experiencia de Agustín y, también, en el relato genesíaco del jardín. El cristianismo nos dice que todo hombre nace marcado por una experiencia semejante a ésta: tiene ante sí un bien que, sin embargo, no hace, y realiza un mal que, en cambio, acabará aborreciendo. Y este desequilibrio que nos inclina al mal es posible percibirlo desde el nacimiento. Ahora bien, lo central de esta afirmación para el cristianismo gira, siempre, en torno a Cristo: «Pero el

mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cf. Jn 12, 31), que lo retenía en la esclavitud del pecado. Pues el pecado disminuye al hombre mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud» (GS, 13). La teología del pecado original escindida del kerygma cristológico tiene el riesgo de provocar lo contrario de lo que pretende. Unida a la soteriología neotestamentaria es una prueba de realismo cristiano que nos invita a abrirnos al amor salvador de Dios. Ese realismo que reconoce que ni la fe en el progreso, ni la confianza en la sola libertad humana pueden llevar a la salvación de todo cuanto existe. La ambigüedad de lo creado, que se manifiesta en la falla entre lo que es y lo que debiera ser, no se supera hacia delante con revoluciones políticas o con rigorismos morales. La experiencia nos muestra que el hombre está incapacitado para querer y realizar, siempre y en todo momento, aquello que considera como bueno y justo. No sabemos exactamente por qué, pero todos intuimos con facilidad que no somos, por ahora, lo que efectivamente estamos llamados a ser. Aislada del amor de Dios manifestado en Cristo, o mal conectada con él, la teología del pecado original puede ser fuente de un pesimismo antropológico que culpabiliza al hombre de generación en generación y que, de rechazo, no transparenta adecuadamente la centralidad del amor universal de Dios a su creación. Este es un peligro que hay que evitar.

4. *El por qué de la escisión íntima*

Profundicemos un poco más en esa escisión interna que, según GS 13, todo hombre experimenta en su interior. El hombre está obligado a actuar, porque consiste en ser libertad. No puede no realizarse, porque su eventual negativa es ya una realización. M. Blondel lo expresa admirablemente: «¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino? Yo actúo, pero sin saber siquiera en qué consiste la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente ni quién soy, ni siquiera si soy. Oigo decir que esta apariencia de ser que se agita en mí, que estas acciones leves y fugaces como sombras llevan en sí un peso eterno de responsabilidad, y que no puedo comprar la nada ni siquiera a precio de sangre, porque para mí la nada ya no existe. ¡Estaría entonces condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! Pero ¿cómo y con qué derecho puede ser así, si yo ni lo he sabido ni lo he querido? (*La acción*, 3). Blondel muestra con maestría sin igual que la condición humana está transida por un desajuste estructural, por una inadecuación radical entre una sed de infinito que nada finito puede colmar y nuestra propia condición limitada que busca en lo que la circunda el fin de dicha sed. La dialéctica de la voluntad que quiere y la voluntad querida es la huella de una fractura, la marca de una «escisión íntima» que nos indica que nuestra libertad no es una facultad neutra ante posibilidades equidistantes. Es, más bien, todo

nuestro yo, en cuanto dado a sí mismo, en su continuo e inevitable proceso de realización.

Lo dramático es que en este proceso de constitución de nuestro yo hay —a pesar de la bondad creatural— un fuerte desequilibrio en la realización de las posibilidades que se le ofrecen al hombre, de tal manera que éste tiende más fácilmente hacia aquellas que desembocan en su frustración, y más difícilmente hacia aquellas que le llevan a su verdadera realización. Este desequilibrio no puede deberse a que el mal tenga una mayor fuerza que el bien en la totalidad de lo creado, ni siquiera en nuestra voluntad. De ser así no podríamos rechazar la tesis maniquea. Por eso, creo acertado conjeturar que se debe, más bien, a dos factores: a) la primacía natural del yo autocentrado; b) el carácter absoluto de los trascendentales y la inmanencia del mal.

a) W. Pannenberg ha reflexionado muy acertadamente sobre la condición autocentrada de todo ser creado. Esto es especialmente importante en el caso del hombre. Todo hombre, desde su más tierna infancia, está inclinado a pensar que la reducción a su propio yo de todo cuanto lo rodea —y de todos quienes le rodean— es la forma más directa y evidente de conseguir el fin último de la vida: la felicidad, la plenitud, la consumación. La fuerza de la inmanencia de los procesos intramundanos tiende a hacer que el emerger de las dinámicas excéntricas sea realmente duro y dificultoso. Él mismo lo dice con claridad: “La escisión fundamental de la forma de la existencia humana consiste en que la tensión entre la forma central de organización y excentricidad está ya siempre resuelta a favor de la primera, a favor de la instancia central que es el yo, en vez de, a la inversa, haberse resuelto por superación del yo en la realización de su destino verdadero, que es su destino excéntrico” (*Antropología en perspectiva teológica*, 131-132). El progresivo reconocimiento de la alteridad; el descubrimiento del prójimo como compañero y no como competidor enemigo; el desvelamiento de la verdadera dinámica del amor; el aprendizaje de la lógica de la gratuidad; el valor del sacrificio; la difícil práctica de la caridad; el auténtico significado del martirio; el amor a Dios sobre todas las cosas; etc., son todas ellas realidades que cuesta toda una vida aprender e integrar —en el feliz caso de que finalmente se aprendan— justamente, porque, en su tendencia excéntrica, nos llevan más allá de nosotros mismos y, literalmente, nos sacan de nuestro yo más primario y más egoísta. Los niños no nacen aprendidos, sino centrados en sí mismos de la forma más inmediata y natural. Y esto es algo que nos afecta universalmente a todos desde nuestro mismo nacimiento. “Cabe decir que todo hombre se halla ya determinado, en la estructura de su existencia que le viene dada, por la centralidad de su yo. Cada uno se vive en tanto que centro de su mundo (...). Esto evidencia lo profundamente anclada que está la egocentricidad en nuestra organización natural, en nuestra percepción corpórea. En modo alguno aparece por vez primera en la esfera de los

modos de la conducta moral, sino que determina ya toda nuestra manera de vivir nuestro mundo. Si esta referencia al yo, en tanto que *amor sui*, constituye el núcleo esencial del pecado, del automalogramiento del hombre, entonces es que el pecado no es sólo ni primeramente algo moral, sino que se halla estrechamente entretelado con los *condicionamientos naturales* de nuestra existencia” (W. Pannenberg, *O. c.*, 133).

La inclinación al mal no es, pues, tan fuerte en la criatura autocentrada porque el mal sea más poderoso que el bien, sino porque es más inmediato, más obvio, más evidente, más cómodo y sencillo, en el bienestar que nos promete, que la dinámica del amor y de la gracia. Y en cuanto posibilidad y tendencia está profundamente insertado en nuestro ser de criatura. Lo cual nos muestra también su limitación y necesidad. La bondad de la creación es, paradójicamente, la condición de posibilidad del mal, porque, si bien la creación es buena, también es cierto que no es perfecta. En ese rasgo de la existencia, en esa ausencia de perfección que sólo de Dios —el Bien Absoluto— puede ser predicada, es dónde, a mi modo de ver, radica la más originaria posibilidad del mal. Por eso, «si es correcto el análisis agustiniano del pecado como *amor sui* desenfrenado y concupiscente, entonces la vida del hombre está ya siempre marcada en sus comienzos naturales por la estructura de tal pecaminosidad. La configuración más temprana del yo, el yo-placer narcisista en el sentido de Freud, se corresponde ya con el *homo incurvatus in se*, con el *amor sui* de la tradición teológica, que aparece primitivamente en el pecado humano de un modo sólo implícito, encerrado en el interior de la concupiscencia. Aunque sea el hombre en este sentido pecador *por naturaleza*, no por ello es su naturaleza de hombre pecaminosa» (W. Pannenberg, *O. c.*, 134). ¿Qué es la concupiscencia? Es la discordia interior que nos desequilibra y nos convierte en centro absoluto de una existencia clausurada en sí misma, sin capacidad para una alteridad auténtica y privada de la transparencia de lo divino. La concupiscencia es nuestro yo errático, aquel que nos hace incapaz de realizar lo que, sin embargo, consideramos el bien máximo. Es también esa experiencia de la dispersión espiritual y existencial de nuestro deseo: nuestra inclinación servil y jadeante ante cualesquiera realidades que atraigan nuestra inconstante y volátil atención, de forma que nuestra voluntad, pese a divisar el término bienaventurado de su más noble y genuino deseo, se pierde por los senderos de un bosque plagado de atractivos reclamos. La concupiscencia nos impide salir de sí atándonos, una y otra vez, a nosotros mismos.

«El hombre es pecador por naturaleza, pero su naturaleza no es pecaminosa». Pannenberg utiliza aquí un solo término con dos significados. Naturaleza es, en el primer uso, los condicionamientos naturales del yo orético inicial. En el segundo, naturaleza significa el yo excéntrico en su ser esencial, a saber: no lo que el hombre es, sino lo que está llamado a ser. Ahora bien, para el cristianismo lo que el hombre está llamado a ser es un

hombre nuevo en Jesucristo. Desde ahí se entenderá la superación del pecado original, no como descripción de un esfuerzo ascético o moral, sino en la lógica del don y la gratuidad. El desequilibrio estructural con el que venimos al mundo —y que es fácilmente perceptible en el egoísmo innato de los niños— pone de manifiesto, paradójicamente, el acierto de aquella gran intuición paulina respecto del inicio de la salvación: allí donde abundó el pecado (el autocentramiento egoísta del hombre), sobreabundó la gracia (el descentramiento altruísta de Dios).

b) El carácter absoluto de los trascendentales y la inmanencia del mal nos ayudará a comprender, también, el reverso oscuro de nuestra condición. En efecto, la Bondad, la Belleza, la Verdad y la Justicia trascienden absolutamente la totalidad de realizaciones finitas que de ellas participan y, por tanto, no pueden ser alcanzadas, en su totalidad y plenitud, sino por su donación previa e incondicional. El hombre tiende al bien, pero no alcanza y realiza el Bien perfecto, puesto que su pensar, querer y actuar se ubican siempre en la ambigüedad de la historia. El carácter absoluto de los trascendentales que, en definitiva, remiten al carácter absoluto de la realidad de Dios, supera totalmente el ámbito espacio temporal de la acción humana y, por ello, por más que los persiga, no es posible una realización completa, inambigua y, por tanto, perfecta y total de cualquiera de ellos. «La verdad y la bondad nunca son englobadas en el interior de mi existencia. Quedan para siempre como la Alteridad absoluta. (...). La verdad y el bien son lo Infinito trascendente, el Otro que nos requiere y nos desarma y significa el fin de nuestro poder, presuntamente ingenuo e inocente» (M. García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 128-129).

Esto, no obstante, no sucede con el mal. En su concreción egoísta y errática lo tenemos más fácilmente a mano. No tenemos más que dejarnos llevar por nuestros instintos más primarios y por nuestra estupidez. Nunca he creído, ni me parece que se pueda sostener, que el mal trasciende la totalidad de cuanto existe. No tiene ni ser ni potencia para ello. No veo cómo se pueda postular la existencia de un mal absoluto, ni de ninguna manera el cristianismo afirma su existencia. De lo contrario se impone el dualismo maniqueo. El mal es, por el contrario, el lado oscuro de la creación, es su posibilidad nunca querida y, sin embargo, siempre amenazante que, cuando irrumpe dramáticamente en la creación, nunca puede ocultar su rostro traidor y destructor. Pero el mal, con tener un poder tan terrible y doloroso, sin embargo, no puede trascender la existencia allende la muerte y, por eso, quien ha vencido a la muerte —Dios en Jesucristo— ha vencido absolutamente al mal. Y por ello, si hay mal, como efectivamente lo hay y no en pequeña cantidad, también me parece necesario decir que existe sólo de este lado de la vida. El único absoluto que trasciende la totalidad de lo que existe y es la fuente de la verdadera vida es Dios. Y frente a Dios, el mal es una realidad absolutamente indeseable, vinculada a la condición de criatura (como aquello que precisamente le

dificulta ser lo que verdaderamente es), a la que Él ama hasta límites ilimitados e indecibles. Si el mal no trasciende, ni puede trascender los límites y los condicionamientos de todo cuanto existe, quiere decir, por otra parte, que el mal está más inmediatamente a nuestro alcance en los avatares de nuestra vida, como lo están los objetos que nos rodean. El mal se oculta en la inevitable ambigüedad de la vida y desde ahí nos acecha como atractiva tentación.

Por otra parte, la radical inmanencia de Dios y, por tanto, de los trascendentales podría hacer pensar que su realidad nos es más próxima que la de las realidades categoriales. Pese a todo debemos recordar que su proximidad inmanente es una con su absoluta trascendencia. De forma que, si bien es cierto que la proximidad afirma hasta el infinito la cercanía, no lo es menos que se trata de una presencia no categorial, no objetiva, no reificada y, por tanto, elusiva, transversal o, como decía Zubiri, ortogonal a la existencia. Por el contrario, el mal se presenta, en su cercanía e inmediatez, como el auténtico y más directo camino de realización y salvación. Precisamente esa es la dinámica de la tentación: hazlo aquí y ahora, puesto que lo tienes ante ti. Ningún relato sobre la tentación ha tenido tanta influencia en la historia de la humanidad como el relato genesíaco. Analicemos, brevemente, la inmediata cercanía del mal que en él aparece como posibilidad atrayente.

5. El relato del jardín

Justo por ser de sobra conocido convendrá notar una característica fundamental del relato del jardín que, en muchas ocasiones, ha sido olvidada. El relato del jardín habla del pecado de Adán, no del pecado original. «Pecado de Adán» es una expresión bíblica; «pecado original» es una expresión creada por Agustín. Agustín utilizará el relato del jardín en la elaboración de su teología del pecado original. Ahora bien, no conviene confundirlas, a fin de poder comprenderlas en su propia intención.

En efecto, para comprender adecuadamente el pecado de Adán hay que tener en cuenta, entre otras cosas, la gran sobriedad del relato bíblico — sobre todo, respecto de las cualidades objetivas de los personajes de Adán y Eva— que contrasta poderosamente con la tendencia de la teología postagustiniana (y del arte posterior, pensemos si no en el jardín de las delicias de El Bosco) de atribuirles perfección tras perfección. Esta atribución corre el peligro de hacer incongruente la dinámica del relato, ya que hace inexplicable la realización originaria del pecado, es decir, la transición de la perfección a la caída. La presencia en el propio relato de la tentación, como algo que antecede a la desobediencia humana y, también, la existencia de un mandamiento que hay que cumplir, ponen de manifiesto algo en lo que hay que reparar con atención: en la objetividad narrativa del texto literario Adán y Eva no son creados en un estado acabado de

perfección máxima. Pueden «ser tentados», luego no poseen en sí mismo la plenitud del ser. Tienen que «cumplir» la ley de Dios —el mandato—, luego no habitan en la virtud máxima del bien. El sentido último del relato muestra que el hombre —es decir: Adán, o sea, todo hombre— es creado con la posibilidad de conseguir la plenitud, pero también de rechazarla o de malograrla. Los personajes del relato son vislumbrados, pues, como criaturas finitas, como criaturas creadas —valga la redundancia— en un estado de bondad radical —puesto que proceden de Dios— no exenta, sin embargo, de la inevitable posibilidad del mal, puesto que no son Dios. La bondad originaria de todo lo creado —pensemos ahora en Gn 1,1-2,4a: «y vio Dios que todo era bueno»— no puede ser confundida con una supuesta «perfección originaria» que el propio relato no postula. La posibilidad del mal —recordemos: un existencial para Rahner— es, también en el relato genesiaco, una posibilidad estructural coincidente con el reverso de su condición de criatura. Es el lado oscuro de una creación buena.

En estrecha relación con esto resultan clarificadoras estas palabras de Paul Tillich: “Existe un elemento en la narración del Génesis al que a menudo no se ha prestado la debida atención —la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia. Todo mandato presupone que lo mandado todavía no ha sido realizado. La prohibición divina presupone una cierta escisión entre el creador y la criatura, una escisión que hace necesario el mandato, incluso si éste se da sólo para probar la obediencia de la criatura. Esta grieta entre el creador y la criatura constituye el punto más importante en la interpretación de la caída, ya que presupone un pecado que todavía no es pecado, pero tampoco es ya inocencia” (*ST*, II, 35). Prescindamos ahora de los pormenores de la compleja concepción de Tillich —no exenta de graves dificultades— y reténgase algo que venimos señalando en páginas anteriores: la condición de criatura es, en cuanto distinta de Dios, limitada, finita, condicionada. Tiene ante sí la posibilidad de la divinización si observa el mandato y la realidad de la frustración si decide conculcarlo. Pero lo decisivo es lo siguiente: en el relato del jardín su constitución creada no coincide exactamente con lo que ella misma está llamada a ser. La existencia del mandato pone de manifiesto que el «ser» de la criatura dista no poco de su «deber ser». De otra forma la existencia del mandato —prescindiendo ahora de cuál sea su contenido— carecería de sentido. El hombre creado por Dios y la compañera que Dios le ha dado han de recorrer por sí mismos el trecho que media entre lo que son como criaturas y lo que se espera de ellos como interlocutores privilegiados de Dios. Y tienen dos caminos: o bien responden al don de Dios confiando en que el límite y su observancia les favorece —esto es lo que la prohibición significa—; o bien siguen el camino de la desconfianza del límite —de la privación, de la finitud, de la condición de criatura— y cogen el atajo que la tentación promete. Nótese que ambos caminos prometen lo mismo: la divinización; pero véase, también, que el atajo, en su inmediatez y brevedad, siempre es

más atractivo. Por eso, los dos caminos cifran su radical diferencia en la aceptación confiada del límite de la criatura o bien en su rechazo. El rechazo de la prohibición tiene una consecuencia inmediata: la tentación rompe su encanto al revelarse como lo que es: una imposible posibilidad que no puede hacer realidad lo que prometía. Por eso surgen la vergüenza, la frustración y la enemistad. Es la realización de la idolatría: el hombre, desconfiando de la bondad del límite —la bendición originaria de la condición de criatura—, siendo una criatura cuya referencia a Dios es constitutiva de su propia autonomía, se ha convertido a sí mismo en referencia absoluta al romper, en la desconfianza —a saber: en la falta de fe— el pilar fundamental de su relación con Dios. La desconfianza que lleva al egoísmo es, pues, el pecado del hombre en el relato del jardín. Por eso el hombre está dividido en su interior: tiene el bien ante sí, pero no lo realiza. Por el contrario, comete el mal que aborrece.

6. *La respuesta de Agustín al problema del mal*

El relato del jardín narra lo que nunca fue, pero siempre es (E. Zenger). Por eso, su significado máspreciado no lo entrega al arqueólogo o al historiador, sino al filósofo y al teólogo que contemplan al hombre ante Dios. Ahora bien, el pecado de Adán no responde ni puede responder definitivamente al problema del mal, ya que, en el fondo, no es capaz de excusar totalmente a Dios. En efecto, si el pecado fuese la respuesta al *unde malum?*, siempre se podría contraargumentar: ¿Y por qué Dios no impide que Adán peque? Si la respuesta a esta nueva pregunta fuese la salvaguarda de la libertad, se verá, entonces, que el problema del mal no remite a un acto concreto de rechazo de un mandato, sino a la condición de posibilidad de todo acto categorial en el que triunfe el egoísmo de la libertad: a su limitación, a su finitud, a la ambigüedad de su condición de criatura. Adán peca porque es hombre y no Dios. El redactor del relato del jardín no está preocupado por la especulación abstracta sobre el origen del mal. De hecho no explica nada en absoluto acerca del misterioso y problemático personaje de la serpiente —un mal potencial que, sin embargo, es criatura. La preocupación principal del relato es el carácter arduo de la vida: el trabajo, el dolor, la muerte. La pregunta pertinente que ha de hacersele no es, pues, ¿por qué Adán pecó? Aquí el relato permanece mudo. El relato se contenta con constatar que Adán pecó libremente al ceder a la tentación. Su pecado es un pecado propio, es un pecado en sentido estricto. No está dicho en ningún momento de la narración que su culpa se haya transmitido de generación en generación como castigo de Dios. Será Agustín quien esto sostenga y, como ya hemos afirmado, esto es mucho sostener. Por eso, aunque sólo sea por esto, no parece conveniente identificar el pecado de Adán y la transmisión intergeneracional de su culpa con lo esencial que el

cristianismo quiere afirmar cuando sostiene la doctrina del «pecado original».

En la misma línea del pensamiento de J. Ratzinger citado en el inicio de esta tesis —a saber: «el pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados...»— K. Rahner ha podido decir al respecto que “el «pecado original» no significa que la personal acción originaria de la libertad en el auténtico origen de la historia haya pasado con su cualidad moral a su descendencia. Nada en absoluto tiene que ver con el dogma cristiano del pecado original esa concepción según la cual la acción personal de «Adán» o del primer grupo humano se nos imputa como si hubiera pasado a nosotros en forma por así decir biológica. Obtenemos el saber, la experiencia y el sentido de lo que es pecado original en primer lugar desde una interpretación religioso-existencial de nuestra propia situación, desde nosotros mismos” (CFF, 140). ¿Por qué, sin embargo, en la concepción tradicional se presenta el pecado original como la transmisión hereditaria de la culpa personal de Adán? Para responder a esta cuestión tenemos que retrotraernos a finales del siglo IV e inicios del siglo V.

Como venimos diciendo, la teología del pecado original es una creación de Agustín. Por más que la pregunta acompañe al hombre desde los albores de la humanidad y por más que los mitos de la caída que hablan de un primer pecado estén presentes en tradiciones religiosas y filosóficas precristianas, hay que decir que, *strictu sensu*, Agustín es el creador de la teología sistemática del pecado original. ¿Qué es lo que pretende Agustín al elaborar esta doctrina? Agustín intenta dar una respuesta adecuada al problema del mal que exculpe a Dios y dirija nuestra mirada al corazón del hombre. La doctrina del pecado original, en sus inicios, no es el problema, sino la solución que Agustín propone a la dramática pregunta que lo enfrenta a los pelagianos: ¿por qué nacemos con inclinación al mal? ¿Por qué sucede lo que Pablo cuenta en Rm 7,14ss? ¿Por qué el hombre se encuentra dividido en su interior?

El término «pecado original» se encuentra por primera vez en la literatura cristiana en la primera obra que Agustín escribió como obispo: *Ad Simplicianum* o *Sobre diversas cuestiones a Simpliciano*. Y es especialmente significativo el hecho de que esta obra haya sido escrita unos quince años antes del primer tratado antipelagiano: *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Esto tiene su importancia debido al hecho de que la teología agustiniana del pecado original no se explica únicamente desde su enfrentamiento con Pelagio. Su raíz última es la salvaguardia de la justicia de Dios ante la injusticia del sufrimiento que aflige severa y universalmente a la humanidad.

Con todo, lo primero que hay que reconocer es que en sus primeros escritos, para Agustín, el pecado original es, en un sentido todavía no técnico, el pecado de Adán. El pecado original sería, pues, el primer pecado

cometido en los orígenes. Sin embargo, este pecado de Adán no es en sí nada problemático —ni para Agustín ni para sus adversarios— y no se entendería la polémica antigua sobre esta cuestión si sólo se atendiese a él. La razón es sencilla: ni maniqueos, ni pelagianos, ni Agustín, ni nadie hasta la modernidad, tuvieron la necesidad de dudar de la realidad histórica de la narración genesíaca. Por eso lo más importante es lo siguiente: el objeto fundamental de la controversia secular sobre el pecado original ha versado siempre sobre algo que, como ya hemos indicado, no es pecado en sentido propio, sino en sentido análogo. Es decir, sobre aquello que nos condiciona desde el nacimiento.

A esto habría que añadir, también, que, para Agustín, el pecado original —ahora ya en sentido técnico— sería la forma adecuada de nombrar una situación que viene dada desde siempre —un estado, no un acto— a saber: esa situación en la cual reina la inclinación al mal que caracteriza la ambigüedad de toda criatura. Esto se entenderá mejor al recordar que Agustín forjó su concepción del mal y, por ello, su respuesta creyente al interrogante que plantea la presencia del sufrimiento, ante dos frentes. Por un lado, frente al gnosticismo maniqueo y, por el otro, —siempre según Agustín— frente al ingenuo optimismo pelagiano. Frente a los primeros Agustín, como ya hemos indicado, sostendrá la tesis de que el mal es *privatio boni*, es decir, ausencia de bien.

Resumámoslo en una palabra: para los gnósticos y maniqueos el mal se encarna en la materialidad del cosmos. El mal tiene una determinada entidad y se identifica con el cuerpo, con el mundo material, con todo aquello que no es espíritu. El mal procede de lo exterior al hombre y le afecta desde fuera. De ahí que la salvación —por el conocimiento— también venga del exterior. Frente a esta concepción que concibe el mal de forma objetiva Agustín no se cansará de repetir que el mal no es materia, no es sustancia, no es mundo, ya que la materia, la substancia y el mundo proceden de Dios que las ha creado originariamente buenas. El mal, dirá Agustín frente a los maniqueos, encuentra su origen y su sede en la corrupción de lo real y en el corruptible interior del hombre, en su voluntad, en su corazón. El mal no es *ser*, sino *hacer* y *acontecer*. No es principalmente ontología, sino sobre todo ética. En este primer frente de batalla Agustín priva de sustancia al mal para salvar la bondad ontológica de todo cuanto existe.

Cuando Pelagio invoque la tesis que el propio Agustín acrisoló en su combate frente a los maniqueos para sustentar su radical llamada al seguimiento de Cristo en aquel «si quieres, puedes», Agustín no se verá reconocido en ella al experimentar repetidas veces que el sólo querer no basta para evitar el mal y realizar el bien. A saber, la experiencia paulina atestiguada en Rm 7,14-20: «querer el bien lo tengo a mi alcance, pero no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero», es una experiencia que parece desmentir la suave transición que

Pelagio establece entre el *posse*, el *velle* y el *esse*. Una cosa es «poder» realizar el bien, otra distinta el «querer» realizarlo y una tercera conferirle el «ser». Para Pelagio, puesto que el hecho de que «podamos» realizar el bien depende de nuestra buena y originaria creación de Dios, en nuestra mano está el «quererlo» y el efectivamente «realizarlo». La transición es sencilla y ha de producirse sin buscar excusas —como había reconocido el mismo Agustín frente a los maniqueos— en ningún tipo de maldad material o corporal. Frente a esta concepción de la naturaleza humana Agustín reitera que la naturaleza del hombre no es mala, efectivamente, y que el mal —cierto es— se encuentra en la interioridad susceptible de depravación del hombre, pero a Pelagio, según Agustín, se le olvida que la naturaleza del hombre y su interioridad están corrompidas por el pecado de nuestros antecesores. Pelagio no parece valorar suficientemente la co-humanidad.

Así pues, Agustín hablará entonces de una «culpa original» que trastocó en su inicio la bondad primigenia de lo creado y sigue corrompiendo —como «culpa heredada»— la naturaleza actual de todos cuantos siguen viniendo al mundo. El estado de culpabilidad general de toda la humanidad le sirve a Agustín para afirmar que la presencia de enfermedades, de sufrimiento y de cualesquiera tipo de males, no pone en duda la justicia de Dios, ya que, en rigor, Dios mismo podría condenar sumariamente a toda la humanidad y castigarla con males aun mayores, o definitivos, como la condenación eterna. El caso concreto del sufrimiento de los niños nos pone de manifiesto hasta que punto llega la coherencia sistemática de Agustín: «Del doble presupuesto de que Dios es justo y de que los niños sufren se sigue inevitablemente que ya los recién nacidos tienen que ser de alguna manera culpables. Sólo si todos son culpables —aun cuando no hayan pecado de forma “actual”— merecen también todos el castigo. El carácter universal de la conexión con el pecado tiene como objetivo explicar y justificar la desgracia de un mundo que ha sido puesto en la existencia por un creador perfecto» (A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, 192-193).

No hay que confundir lo esencial del dogma del pecado original con las implicaciones del sistema agustiniano. Sostener que el hombre no puede salvarse a sí mismo; que el hombre experimenta el mal de forma singular y colectiva; que ese mal no puede proceder de un Dios Padre que es incondicionalmente bueno; que la división interior nos acompaña desde siempre —como especie y como individuos—; y que, sin embargo, el amor de Dios en Cristo puede hacernos superar esta congénita situación existencial a la que estamos atados como con cadenas; es algo que, a todas luces, es posible sostener sin tener que, necesariamente, compartir todas las consecuencias del sistema teológico de Agustín. Tenemos un ejemplo concreto en la cuestión acerca del destino de los niños muertos sin bautizar. Para Agustín es clara su condena. La teología posterior mitigará esa terrible conclusión con la idea del limbo. El magisterio actual contradice la explícita

condena de Agustín, y subraya la primacía absoluta de la misericordia infinita de Dios.

Como ya indicamos, la teología del pecado original no se entiende si no se vincula lo que ella describe con lo que el *kerygma* dice que ha acontecido en Cristo. En efecto, ese es su principal cometido. Así ocurre, también, en el pensamiento agustiniano. El obispo de Hipona afirmará que el hombre enfermó libremente al desobedecer a Dios, pero ahora necesita del médico para alcanzar la sanación. En la concepción agustiniana no hay posibilidad de curación al margen del único médico que es Jesucristo. Por eso, Pelagio, al no contar con la gracia de Dios —como Agustín criticará sin descanso— parece hacer inútil la cruz de Cristo, es decir, parece comportarse como aquel enfermo que, creyéndose sano, rechaza la única medicina que puede sanar la desgarrada naturaleza humana. Es por esta razón por la que se pregunta: «¿A qué lisonjearse tanto de las posibilidades de la naturaleza? Está vulnerada, herida, desgarrada, arruinada; le hace falta la confesión verdadera, no la defensa. Búsquese, pues, la gracia de Dios; no aquella que constituye el conjunto de bienes de la creación, sino la obra de su reparación, que aquel [Pelagio] da como innecesaria, pues ni siquiera la menciona» («Sobre la naturaleza y la gracia», LIII, 62, 792). Y un poco más adelante reitera: «nuestra cuestión versa sobre la naturaleza humana viciada y sobre la gracia de Dios, con que sana por mediación de Cristo Médico, de quien no tendría ninguna necesidad si estuviera sano el hombre, a quien Pelagio describe fuerte y dotado de suficiente energía moral para poder no pecar» (*Ibid.*, LXIV, 76, 810).

Agustín parece indicar que Pelagio tendría razón si no hubiese pecado original. Si la naturaleza del hombre no estuviese viciada, podría pensarse que el hombre no tiene ninguna necesidad del médico. Sin embargo, un análisis más detallado de la cristología de Agustín nos muestra a Cristo no sólo como médico, sino también como verdadera realización del ser hombre. De hecho, la antropología de Pelagio no puede ocultar que su déficit es propiamente cristológico. Pelagio no contempla la creación del hombre a la luz de Cristo, de forma que, en consecuencia, Cristo no es más que un buen ejemplo para el hombre. De esta manera su influjo sobre la criatura humana es extrínseco, ya que el hombre, en sí mismo, no está llamado a la configuración total y absoluta con él.

No obstante, la afirmación fundamental de Agustín contra Pelagio es, justamente, aquella que una y otra vez se ha ido recogiendo en las sucesivas y distintas formulaciones dogmáticas; a saber: el reconocimiento de la universal necesidad de salvación habida cuenta del estado de corrupción en el que nos encontramos. Nuevamente, como en la tesis anterior, nos volvemos a encontrar con el término *corruptio* que, en el fondo, tan estrechamente emparentado está con el de *privatio*.

En efecto, la verdad más profunda de la teología medieval respecto del pecado original es su aplicación del concepto *privatio*. Será Anselmo

quien, en oposición a la escuela de P. Lombardo y H. de San Victor —que cifraban la esencia del pecado original en la concupiscencia, es decir, en la dispersión antedicha— recupere la intrínseca referencia a un déficit, a una carencia, a una ausencia de perfección que, como ya hemos visto, es fundamental en la intuición agustiniana antimaniquea. Así pues, nacer con «pecado original» será nacer con una limitación, con una «privación» de justicia originaria. Justicia es aquí unión con Dios, confianza en Él y en la bondad de su mandato. Bien mirado, sería injusto no reconocer que también la concupiscencia —a saber: la *epithymía*— puede ser interpretada como una privación, como una privación de la armonía, del orden o del equilibrio que debería reinar en la dinámica de nuestra voluntad y nuestro deseo. Será Tomás de Aquino quien integre ambas perspectivas —privación de justicia y concupiscencia— al decir que: «lo formal en el pecado original es la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios; y todo el otro desorden de las facultades del alma se ha (o es) como material en el pecado original. (...) Y así el pecado original, materialmente, es la concupiscencia; pero formalmente es la privación de la justicia original» (STh I-II, q. 82, a. 4). La afirmación crucial del Concilio de Trento al respecto es el párrafo final del canon 5 de la sesión V sobre el pecado original. La concupiscencia en sí no es pecado. Aunque Pablo la llame así en algunas ocasiones, no ha de entenderse como pecado en sentido estricto, sino como su condición de posibilidad, ya que, en el fondo, no afecta a los que «virilmente» —la expresión es literal— no la consienten. Se podría decir, pues, que la concupiscencia no es pecado en sentido estricto, sino sólo en sentido análogo. Frente a la importancia exacerbada que el luteranismo ha concedido a la corrupción del pecado original —corrupción total y absoluta— la concepción tridentina afirmará lo decisivo del contenido tradicional —en continuidad con los concilios de Cartago (418) y Orange II (529)— más en sintonía con ese espíritu humanista que no anula —aunque matiza— las posibilidades de la libertad del hombre en relación con la salvación. Porque de esto es de lo que se trata siempre en definitiva: de la salvación de Dios en Cristo. Unas palabras de Rahner nos ayudarán a recapitular lo esencial al respecto: «pecado original no significa sino el origen histórico de nuestra situación actual de la libertad, codeterminada por la culpa, universal y no superable hacia delante, en tanto esta situación tiene una historia en la que la autocomunicación de Dios como gracia llega al hombre —por causa de esta determinación universal de su historia por la culpa— no desde ‘Adán’, el principio de la humanidad, sino desde el fin de la historia, desde Jesucristo: el Dios-hombre» (CFF, 145). Por eso, sólo el amor de Dios manifestado en Jesucristo puede librar a toda la humanidad de la fuerza inercial del pecado. Algo que, como se verá en las tesis sucesivas sólo acontece como obra de la gracia divina.

IV. LA POSIBILIDAD DE LA SALVACIÓN Y LA REALIDAD DE LA GRACIA

En antagonismo directo con la posibilidad del mal y la realidad del pecado, reflexionamos a continuación sobre la posibilidad de la salvación y la realidad de la gracia. Por más énfasis que la teología cristiana ponga sobre el pecado —énfasis necesario las más de las veces, sobre todo por cuanto respecta al «pecado estructural», a saber: a la cristalización colectiva de las culpas personales— lo cierto es que el peso decisivo del kerigma ha de recaer propiamente en la sobreabundancia de la gracia y en la radical transformación que el amor de Dios opera en la historia. Igual que en los dípticos anteriores, también en este par de tesis atenderemos a la perspectiva cósmica de la co-creaturalidad y a la perspectiva personal de la co-humanidad.

§ 16: *La dimensión transformadora de la antropología teológica se ocupa del inicio de la transfiguración del universo. La fe cristiana sostiene que la gracia de Dios sobreabunda donde abundó el pecado, supone la naturaleza y la perfecciona y posibilita la verdadera alteridad de la creación, así como su participación en la esperanza de unos cielos nuevos y una tierra nueva.*

1. *El inicio de la transfiguración del universo*

La teología de la gracia se ha concentrado de tal modo en la dimensión personal de la antropología teológica —en relación con el pecado del hombre, la naturaleza humana y la libertad— que ha descuidado esa decisiva dimensión cósmica que, creada por el amor de Dios y siempre amenazada por la corrupción, sólo por Dios puede ser salvada. La gracia no es sino el amor de Dios manifestado en Cristo de forma incondicional e insuperable. Un amor transitivo que constituye al mismo Dios y que se comunica a sí mismo sin ningún tipo de reserva. Si lo acontecido en Cristo ha tenido y tiene consecuencias cósmicas para toda la creación —porque ya todo ha sido creado en él, por él y para él— parece lógico incluir a toda la creación en aquella transformación que el poder del amor de Dios está ya operando activamente en todo cuanto existe. La acción de la gracia anticipa la transformación escatológica que el cristianismo sostiene que alcanzará no sólo al hombre, sino también a todo el universo, de manera que, como dijo Pablo, lo que importa es «la nueva creación» (Gal 6,15). El antagonista decisivo de la gracia, es decir, de la transformación que opera el amor de Dios en todo lo creado, es toda aquella realidad que opera en sentido contrario a la plenitud del universo. Si bien es cierto que, en sentido estricto, la gracia es propiamente la autocomunicación de Dios al hombre, no es menos cierto que también la creación entera ha de estar incluida en esa dinámica de comunicación salvífica, puesto que también a ella le afecta la realidad del mal y, por tanto, también ella está necesitada de liberación. Así

lo pensó Pablo cuando escribió: «Tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente no son comparables con la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse, porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios. La creación fue sujeta a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza. Por tanto, también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que hasta ahora toda la creación está gimiendo con dolores de parto» (Rm 8,18-22). Toda la creación, pues, anhela la superación de las ambigüedades de la existencia que implican no sólo la posibilidad, sino la presencia real del mal.

Desde la dimensión cósmica de la antropología teológica se podría decir, pues, que, en sentido amplio, la creación entera es ya obra de la gracia y, en consecuencia, es ella misma una gracia. Así pues no habría diferencia entre «creación» y «gracia» si esta última se entiende en sentido lato. La sola existencia de algo que no sea el misterio de Dios sólo puede ser, para el cristianismo, obra de su amor infinito e incondicional. Si, por otra parte, es cierto todo cuanto se ha afirmado en las tesis sobre la creación, habrá que concluir que la acción creadora de Dios es una con su acción salvadora, ya que, si hay diferencia entre ambas esa diferencia no puede remitir a la acción de Dios, sino a la fragmentaria, secuencial, ambigua y deficiente historia del mundo. La acción de Dios en la creación está movida por su amor, por la donación de sí mismo a lo distinto de sí. Si, además, Dios, en su misterio inefable, consiste, propiamente, en ser amor activo, relación perfecta que supera todos los límites de la unidad y todas las ambigüedades de la pluralidad, entonces, es posible afirmar que Él mismo es, primero y antes que nada, la Gracia por antonomasia o, dicho en términos clásicos, la «Gracia increada». Porque, en efecto, la gracia tiene que ver con aquello que, como todo lo divino, supera todo cálculo, excede toda exigencia, rebasa toda petición. La gracia, en este mismo sentido, es aquello a lo que apela el que ya ha agotado toda vía legal. Es, por ello, lo gratuito, lo inmerecido, lo indisponible. Es el don, el regalo inesperado, aquello que ni se puede comprar ni se puede pagar. Sólo se puede recibir y, por tanto, agradecer. Por eso, porque el que es agraciado sólo puede agradecer, la gracia es aquello que transforma la desesperación en consuelo, los lloros de dolor en lágrimas de alegría y, en definitiva, la angustia deprimente en hilaridad contagiosa. Tomás de Aquino, partiendo acertadamente del lenguaje común, afirma lo siguiente: «el lenguaje usual nos ofrece tres acepciones de la gracia. En primer lugar significa el amor que se siente hacia alguien. Y así se dice que un soldado tiene la gracia del rey, esto es, que el rey lo encuentra grato. En segundo lugar designa un don concedido gratuitamente. De aquí la expresión: ‘te concedo esta gracia’. Finalmente, se toma por el reconocimiento con que se corresponde a un beneficio gratuito, y así se habla de dar gracias por los beneficios recibidos» (*Summa Theologiae*, I-II, q.110, a.1). Y más adelante, refiriéndose ya a la

relación del Creador con su criatura, sostiene: «podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen*, según se dice en Sab 11,25 [el texto correcto es Sab 11,24], por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo» (*STh*, I-II, q.110, a.1).

Amar todas las cosas que existen es, para Dios, conferir existencia a lo amado. Los hombres, al amar, presuponemos la existencia de lo amado. Dios, cuando ama lo distinto de sí, otorga el ser a aquello que ama. No hay otro fundamento para la creación fuera del amor constituyente de Dios. El amor especial con que Dios «eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino» es lo que, según Tomás, tendríamos que llamar gracia en sentido estricto. En efecto, una vez constituida la creación en su alteridad con el Creador, el amor de Dios no sólo no cesa, sino que —si pudiésemos usar esta expresión olvidando que, en rigor, es inadecuada— habría que decir que aumenta, se intensifica, se multiplica en correlación directa con el devenir de la creación, por cuanto que nadie está volcando con más intensidad que Dios en la vida y el destino de una creación radicalmente amenazada por el mal. Ni siquiera la creación misma desea su propio bien con la intensidad infinita con la que lo desea el propio Dios. No es, pues, —habría que añadir inmediatamente— el amor de Dios el que cambia, el que aumenta, el que se ensancha, sino la propia vida de la criatura la que es cambiada, engrandecida, ensalzada, elevada cuando resulta alcanzada por la inmutable eternidad de Dios en el decurso de su historia intramundana.

De hecho, teniendo en cuenta ese primer amor de Dios a todas las cosas, se puede decir que es toda la creación la que es bañada por el inagotable amor de Dios. De no ser amada por Dios no existiría. Y si de hecho existe, su mera existencia es testimonio explícito de su amor. Por eso, hablar de gracia en sentido estricto y referirse con ello únicamente al ser humano —a la criatura racional, dice el Aquinate— parece requerir una ampliación cósmica que refleje, en estricto paralelismo con la creación en Cristo, que el amor «con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente» se extiende sin límites hasta los confines del universo. Esto no obsta para afirmar que, en efecto, la gracia —como hemos visto respecto del mal y del pecado— tiene en el hombre un correlato extraordinariamente privilegiado en la totalidad de la creación. De esto se ocupará la próxima tesis. Pero, de igual forma que hemos reflexionado sobre la dimensión cósmica de la creación y sobre la dimensión cósmica del mal, es igualmente necesario reflexionar sobre la dimensión cósmica de la gracia. Puesto que en esta reflexión se pondrá de manifiesto que la corrupción, el desgaste, la

privación y la entropía son realidades que, en cuanto que dañan o amenazan a toda la creación, ni son queridas por Dios ni pueden trascender los límites del mundo hacia su eternidad. Por ello, por cuanto que todas las realidades creadas experimentan la realidad del mal, también ellas han de experimentar —si bien, a su manera y según su propia naturaleza— la realidad del amor creador y salvador de Dios que, aquí y ahora, las está ya transfigurando de forma activa y singular. Si, desde Dios, su amor es eternamente el mismo a todo cuanto existe, desde el punto de vista de toda la creación se podría decir que Dios no sólo ha creado el universo, sino que también lo está salvando a través de su amor permanentemente activo. En un texto de la CTI leemos lo siguiente: «El Espíritu Santo actúa de modo misterioso en todos los seres humanos de buena voluntad, en las sociedades y en el cosmos, para transfigurar y divinizar a los seres humanos» (*Comunión y servicio*, nº 54). Y un poco más adelante: «no sólo los seres humanos, sino el conjunto de la creación visible está llamada a participar de la vida divina» (nº 76). De igual forma, el texto del libro de la Sabiduría citado por Tomás de Aquino nos sitúa en la dirección adecuada. Dice el orante a Dios: «Te compadeces de todo porque todo lo puedes, y no miras a los pecados de los hombres para que se arrepientan, pues amas todo lo que existe, y no abominas de nada de cuanto hiciste; que si algo odiases no lo habrías creado; ¿cómo subsistiría algo si tú no lo hubieras querido? ¿O cómo se iba a mantener lo que no ha sido llamado por ti? Sé indulgente con todo, puesto que es tuyo, Señor, amante de lo viviente. Pues tu espíritu incorruptible está en todas las cosas» (Sab 11,23-12,1). Dios no sólo mantiene a lo creado en el ser —*creatio continua*— sino que transforma todo lo que existe a través de su amor, porque el Señor es «amante de lo viviente» y su presencia y acción se encuentran «en todas las cosas».

2. *La sobreabundancia de la gracia*

La lógica de la gracia es la lógica del exceso. La medida del amor de Dios es carecer de medida (Rm 5,15-21). A ojos de un creyente es hasta tal punto masiva la presencia desbordante de ese amor que, en ocasiones, lo realmente desconcertante es que su carácter manifiesto en las maravillas de la creación no sea una evidencia universal (Sal 148; Rm 1,20). Si el hombre puede percibir —como de hecho percibe— en la mera existencia de las cosas esa belleza y esa bondad que de suyo experimenta quien se deja seducir por la contemplación desinteresada de la naturaleza, entonces, es posible percibir también en ellas el lejano rumor de una voz que —sin ser lejano, sin ser rumor y sin ser voz— nos habla calladamente de un bien y de una plenitud que, en lo que vemos, sólo alcanzamos a entrever. Y, sin embargo, quien lo experimenta puede asegurar que lo experimenta activamente en toda su realidad. Tal vez la dificultad más grande para percibir el amor de Dios que hace ser a lo que es y que transforma el ser de

las cosas hacia su total plenitud no esté —como parece darse siempre por sentado— en la lejanía de Dios, en su silencio o en su eclipse. Tal vez la dificultad más grande sea su presencia masiva, su evidencia palmaria, su discurso continuo, su brillantez rutilante. De hecho, una cosa no puede ser comprendida sin la otra. Habitar durante años al pie de una inmensa cascada implica que, con el paso del tiempo, uno deja de oírla. Lo mismo sucede con el mar. Se hace tan natural su presencia que ya no se advierte su continuo murmullo.

Esto es lo que, tal vez, nos pasa con la sobreabundancia de la gracia de Dios. Es tan aplastante en su realidad expresa —de hecho es el fundamento del ser mismo de toda la realidad creada y su continua presencia transformadora en ella— que nos cuesta percibirla como tal, porque no tenemos distancia suficiente para captarla. Habitamos desde siempre en ella y, por eso, siendo la realidad primerísima en cuanto que coincide con la donación del ser a lo que es, se nos aparece como lo más patente, diáfano y presente, y, sin embargo —o, tal vez, justo por ello— nos resulta endiabladamente difícil reconocerla en su ser de puro don, de desinteresada gratuidad, de signo del amor incondicional de Dios, debido a que, precisamente, baña toda nuestra realidad más cercana, inmediata y cotidiana. Una vez escuché de un niño, entre extrañado y quejoso, que él nunca había visto cómo gira la tierra. Y es cierto. No podemos percibir el giro del globo terráqueo porque nos falta distancia para verlo desde fuera. Giramos con la tierra y por eso no captamos directamente aquello en lo que estamos. Esto es lo que nos sucede con la gracia de Dios: en sí misma —como el sonido de la cascada, o el murmullo del mar, o el movimiento del planeta— es la realidad primera y más inmediata en la cual estamos, pues en Él vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,28). Paradójicamente, por su absoluta cercanía —y porque estando más cerca que nada no es una cosa entre otras, sino la absoluta condición de posibilidad de todo ser y el amor continuo que transforma todo ser— es la menos conocida y la más difícil de conocer. Véase que esta absoluta e inmediata cercanía, esta presencia masiva que descubre una mirada mística, no es sino el contrapolo necesario de la absoluta trascendencia de Dios, debido a lo que, con Kierkegaard, llamó la teología diastática del siglo pasado —principalmente en la figura de Karl Barth— la diferencia cualitativa absoluta entre el Creador y la criatura. Justo por ser Dios lo totalmente otro es, también, lo más cercano que pensar se pueda.

A esta enorme dificultad para percibir que, en sentido lato, «todo es gracia» habría que añadir que la experiencia cotidiana que reclama nuestra atención en los asuntos más variados y dispersos embota nuestra capacidad de asombro hasta límites difícilmente reseñables. Y, con ello, se atrofia también nuestra percepción de la gratuidad. Se entiende muy bien lo que se quiere decir si volvemos nuevamente a la experiencia del amor. ¿Quién puede exigir amor? El amor sólo cabe recibirlo y agradecerlo gratuitamente.

En todo inicio de una relación está presente la sorpresa del sentirse amado. Sin embargo, la percepción y la conciencia de tal maravilla, que es del todo indebida y que sólo se explica desde la total gratuidad, pueden erosionarse paulatinamente conforme fluye la vida, se frecuenta el trato, se estabiliza la relación, hasta el punto de que lo inicialmente gratuito se convierta en habitualmente «natural». Y por lo tanto, en normal, esperable y, hasta exigible. Y también en perversible, como a menudo se experimenta en el maltrato.

¿Cómo es posible que seamos más sensibles a una esporádica manifestación de gratuidad, en la cual un desconocido nos ofrece ayuda, que a todas aquellas muestras de amor doméstico que recibimos a diario y que rara vez agradecemos? A esto responde la *ley de la pérdida de lucidez en la percepción de la gratuidad*. Dice así: *la percepción de la gratuidad es inversamente proporcional al grado de unión afectiva entre las personas y se agrava con el tiempo*. Cuanto más íntima es una relación y por más tiempo se prolonga, más riesgo hay de que se incremente la dificultad de percibir las manifestaciones de amor en su justa y propia naturaleza de regalo indebido. Y, por el contrario, cuanto menos trato tenemos con alguien más fácilmente percibimos sus gestos de gratuidad para con nosotros. Esto es lo que explica que nos conmovamos al ver a un extraño haciendo el bien, pero nos puedan pasar desapercibidos —e incluso puedan llegar a molestarnos— los cuidados continuos de familiares cercanos. ¿Qué concluiremos, pues, si aplicamos este razonamiento —esta ley— a la relación de intimidad más íntima que podamos pensar en esa vinculación de absoluta dependencia que toda criatura tiene respecto de su Creador y que, insisto, reclama en igual medida su absoluta trascendencia? Si el grado de unión entre el Creador y su criatura es ontológicamente fundante para ella e incondicionalmente absoluto por parte de Él, según la ley que acabamos de formular, la percepción de la gratuidad total y completa que supone la propia existencia de la criatura será casi imperceptible para ella, debido al carácter inversamente proporcional que rige la relación entre la cercanía del amor y la naturalización habitual del mismo. Percibir lo gratuito como «natural» acaba siendo normal en las relaciones que se extienden en el tiempo. Cuando de lo que hablamos es de una relación que «hace ser» incluso al tiempo, se verá con más claridad la enorme complejidad implícita en el reconocimiento que el creyente hace al ver su «natural» existencia y la «natural» existencia de todas las cosas como singular e inequívoca obra de la gracia de Dios.

3. Naturaleza y perfección

Ahora bien, la gracia de Dios transforma todo lo creado anticipando ya, aquí y ahora, aquella salvación definitiva que alcanzará, también, a los cielos nuevos y a la tierra nueva. ¿Cómo puede suceder semejante proeza?

Nos equivocáramos si pretendiésemos buscar la índole de tan magno evento en la lógica de lo extraordinario o la magnificencia de los eventos del mundo. La gracia de Dios actúa en el mundo como la levadura en la masa, como la sal en la comida, como Jesucristo en Nazaret: en los márgenes del Imperio, en la ley de lo incógnito, en la presencia insignificante. Es imperceptible si lo que se busca es un hecho o una acción particular, explícita y yuxtapuesta a todos los hechos o las acciones intramundanas. Es indecible si no la percibimos esencialmente unida a la naturaleza de todo cuanto de hecho es, pero diferenciándose de ella por su carácter divino. «A la originaria conexión entre naturaleza y gracia (*status naturae perfectae per gratiam*) se la denomina creación» (G. L. Müller, *Dogmática*, 219). Alentando la creación y llevando a término lo iniciado con ella actúa la gracia de Dios en todas las dimensiones de la existencia.

Sin embargo, la existencia de la realidad natural en cuanto realidad mundana, es decir, en cuanto no-yo del hombre, en cuanto realidad no personal, plantea la pregunta por el carácter real y efectivo de esa acción transformadora de la gracia. ¿Cómo actúa efectivamente la gracia de Dios en la transfiguración ya operante de todo el universo? La acción de la gracia de Dios es la acción del Espíritu Santo en la generación y donación de toda vida. El Espíritu Santo es el vivificante. No hay vida que no proceda de Él como no hay ser que no proceda del Padre a través de Cristo. «¡Cuán numerosas son tus obras, Yahveh! Todas las has hecho con sabiduría; la tierra está llena de tus criaturas. [...] si el soplo les retiras, fenecen y a su polvo retornan. Si tu espíritu envías, son creadas, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,24.29b-30). W. Pannenberg ha podido decir al respecto: «El Espíritu de Dios no entra en acción sólo a propósito de la redención de los hombres dándoles a conocer en Jesús de Nazaret al Hijo eterno del Padre y moviendo sus corazones a la alabanza de Dios por la fe, el amor y la esperanza. Ya en la Creación actúa el Espíritu como aliento poderoso de Dios, que es el origen de todo movimiento y de toda vida» (*Teología Sistemática*, III, 1). Después de reconocer que «la relación entre las acciones soteriológicas del Espíritu en los creyentes y su actividad como creador de toda vida, así como también en la nueva creación y la perfección escatológica de la vida, ha sido a menudo descuidada» (*Ibid.*, 2) no duda en señalar: «la actuación del Espíritu ocurre siempre en estrecha vinculación con la del Hijo. En la Creación, el Logos y el Espíritu actúan tan a una que la palabra creadora es el principio configurador, mientras que el Espíritu es el origen del movimiento y la vida de las criaturas» (*Ibid.*, 4). La vida de las criaturas está animada por el Espíritu de Dios de forma que, gracias a Él, también ellas están llamadas a trascenderse, a superar sus limitaciones, a cumplir su determinación de criaturas y, finalmente, a ser transformadas radicalmente más allá del espacio y del tiempo para dar a luz los nuevos cielos y la tierra nueva. El Espíritu de Dios, junto con la acción creadora del Logos, posibilita la autonomía de la creación ante el Creador al conferir su

propio dinamismo a lo creado. Al mismo tiempo, la plena comunión con el Dios creador y salvador sólo puede ser recibida como don del mismo Espíritu. La naturaleza constituida de la creación es ya naturaleza agraciada y, por tanto, orientada activamente por la fuerza del Espíritu de Dios hacia su máxima perfección. La gracia no suprime ni destruye la naturaleza, sino que la perfecciona (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2).

Por otra parte, la vinculación ontológica del hombre con la totalidad de la creación, expresada en la concepción genesíaca que comprende a *Adam* como procedente de la *adamah*, nos da una nueva perspectiva para profundizar más en la acción perfeccionadora de Dios en la creación. Me refiero a la co-creaturalidad. El hombre habita un mundo que le pertenece y el mundo habita en él por esa pertenencia (Gn 1,28; 2,19ss). Esa pertenencia es constitutiva y no puede ser pensada como una mera relación externa, adventicia y arbitrariamente intercambiable, al modo de la que tiene un actor con el escenario en el que actúa. En el caso del ser humano y a la luz de su compleja historia evolutiva, debemos decir que —por seguir con el símil— de ser otro el «escenario» otro hubiera sido, también, el «actor». No puede pensarse, pues, un proceso sano de constitución de la identidad personal si no es en relación directa con la realidad que circunda al ser humano en el planeta tierra. En la dialéctica de la identificación con ella y de distanciamiento respecto de ella (GS, 14). Los mismos cambios evolutivos que han originado las distintas razas humanas no pueden explicarse si no es relación con el medio ambiente que circunda al ser humano.

Esto es importante a la hora de pensar que, puesto que el hombre es un ser vivo, inteligente, libre y corpóreo, puede aprehender, transformar y trascender el mundo. Lo cual significa que el mundo, la realidad natural, su no-yo, forma parte esencial de su identidad más íntima puesto que su vida, su logos, su libertad y su corporalidad necesitan de toda la creación para realizarse como tales. La aprehensión del mundo es, también, una aprehensión de sí mismo, puesto que también, en cierto sentido, el hombre es «mundo» para sí. La transformación del mundo a través del conocimiento, la ciencia y la técnica, es, igualmente, transformación de sí mismo y de su forma de vida. Trascender el mundo que el hombre habita supone para el mundo trascenderse a sí mismo en el hombre, puesto que la pertenencia del mundo al hombre es también una inhabitación del mundo en el hombre. La idea renacentista del hombre como un microcosmos no ha de ser entendida como si lo fuese «frente al cosmos», sino teniendo al cosmos dentro de él. El hombre habita el mundo y el mundo habita en él cuando la criatura capacitada por Dios para amar ama, como Dios, todo cuanto existe. En esto consiste continuar la obra de la creación encomendada por el Creador. Amar una criatura significa anticipar aquí y ahora la acción transformadora que sólo el amor de Dios puede llevar a término más allá de los límites de la historia. Pero el amor del hombre, cuando es

verdaderamente amor humano, es vehículo privilegiado del amor de Dios a toda su creación. Amar a una criatura es anticipar en ella la obra de la salvación. Es explicitar el ansia de eternidad que late en todo lo creado. Es rebelarse contra su caducidad y su muerte.

Sólo el Espíritu Santo, que alienta en toda vida, puede inhabitar el amor humano de forma que, a través de él, se realice ya en la historia la presencia incipiente de la transfiguración del universo (Rm 5,5). Criatura amada es sinónimo de criatura inicialmente salvada. Dios perfecciona y plenifica a todo lo creado, también a través del hombre, a través de su naturaleza transformada por la acción regeneradora de su Espíritu. De igual forma que en el Génesis el hombre nombra con su palabra los animales existentes, así el hombre ha de amar las cosas creadas por Dios para que ellas, en cuanto cosas creadas, puedan trascender hacia la divina eternidad. «Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos» (F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 425). Trascender significa transfigurar, porque ni el tiempo ni el espacio pueden irrumpir, en su secuencialidad y extensión fragmentada, en la eternidad de Dios. Sin embargo, al ser parte constitutiva del mundo del hombre, del mundo amado del hombre, la creación —esa creación nombrada y descifrada por él— es transfigurada para la eternidad. Lo mismo que decimos del «cuerpo espiritual» de los resucitados ha de poderse decir de esa «tierra nueva» y ese «cielo nuevo». No, pues, la crasa y corruptible materialidad de lo creado, pero tampoco la mera idea de árbol, o el paisaje en general, o la creación en abstracto, sino este árbol que conozco y que me protege con su sombra; este paisaje que, en su belleza inefable, inhabita mis recuerdos aún en la distancia; esta creación que me contiene y que contemplo maravillado noche y día. Esos ríos y esas fuentes, esos arroyos pequeños, esa vista de mis ojos que no sé cuando volveré a ver (Rosalía de Castro). La creación no en general, sino en su realidad concreta y quasi-personal en su referencia directa a la configuración de mi vida. El inicio de la transfiguración del universo es obra del Espíritu de Dios que, no obstante, actúa, también, a través del amor personal del hombre a toda su circundante creación.

¿Y qué sucederá con la inmensidad de la creación no conocida y, por tanto, no amada directamente por el hombre? A la luz de esta cuestión habría que entender todo cuanto se pueda decir de la «omnisciencia» y de la «bondad omnímota» de Dios. Cuando se piensa la omnisciencia divina desconectada de la afirmación central consignada en 1Jn 4,8 —Dios es amor— entonces se desliza el entendimiento teológico por la pendiente inclinada de una omnisciencia «abstracta», en la cual, el conocimiento absoluto de Dios respecto de la creación se convierte en una total e implacable fiscalización que sólo puede engendrar un temor demoníaco. Por el contrario, si el conocimiento absoluto de Dios se comprende en la lógica propia de su amor absoluto e incondicional a todo cuanto ha creado, se verá

que el hecho de que Dios «conozca» cada una de las figuras creadas — puesto que todas han sido hechas en su Logos— desde el origen más remoto del universo a su eventual final —en toda la línea del tiempo, pero también a lo largo y ancho de todo el espacio intergaláctico— se verá, digo, que tal afirmación supone que ni la más lejana e insignificante obra de su creación —sea desconocida por ahora para nosotros o lo sea absolutamente— estará nunca dejada de su mano poderosa ni de su infinito amor maternal. Conocer es participar en lo conocido. Para Dios conocer es hacer participar a lo conocido de la plenitud absoluta de su ser. Lo conocido participa, pues, del amor constituyente de Dios. Por ello, el verdadero conocimiento de la realidad es el que posibilita el verdadero encuentro con ella, con su frágil constitución, con su perecedera naturaleza. Es ese verdadero conocimiento implicativo el que posibilita, asimismo, la verdadera compasión y, por tanto, el inicio verdadero de la salvación. La transfiguración total del universo, por más implicado que pueda estar en ella el hombre, es algo que, en último término, sólo Dios puede iniciar en la historia y, finalmente, sólo Él puede llevar a término en su eternidad.

4. *Gracia, creación y alteridad*

Si en sentido lato «todo es gracia» y, sólo en este sentido, creación y gracia coinciden, no debemos olvidar que, en sentido estricto, la gracia supone la naturaleza, puesto que no puede haber transfiguración del universo si no hay previamente una figura creada. La teología de la gracia, pues, reclama necesariamente evitar todas aquellas formas de pensar la relación entre el Creador y su criatura que, o bien acentúen de forma unilateral su diferencia (dualismo) o bien hagan lo propio con su vinculación ontológica (monismo).

La primera de estas formas inadecuadas piensa acertadamente al Creador y a la criatura como realidades distintas, pero tiende a acentuar exageradamente esta diferenciación. La regularidad nómica de los fenómenos físicos, la lógica férrea de la causalidad intramundana y, en definitiva, la autonomía de todos los procesos naturales llevaron a pensar a Dios como el iniciador de un artefacto que, después de serle conferido el ser y el movimiento, ya no precisaría de nada más para permanecer y desarrollarse en la existencia. La traducción filosófica y teológica de esta relación Creador-criatura es el deísmo. Dios es al mundo lo que un relojero a un reloj. En esta concepción Dios ya no tendría nada que hacer en un mundo que funciona por sí mismo. Por tanto, tampoco habría lugar para ningún tipo de transfiguración del universo.

La reacción contraria se revela contra esta extrema separación que convierte la justa y acertada diferencia en extrañeza. La maravilla de los fenómenos naturales muestran la presencia de su Creador en ella. Las fuerzas inconscientes que generan orden y vida de manera continua en toda

la naturaleza toman conciencia de sí en la aparición del espíritu consciente que, por eso, puede suturar la escisión sujeto-objeto que el deísmo no fue capaz de superar. Y da un paso más al identificar al verdadero sujeto de todo este continuo proceso de desarrollo que la naturaleza despliega en la historia: la historia del mundo es la historia de Dios que llega a su verdadera realización en la autoconciencia del hombre. Al deísmo que subraya la diferencia entre el Creador y la criatura le responde el panteísmo que señala la identidad evolutiva, dinámica, procesual —como se quiera, pero identidad— entre el Creador y la criatura. Tampoco aquí parece haber lugar para una teología de la gracia.

En los pensamientos deístas la «acción» creadora de Dios sólo tiene sentido como fuerza activadora de un proceso externo. Y nada más, dada la autosuficiencia del proceso. Dios y la criatura son realidades heterogéneas que no pueden «actuar» conjuntamente, puesto que la actuación de una excluye la actuación de la otra. La idea de la trascendencia de Dios elimina cualquier tipo de inmanencia. En las concepciones panteístas sucede justo lo contrario. La «acción» creadora de Dios sólo tiene sentido como fuerza íntimamente coincidente con el proceso histórico de la creación. Y nada más, dada la identificación del ser de Dios con el proceso. Dios y la criatura son realidades tan coincidentes que su eventual «acción» conjunta queda diluida en una identificación que no puede atender a la singular y necesaria alteridad entre Creador y criatura. La idea de la inmanencia de Dios elimina cualquier tipo de trascendencia.

Así pues, pensando en la viabilidad de una adecuada teología de la gracia es necesario intentar esbozar, como ha hecho A. Torres Queiruga, un tipo de relación entre el Creador y la criatura que, por un lado, mantenga la vitalidad de la presencia inmanente sin caer en el panteísmo y, por el otro, respete la trascendencia de Dios en relación con lo creado sin caer en el dualismo deísta. Así pues, afirma este autor: «la profundidad infinita de la diferencia hace que [la relación Creador-criatura] se realice en la máxima unidad» (*Recuperar la creación*, 40). La presencia de Dios en la creación sería —en expresión de Zubiri— «ortogonal» a la presencia de las criaturas y, en consecuencia, nunca concurrente con las presencias singulares y finitas de las figuras creadas. Dios es distinto de lo creado en cuanto no-distinto (Nicolás de Cusa). Hace ser a todo cuanto es sin ser Él una cosa más al lado de las otras cosas. De esta manera su presencia omnimoda y total —como también su omnisciencia— no es la prolongación hasta el infinito de las presencias puntuales. Dios es omnipresente, no ubicuo. Y, por eso, su «acción» creadora y salvadora, es decir, la acción de su gracia, no se sitúa en el mismo plano de realidad que las «acciones» de sus criaturas. Antes bien, al contrario, la acción de Dios es la más honda, íntima y abisal condición de posibilidad de toda acción de la criatura finita. Su «actuar» consiste en hacer que lo creado «actúe». La presencia plenificadora de Dios es transparente en la plenitud de lo creado y en todo cuanto conduce a ella.

En el bien, en el amor, en la verdad, en la belleza, en la compasión y en la salud, pero también en todo aquello que, a través de la acción de hombre, contribuye a esa realización máxima y plena. Dios transfigura lo creado transfigurando la libertad del hombre y la vida de la naturaleza no humana. El hombre ve a Dios en las realizaciones divinas de la realidad que sólo su Espíritu Santo puede realizar. Como veremos en la próxima tesis, la teología de la gracia supera, de esta manera, la vía muerta en la que quedaría si no hubiese alternativa entre el deísmo y el panteísmo.

Quede dicho, pues, que la teología de la gracia también debe explorar esta dimensión cósmica que acabamos de indicar. A ella parecen apuntar aquellos fragmentos de literatura apocalíptica que, en la literatura profética, sostienen que la creación entera será reestablecida por Dios a la forma originaria en la que el propio Dios la concibió: «las pasadas tribulaciones quedarán olvidadas, ocultas quedarán en verdad a mis ojos, pues he aquí que yo crearé cielos nuevos y tierra nueva» (Is 65,16b-18; cfr. Is 66,22). El cielo nuevo y la tierra nueva, concebidos como un nuevo eón que sustituya al antiguo ya corrupto y desgastado, son el signo de la esperanza siempre presente en que la salvación de Dios alcanzará a todo lo creado, puesto que ya está actuando —pese a las apariencias contrarias— en todo cuanto en el universo anuncia su ansiada transfiguración (cfr. Is 65, 20-25; en paralelo con Is 11, 1-10).

§ 17. *La dimensión regeneradora de la antropología teológica se ocupa del inicio de la transfiguración del ser humano. La fe cristiana sostiene que la gracia de Dios reorienta la existencia del hombre en la conversión y lo incorpora al proceso de la salvación en la justificación. En una y otra se conjugan adecuadamente la iniciativa absoluta de Dios con la libertad autónoma de aquella criatura que está llamada, en Cristo, a la verdadera filiación.*

1. El inicio de la transfiguración del ser humano

En sentido estricto, la gracia es la autodonación de Dios mismo al ser humano. La dimensión personal de la antropología teológica tiene en la dimensión regeneradora su necesario complemento, habida cuenta de la realidad personal del mal, es decir, del pecado personal. La realidad del pecado parece urgir a la naturaleza humana y a su libertad a una radical superación de las funestas consecuencias que su presencia tiene para todo el ser humano, para su historia y su destino. Sin embargo, la experiencia muestra que, por más que lo intente, el hombre no es capaz de evitar, siempre y en todo momento, la irresistible tentación del mal en su variada multiformidad. La dureza de esta constatación hace más acuciante la pregunta por la superación definitiva del mal y, también, por la necesidad de

liberarse de él aquí y ahora. El ser humano toca fondo cuando, intento tras intento, no alcanza más que a reiterar su insuperable incapacidad.

La teología de la gracia quiere reflexionar temáticamente sobre el inicio de la transfiguración de ese ser humano radicalmente amenazado por la culpa y siempre escindido entre lo que realmente hace y lo que desearía hacer (Rm 14,7ss). Su afirmación decisiva es la siguiente: Dios está actuando, *hic et nunc*, en la vida del hombre transformando su naturaleza y su libertad apartándolas del pecado y reconduciéndolas hacia Él. Ahora bien, su actuación es la actuación de su amor. El amor de Dios no es sino su propio ser en su viva configuración intratrinitaria que supera la dialéctica disyuntiva de lo uno y lo múltiple (1Jn, 4,8). No es, pues, la actuación de un «algo», de una cosa, de una realidad distinta de Dios que pudiera ser reificada de forma que, igualmente, también pudiera ser «poseída» o «exigida». No se piense, en consecuencia, la gracia como si se tratase en ella de una actuación categorial, concurrente con la causalidad intramundana y que dispute con la naturaleza o con la libertad el ámbito propio de su eficacia. La historia de la teología de la gracia nos previene contra este tipo de malentendidos. No habría sino que recordar el punto muerto en el que desembocó la famosa polémica *De auxiliis*, entre dominicos y jesuitas, respecto de la interacción entre gracia y libertad. Se trata de realidades que no actúan ni de la misma forma ni en el mismo plano. En las cuestiones sobre la gracia se trata, más bien, de una relación particular del Creador con su criatura, y esa relación se malentende o se pervierte cuando se la piensa como algo diferente de una auténtica «relación» interpersonal. En esa relación interpersonal habrá que tener en cuenta aquello que señala Tomás de Aquino hablando de la primera acepción de la gracia como el amor que se siente hacia alguien: «en la primera acepción hay que tener en cuenta la diferencia entre la gracia de Dios y la del hombre» (*STh* I-II, q.110 a.1). En efecto, la relación establecida en la teología de la gracia entre el Creador y su criatura muestran al primero no sólo como origen, sustentador y fin de todo cuanto existe, sino también como el Salvador de lo creado. Esta salvación que sólo Dios puede conceder se produce en la disimetría absoluta que ya vimos que se da entre Dios y lo que no es Dios. Por lo tanto, al pensar el inicio de la salvación en la historia —esto es la gracia— no puede conculcarse la divinidad de Dios postulando modos de actuación que no respeten que Dios siempre es Dios y que, por tanto, siempre se relaciona con lo distinto de Él como lo que verdaderamente es: absolutamente trascendente y absolutamente inmanente a lo creado. A esta compleja dialéctica se la percibe adecuadamente cuando se la observa operante en el testimonio de la Escritura y activa, en general, en la historia de la salvación que, culminando en Jesucristo, extiende su alcance desde el inicio absoluto de la creación hasta el más inmediato presente. Por eso, los binomios «gracia y pecado», «gracia y naturaleza» y «gracia y libertad» no se dejan aprehender en su verdadera índole cuando son desvinculados, en abstracto,

de la dinámica básica que mueve la economía salvífica del Dios de Jesucristo: la donación irrestricta de un amor que, en la resurrección del Hijo, ha vencido definitivamente a la muerte y se encuentra actuando ya en la historia del mundo. La cuestión decisiva será intentar comprender adecuadamente este particular modo de actuación. Es una actuación verdadera de Dios en la historia personal del ser humano, pero es una actuación divina que no puede ser desdivinizada en su forma de comprensión.

En la teología de la gracia es igualmente esencial sostener que sólo el amor de Dios, manifestado en Cristo, puede transfigurar al hombre, de manera que, en todas sus dimensiones vitales, experimente en el transcurso de la historia un anticipo verdadero de la vida eterna. No es cosa menor afirmar que esta transfiguración intramundana —y, por tanto, provisional— sólo puede ser obra del Espíritu Santo. De hecho, es de la máxima importancia subrayar que sólo Él puede hacer lo que es imposible para el propio hombre. La gracia lucha contra el pecado porque el hombre, sin Dios, es presa irremediable del mal. La gracia transforma la naturaleza porque el hombre, sin Dios, no alcanza a superar los límites de su condición de criatura. La gracia transfigura la libertad porque el hombre, sin Dios, no es capaz de vencer las inercias propias de su egoísmo. La gracia ayuda a avanzar en el camino a una criatura que, sépalo o no, no puede caminar por sí sola. Pero la acción de la gracia apunta, como no puede ser de otra manera, a la realización plena del hombre y de su mundo más allá de los límites de la horizontalidad de la vida del universo. En otras palabras: el inicio de la transfiguración del ser humano —la teología de la gracia— dice relación directa al misterio de su consumación, a saber: de aquello de lo que propiamente se ocupará la escatología.

Sea como fuere, lo cierto es que si la gracia es la donación incondicional de Dios al hombre parece lógico pensar que Dios, el que ha creado todo cuanto existe libremente y por amor, no ha dejado nunca de amar a su querida criatura —esto es la dimensión universal de la historia de la salvación— tan mermada por la presencia del mal en toda la historia de la humanidad. De hecho, no es extraño constatar que, pese a no haber un término teológico preciso, en las escrituras del AT esta donación incondicional que Dios hace a su criatura tiene un puesto absolutamente central. Podrían interpretarse a esta luz las categorías básicas de la teología veterotestamentaria, como «elección» o «alianza», de forma que se destacase la absoluta iniciativa de un Dios que quiere la salvación definitiva para su pueblo y, también, para toda la humanidad. Esta iniciativa de Dios, que presupone la creación, ha sido vehiculada, principalmente, con una pluralidad de términos hebreos de extraordinaria potencia semántica. Destacan entre ellos el verbo «hanan» y su derivado «hen», así como la ilustrativa y frecuente unión entre «hesed» y «emet». Asimismo tienen gran importancia a este respecto los términos «rahamin» y «tsedaqah». Es común

a los primeros el subrayar la benevolencia con que un superior se dirige a quienes están bajo su potestad. Del mismo modo que un rey es benevolente con sus súbditos, así Yahvé Dios es benevolente con su pueblo Israel. La forma sustantivada «hen» del verbo «hanan» —condescendencia benigna del superior— se encuentra presente en aquellos giros que afirman de alguien que «encontró gracia a los ojos de». Se afirma, pues, la presencia de algo —«hen»— que provoca agrado o complacencia en quien la percibe. En este sentido, se podría decir de la gracia aquello que de forma tan pertinente se dice acerca del encanto. El encanto es aquello que se pierde cuando se sabe que se tiene. Lo mismo sucede con la gracia («hen»). No se puede tener conciencia explícita de poseerla, ya que lo contrario implica su inmediata pérdida. No es casual que estos términos —como también «hesed» (misericordia), «emet» (fidelidad y verdad), «rahamin» (compasión entrañable y materna) o «tsedeq» (justicia)— no es casual, digo, que hagan referencia siempre a contextos de interacción personal. El rey, los súbditos, los amantes, las madres, el juez, etc. Más bien, tenemos en esta apreciación un importante referente que no conviene olvidar: cuando los escritores veterotestamentarios quieren hacer explícito y patente el amor transformador con que el Dios de Israel ama, perdona, cuida y juzga a su pueblo —pueblo que ha encontrado «gracia» a sus ojos— utilizan términos extraídos de las relaciones gratuitas entre personas para subrayar, en ellos y con ellos, la sobreabundancia inmerecida y divinamente desproporcionada por el exceso de amor con que Dios agracia a su pueblo. En la teología del Nuevo Testamento todos estos términos plurales y dispersos en significación y ubicación van a encontrar, sobre todo en Pablo, un centro aglutinador indiscutible: la gracia de Dios es Jesucristo.

2. *Gracia, conversión y justificación*

La fe cristiana sostiene que la gracia de Dios reorienta la existencia del hombre en la conversión y lo incorpora al proceso de la salvación en la justificación. Conversión y justificación son, pues, conceptos clave que habrá que aclarar en lo que sigue. La teología paulina nos será de inestimable ayuda en las dos cosas. De hecho, tiene su importancia el hecho de que el término gracia casi no aparece en los sinópticos. Con todo, hay que decir que sí está presente en ellos la continua donación del Padre a la creación y la concepción de que Jesús es el don máximo del Padre. Sin embargo, “el término falta por completo en Mateo y en Marcos, se usa sólo tres veces en el evangelio de Juan, y es relativamente frecuente en Lucas y Hechos, aunque con significados varios. En Pablo, en cambio, es un término central para designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo” (L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 144). En efecto, lo decisivo de la teología de la gracia en Pablo es que ese término sirve para «designar la estructura del acontecimiento salvador de

Jesucristo». ¿Cuál es esta estructura y que aporta a ella el término «gracia»? Para Pablo, la gracia es la iniciativa absoluta de Dios que nos ha comunicado su amor infinito en la vida, muerte y resurrección de Cristo. La vida del ser humano es, para el Pablo judío, observante escrupuloso de la Ley y perseguidor de los cristianos, una búsqueda continua, en medio de sus diarios quehaceres, de la pureza, la rectitud y la santidad que sólo pueden conseguirse con una fidelidad completa y radical a los preceptos del corpus normativo de Moisés. En la vivencia cotidiana de quien explora los caminos por los que conduce el itinerario marcado por la Ley se da esta insuperable paradoja: deseo el cumplimiento íntegro y total de la Ley, pero no puedo cumplir apenas nada. Y aun en el mejor de los casos, aun en el caso de que pueda cumplir mucho, la evidencia me muestra que no lo puedo todo. Es más, que por mucho que me esfuerce y por más que reitere mis compromisos morales empeñando en ello todas las fuerzas que tengo y aun las que me faltan, lo cierto es que siempre consigo lo mismo: no llego a alcanzar aquello que se me impone como imperativo legal. Lo trágico de esta situación es que en esta estructura marcada por la necesidad de la ley y por su cumplimiento —junto con la experiencia de su continuo incumplimiento— se juega la vida del hombre ante Dios. En una palabra: en ella se juega el hombre su salvación. Se reconoce, pues, que la Ley es, en principio, camino de salvación, pero al recorrer ese camino el hombre religioso se encuentra con un sendero intransitable, con una cuesta inclinada y ascendente cuya pendiente gana en verticalidad con cada paso que uno da. Una y otra vez la experiencia nos hace dar con las narices en el suelo: no puedo. Ese fue el golpe que Pablo experimentó cuando cayó rostro en tierra camino de Damasco. Y esto es lo que, propiamente, acontece en ese fenómeno que llamamos «conversión». Pablo se encontró en una experiencia mística con Jesucristo y, de perseguirlo, pasó a seguirlo. Perseguir a alguien afianza nuestro yo, porque somos nosotros los que nos afirmamos en el centro de la persecución. Por el contrario, seguir a alguien es descentrarse. Es salir de sí. Caer rostro en tierra significa dejar de perseguir, cejar en nuestro empeño de seguir estando en el centro. Al caer rostro en tierra tocamos fondo en nuestra debilidad e impotencia. Nos hundimos en nuestra miseria sin poder salir de ella por nosotros mismos. Se expresa así nuestro deseo verdadero de apearnos de nuestra incapacidad para hacer lo que verdaderamente deseamos y para evitar lo que, en verdad y de ninguna manera, queremos. La ley no es encuentro definitivo con el verdadero camino de salvación. Sólo es pedagogo que nos lleva de la mano hasta él (Ga 3,24).

Postrados rostro en tierra, desesperados y desconfiados de nuestra incapacidad, sin saber muy bien cómo ni por qué, justo cuando todo parece perdido, cuando todo esfuerzo se ha mostrado inútil y cuando estamos ya a las puertas de la absoluta desesperación de nosotros mismos, escuchamos esas palabras que, en la formulación de P. Tillich, nos dicen, como a Pablo

por boca de Ananías (Hch 9,17): ¡eres aceptado! ¡Acepta que eres aceptado aun sabiéndote inaceptable! Aquello que llevas toda tu vida buscando y anhelando; esa perfección moral y esa santidad religiosa; ese deseo de bondad absoluta y de pura habitación en la verdad; esa querencia por la belleza inmarcesible y esa voluntad imperecedera de ser en la eternidad; esa necesidad de un amor pleno que no decaiga ni se desgaste con la erosión del tiempo; esa búsqueda de una justicia que sea una con la más magnánima misericordia...; todo eso que llevas dentro de ti en la forma de esa ausencia que nunca te deja descansar en lo ya conseguido; todo eso no tienes que perseguirlo en esa continua carrera en la que vives, en ese continuo combate en el que has convertido tu vida, en esa continua amargura por no alcanzar aquello tras lo que corres. No repitas el error básico de Pelagio y sus seguidores. Tu confianza no ha de estar en tus fuerzas. Lo que buscas no se alcanza corriendo, porque ya se te ha dado incondicionalmente antes de que hayas comenzado tu frenética carrera. Se alcanza recibiendo, reconociendo, agradeciendo. En verdad no se alcanza, sino que uno resulta alcanzado por ello, porque, en el fondo, de lo que se trata es de una realidad que, en sí misma, ni se puede reclamar ni se puede exigir. Se da, se te ofrece, se te presenta sin más, antes de que tú lo pidas o lo imploras. Se trata del amor creador y salvador de quien es la verdad misma, el bien mismo y el origen de toda belleza creada. No se conquista, pues, sino que te es dado cuando, por ejemplo, haces uso de esa verdadera lucidez que te lleva a decir, con Agustín y con el propio Pablo, ¿qué tienes que no hayas recibido? Entonces lo descubres dándose desde siempre, continua e incondicionalmente, en todo el orbe y a toda criatura en general, y a ti especialmente, sin más restricción que aquella que es puesta por la resistencia, ceguera o incapacidad de lo creado. Es entonces cuando uno descubre, verdaderamente, el auténtico sentido de toda relación de dependencia y la quimera de ese sueño infantil llamado «yo solo», «yo puedo», «yo me basto» o como se le quiera llamar. Esto es lo que significan aquellas palabras de Ananías: «Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recibas la vista y seas lleno del Espíritu Santo» (Hch 9,17). Ya no estoy lleno de mí, sino del Espíritu Santo. Ahora ya se ve, ahora ya se comprende, ahora todo está claro. La dependencia, la ayuda necesaria, la relación constitutiva no es una merma de la autonomía del hombre, sino, más bien, su propia condición de posibilidad. «Un hombre que se avergüence de estar agradecido a otro y sienta esto como dependencia gravosa es todavía un esclavo de su soberbia» (D. von Hildebrand, *La gratitud*, 35). Lo mismo cabe decir —y aun con mayor razón— de la relación respecto de Dios. Se nos ha dado el Espíritu Santo (Rm 5,5). Se nos ha concedido aquello sin lo cual no podemos alcanzar lo que más queremos. Este don no nos humilla, sino que es, precisamente, aquello único que puede ensalzarnos. No para gloriarnos, sino para todo lo contrario. Para hacerlo fructificar en el servicio humilde y

desinteresado. Es el descentramiento que nos saca de sí. El amor de Dios ha sido derramado en los corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado. El Espíritu Santo no es sino el poder creador y transformador de Dios. El amor es su creación en nosotros. La gracia es la presencia en el hombre del poder creativo y de su creación. Con esta formulación nos situamos en la línea de aquellos que, con P. Lombardo, sostienen la verdadera presencia del Espíritu Santo en el hombre justificado. Ahora bien, nos distanciamos del maestro de las sentencias al no identificar la presencia del donante con el don regalado a la criatura. Con esto, acogemos la importante matización de Tomás que, sin negar la inhabitación del Espíritu, optará por hablar de una «gracia creada» como signo del amor de Dios en la criatura. P. Lombardo dice, con razón, que el Espíritu Santo inhabita al hombre aceptado por Dios, pero, al no diferenciar ontológicamente esta inhabitación del amor de Dios presente en la criatura, se corre el riesgo de tener que postular una nueva «unión hipostática» entre el Espíritu y el creyente que explique el modo de presencia del Espíritu Santo —y por tanto, Dios mismo— en el creyente agraciado con su presencia. Más conveniente parece, pues, afirmar que el amor de la gracia es amor verdaderamente humano y, en consecuencia, no es sino amor divino. Ahora bien, la presencia del Espíritu Santo en el creyente sería cualitativamente distinta de la presencia de su amor en la criatura. Es el Espíritu quien crea en nosotros la presencia del amor. El amor creado por la gracia es divino por su procedencia y humano por su residencia. Pero el Espíritu, estando en el origen de todo amor, es absolutamente trascendente y absolutamente inmanente a sus formas creadas categoriales y, en consecuencia, no puede ser confundido con ellas. En efecto, la presencia del amor divino en su criatura —obra del Espíritu Santo presente en la gracia— es, de hecho, el inicio de la divinización de la criatura por su incorporación al misterio de Cristo.

Ser justificados, pues, por Dios y ante Dios por nuestra incorporación a Cristo y no por el cumplimiento de la Ley, no es más que aceptar que somos aceptados por Él sabiendo que, por nosotros mismos, somos inaceptables. Pablo lo dice con claridad en Ga 2,16: «conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo». Ser justificados es, pues, creer y saber que Dios nos quiere sin mérito alguno por nuestra parte y que su amor incondicional precede absolutamente todo cuanto nosotros podamos hacer, porque si nosotros amamos es porque «Él nos amó primero» (1Jn 4,19). Esto es lo esencial de la experiencia paulina de la gracia. Una experiencia que no sólo «declara» el amor de Dios, sino que experimenta su real transformación. Conversión significa, pues, ser sacado de sí mismo para ser convertido en seguidor de un nuevo centro de existencia. Justificación es la aceptación de que somos agraciados por una iniciativa absoluta de Dios que nos quiere sin condiciones. Gracia significa, en consecuencia, que todo esto ha acontecido en plenitud en Jesucristo y que todos los hombres estamos llamados a

participar de este evento salvador que, si por un lado señala los límites de las fuerzas del hombre, por el otro, abre una potencia insospechada de realización.

Además de esta fuerte impregnación en el núcleo esencial de la teología paulina, el término «gracia» encabeza casi todas las cartas apostólicas. Es una muestra de que la gracia es el don por excelencia. Resume la acción de Dios en la historia de la salvación y, en unión con la «paz», es lo deseable a los hermanos. La gracia es, también, la generosidad de las comunidades con los pobres (2Cor 8,1s), así como el propio apostolado (Flp 1,7). Frutos de la gracia son igualmente la variedad de carismas. Ahora bien, «a diferencia de ‘carisma’, que se usa también en plural, el término ‘gracia’, en contra de lo que después ha ocurrido, no aparece nunca en plural en los escritos paulinos. El hecho es significativo: la gracia no es un don concreto o un favor singular que uno pueda haber recibido, sino el favor de Dios, que abarca todos los dones concretos, manifestado en la muerte y resurrección de Jesucristo” (Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 146). Los carismas son concreciones de la gracia, son dones del Espíritu cuyo auténtico discernimiento acontece en la relación que guarden con el servicio a la comunidad (1Cor 14,26). La profundidad de la experiencia de la gracia viene subrayada en Pablo por la condición pecadora del agraciado, puesto que todos pecaron (Rm 1-3). Nadie es merecedor de nada. Todos recibimos la justificación de la gracia por medio de la fe porque en Dios no hay acepción de personas. La gracia no es estéril (1Cor 15,10). Hace que la fe produzca obras (1Tes 1,3; 2 Tes 1,11). Opera por la caridad (Gal 5,6). Es la fuerza de Dios en la debilidad humana (2 Cor 12,9). Nos posibilita tener la relación con el Padre que ha tenido Jesús: la experiencia del *Abbá*. No es otro, pues, el sentido último de la justificación: la liberación del pecado y la santificación por el Espíritu. Siempre como realidad incoada y nunca definitiva, pero sí verdadera, real y efectiva en la historia de cada hombre.

En el cuarto evangelio el acontecimiento central y decisivo de la gracia es la encarnación (Jn 1,1ss; 3,16). Como tal, el término gracia sólo aparece tres veces: Jn 1, 14.16.17. El Verbo habitó entre nosotros lleno de «gracia y verdad». Resuena aquí el «hesed» y «emet» veterotestamentario aplicado anteriormente a Yahvé y ahora referido a Jesucristo. De su plenitud inagotable sólo recibimos «gracia sobre gracia», don tras don, superación de la ley de Moisés en la verdad definitiva del Hijo. No obstante, su presencia implícita es apreciable en todo el evangelio, pero especialmente en el discurso del pan de vida (Jn 6) y en todos aquellos textos en los que la presencia de Jesús aparece como la comunicación de la vida verdadera (Jn 5,26; 6,33; 17,2). También es de resaltar la necesidad de la regeneración o, dicho de otra forma, de un nuevo nacimiento para experimentar el don de Dios. En Jn 3,3ss el nuevo nacimiento es la puerta de acceso a una nueva existencia. Esa nueva existencia es la vida en el Espíritu. En ella se rompe

con Satán y el pecado para ser configurado con Cristo. En el nuevo nacimiento se anticipa aquella regeneración escatológica que será obra del Espíritu (Ez 36,27). En este sentido, la afirmación central de que Dios es amor (1Jn 4,8) ha de entenderse en continuidad con la comunicación de ese amor. El Padre ha enviado al Hijo. El Hijo se ha entregado por nosotros. La consecuencia lógica no deja lugar a dudas: también nosotros debemos entregarnos a los hermanos.

Los problemas a que ha dado lugar la cuestión de la justificación en la historia de la teología se remontan, como hemos visto, a la polémica de Pablo con los judaizantes. No obstante, adquieren una importancia decisiva en la época de la Reforma. Las afirmaciones fundamentales tanto de Lutero como del Concilio de Trento —más cercanas en el fondo de lo que se apreció en su momento— provocaron mutuos anatemas que, por lo que respecta a la cuestión de la justificación, han perdido toda su vigencia. En la *Declaración Conjunta* firmada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana mundial, el 31 de octubre de 1999, se ha alcanzado un acuerdo básico en la fe común en la justificación integrando las diferencias confesionales dentro de la sana y legítima pluralidad de acentos teológicos particulares. «El protestantismo contemporáneo reconoce cada vez más que la idea de santificación en la Iglesia, o incluso por la vida comunitaria y sacramental de la Iglesia, no somete a Dios a ninguna ‘obligación’ con respecto a ésta. Y el catolicismo contemporáneo está cada vez más dispuesto a integrar en su teología una reflexión sobre los pecados de la Iglesia en la historia, y admitir que la justicia de Cristo, celebrada y hecha presente y eficaz en los sacramentos, se da siempre de modo totalmente gratuito e incondicionado» (R. Willians, «Justificación», 670).

3. *Gracia, naturaleza y libertad*

¿Cómo se relacionan la iniciativa absoluta de esta gracia transformadora con la autonomía de una naturaleza humana que es distinta de Dios? ¿No hay una contraposición insuperable entre la acción de la gracia de Dios y la acción de la libertad del hombre? En la historia de la teología las formas clásicas de presentar las relaciones entre la naturaleza, la gracia y la libertad tuvieron que afrontar, desde su inicio, numerosas dificultades a la hora de responder a estas cuestiones. En los últimos años de la tercera década del s. V, Agustín tuvo que escribir varias obras dirigidas a círculos monacales que se preguntaban si, de ser cierta su concepción de la predestinación, no éramos sino marionetas en manos de Dios. ¿Qué sentido tendrían, pues, los rigores de la vida religiosa y la dureza de la corrección fraterna si la libertad humana nada podía hacer para su salvación? Salvaguardar la autonomía de la libertad frente a la acción de la gracia no fue sencillo para la reflexión teológica. Baste nombrar aquí a Godescalco (Gottschalk) o a J. Calvino como representantes de la *predestinatio gemina*,

o al propio Lutero como baluarte de quienes sostienen la ausencia total de *libero arbitrio*, o a Bayo y Jansenio, para los cuales, libertad es sinónimo de ausencia de coacción externa, y, por tanto, el pecador peca libremente por más que lo haga necesariamente, de forma que la actuación de la gracia, si es gracia verdaderamente, sólo puede pensarse como «gracia eficaz» y, por lo tanto, más allá de cualquier tipo de consideración de la libertad como hacía la propuesta de la «gracia suficiente». Otra alternativa fue, también, la de Juan Casiano y Fausto de Riez: el inicio del acto de fe (*initium fidei*) es imputable a la libertad del hombre. El *augmentum fidei* es cosa de Dios. Dividir y fragmentar los ámbitos de actuación de cada una de las acciones parece, en principio, mejor solución que la aniquilación del polo humano por parte del polo divino. Sin embargo, tampoco esta concepción — nombrada en el fragor de las discusiones del s. XVI con el nombre de «semipelagianismo»— es satisfactoria, porque, en el fondo, incurre en el peligro de concebir de forma yuxtapuesta y secuencial lo que de ninguna manera puede pensarse concurriendo en el mismo plano de existencia y bajo las mismas condiciones de actuación. No otra ha sido la conclusión que la reflexión teológica ha extraído de las controversias barrocas sobre la ayuda de Dios a la acción humana (*De Auxiliis*). Ni la premoción física de Domingo Báñez —acentuando principalmente la acción de la gracia— ni el concurso simultáneo de Luis de Molina —salvaguardando más la acción de la libertad humana— fueron capaces de superar la misma posición que, en el fondo, compartían: gracia y libertad serían realidades antinómicas cuya relación sólo podría alcanzar un difícil y singular equilibrio que habría de darse en el mismo plano de la causalidad intramundana; ámbito donde ambas concurrirían disputándose el espacio.

El punto muerto alcanzado en la discusión sobre la gracia y la libertad en los términos mencionados pareció experimentar un nuevo avance justo en la mitad del siglo pasado con la llamada cuestión del sobrenatural. Lo que venimos diciendo sobre la libertad tenemos que aplicarlo ahora a la naturaleza. Por más problemático —por impreciso— que sea este concepto, lo cierto es que ha jugado un papel decisivo en la teología contemporánea a la hora de reinventar la teología de la gracia y, en consecuencia, la relación básica entre la creación existente y su Dios creador y salvador. El problema se situó ahora en la «gratuidad» de la gracia. Si la naturaleza creada por Dios necesita de la gracia para alcanzar su fin último, de forma que sin ella no puede alcanzar su verdadera consumación, ¿no sé está postulando aquí la «necesidad» de la gracia para la criatura? ¿No se está obligando a Dios a conceder la gracia a la creación de forma que ésta ya no sería un don gratuito, sino algo exigido por esa naturaleza reclamante de una perfección que ella no puede darse a sí misma? He aquí la cuestión. Los conflictos precedentes —en ámbito intracatólico y en período contrarreformista— de Miguel Bayo y Cornelius Jansen (Jansenio) habían viciado la base de la discusión, principalmente porque Bayo había «naturalizado» la gracia al

concebirlo como parte integrante y necesaria de la configuración estructural de la criatura. Si para Pelagio sería válida la totalidad de la afirmación *Deus me hominem fecit, justum ipse me facio*, para Bayo la segunda parte de la misma es execrable. La particularidad del sistema de Bayo consiste en que la comprensión correcta de lo que el hombre recibe para su salvación viene pedido, reclamado y exigido por su misma naturaleza. "Lo que Dios le da no es recibido como un beneficio: es para él algo natural; no, sin duda, natural por constitución como habría dicho Pelagio, sino natural por exigencia. Hablando con rigor, no es una parte integrante de su naturaleza, pero no deja de ser algo indispensable a la integridad de esta naturaleza, y por consiguiente, esencialmente requerido por ella" (H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, 272). Se ve, pues, como para Bayo, la gracia ha dejado de ser tal, pues lo que debiera ser concebido como don sobrenatural, pasa a ser ahora mera exigencia natural. Lo importante es constatar que, aunque él sostiene que la acción del Espíritu Santo es indispensable para la realización de cualquier acto bueno del hombre, lo que de aquí resulta no es la divinización de la libertad del hombre, sino más bien, la naturalización del Espíritu, ya que su afirmación central es que tal acto bueno es mérito humano —y, por tanto, imputable al hombre—, pues el hombre no deja de ser hombre aun cuando se alimente de algo superior a él, del mismo modo que el león no deja de ser tal por comer a un hombre. Se ve, pues, cómo en Bayo la acción del Espíritu no produce una transformación real en el hombre —lo que en la terminología clásica se llama "elevación sobrenatural"— que ponga de manifiesto la primacía, la profundidad y el alcance de la acción transfiguradora de la gracia en el hombre, sino que, puesto que la acción del Espíritu es *exigida* por la naturaleza humana, esto lleva consigo la asimilación, la deglución, la desintegración —lo que en terminología clásica se conoce como *naturalización*— del Espíritu de Dios en la propia naturaleza del hombre.

Con este precedente no era sencillo, pues, enfrentarse a la ortodoxia neotomista que había diseñado una respuesta tan elaborada como artificiosa a esta delicada cuestión. Dios podría haber creado una criatura racional sin destinarla necesariamente a la visión beatífica como su fin último. Podría haber creado una naturaleza humana pura —esto es, sin estar ya desde su creación transida por la gracia de Dios— de manera que esta criatura tuviese otro fin distinto de la bienaventuranza eterna que implica la *visio Dei*. Su existencia tendría sentido en sí misma sin tener, por tanto, necesidad de la gracia. De ahí se deduciría, pues, la absoluta gratuidad de la gracia que Dios concede a la criatura por su más pura iniciativa, ya que, en virtud de la hipótesis de la eventual —e inexistente— «naturaleza pura», Dios podría haber hecho las cosas de modo diferente. Prescindir de la hipótesis de la naturaleza pura, como hizo H. de Lubac, o hablar de un «existencial sobrenatural», como hizo K. Rahner (que no prescindió de tal hipótesis, pese a reducirla a un concepto residual), suponía un enfrentamiento directo

con el neotomismo auspiciado por el Magisterio —como puede verse en la *Humani Generis*— y, también, era hacerse sospechoso de negar la gratuidad de la gracia o, lo que es lo mismo, de sostener su naturalización (cfr. DH 3891).

Este difícil problema sólo puede comenzar a resolverse adecuadamente si, previamente, se cuestiona su errado planteamiento: no puede pensarse la «naturaleza» de forma abstracta y separada de la única economía salvífica del Creador, como si, por sí misma, la naturaleza exigiese ser completada por la gracia de forma absolutamente necesaria. No hay necesidad mecánica ni causalidad determinista en la obra de la creación y de la salvación de Dios. Se trata, más bien al contrario, de que la gracia misma —Dios mismo, como «Gracia increada»— ha creado una naturaleza capaz, por un lado, de recibir la gracia como lo que es, es decir, como don; y, por el otro, de que la naturaleza creada encuentre en ese don que es la gracia su realización absoluta sin la cual no puede ser pensada. «El espíritu no desea a Dios como el animal desea su presa: lo desea como un don» (H. de Lubac, *Surnaturel*, 484). Porque lo creado es obra del amor divino, y esa es su más íntima constitución, no puede —ni por hipótesis— pensarse en una criatura no amada —esto es sin gracia— total y absolutamente por su Creador. Esto no es, de ninguna manera, «obligar» a Dios a conceder la gracia o «naturalizarla», sino, más bien, al contrario, sostener que la libertad de Dios no puede ser pensada como la antagonista de una eventual necesidad. El contrapolo de la necesidad es la contingencia, no la libertad. La libertad es compatible con la necesidad, porque es el modo según el cual uno se determina a sí mismo según su propia voluntad. Cuando uno profiere una promesa de fidelidad hasta la muerte no aniquila su libertad cuando se obliga a cumplirla, sino que, más bien, al contrario, la cumple libremente cuando la observa sin concesiones a otras posibilidades. No anula su libertad, sino que la configura necesaria y libremente en una determinada dirección. Es así como ha de pensarse, pues, la libertad de Dios en la donación irrestricta de su ser a toda la creación: como la configuración necesaria y libre que Dios se da a sí mismo queriéndose dar libre y necesariamente a la criatura, puesto que su propio ser más íntimo no es sino la eternidad del perfecto amor transitivo. La necesidad del amor no limita la libertad de Dios, sino que, al contrario, la hace realmente divina. Es nuestra vivencia del amor la que, al convivir continuamente con otras posibilidades que se ofrecen como vías alternativas de realización, hace que nuestra libertad oscile en su autodeterminación y sólo en raras ocasiones vislumbre que su realización más plena —como le ocurre a los amantes, o a los padres— es no poder hacer otra cosa que amar sin medida. Esta ausencia de alternativas no elimina la libertad. La hace lúcida respecto de su única auténtica realidad.

La relación entre la gracia y la naturaleza, al pensar su absoluta gratuidad, no ha de comenzar, pues, por una consideración de una supuesta

naturaleza sin gracia, sino más bien —en conexión con toda la teología de la creación— por una gracia divina que crea una criatura llamada a la plenitud de un amor infinito que sólo puede recibir y no conquistar. No es la naturaleza la que «exige» la gracia, sino la gracia creadora de Dios la que, en virtud de su suma libertad, ha dado la existencia a esa naturaleza a quien quiere comunicar su amor y, así, divinizarla. Ahora bien, el énfasis puesto en que la gracia no se alcanza ni se conquista, sino que sólo se recibe, exige en este momento una matización de la máxima importancia. La recepción de la gracia por parte del hombre es una recepción activa. Por tanto, el correlato en el hombre de la acción de la gracia no es el quietismo, ni la absoluta pasividad que aniquila la libertad creada. Es, antes bien, al contrario, la actuación autónoma de la propia criatura. El Concilio de Trento en el decreto sobre la justificación, el 13 de enero de 1547, sostuvo que no se puede decir ni que el hombre no haga nada al recibir el impulso de la gracia, puesto que puede rechazarla, ni que sin la gracia el hombre puede ser justo ante Dios (DH 1525). La acción de Dios en el hombre consiste en que la criatura actúe como aquello que la criatura es, a saber: un ser libre y autónomo. La acción y presencia de la gracia ni suplanta, ni aniquila, ni se yuxtapone, ni antecede, ni sucede a la acción de la criatura, puesto que cualquiera de estas opciones, por un lado cosifica la naturaleza de la gracia y, por el otro, la desdiviniza al hacerla concurrente en el ámbito propio de la causalidad intramundana. La actuación de la gracia tiene el carácter invisible del amor y la visibilidad de lo amado. La gracia, como la fe, actúa por la caridad. Su presencia en el amor humano es absolutamente trascendente —haciéndolo así verdadera y enteramente humano— y, de igual forma, absolutamente inmanente —haciéndolo así verdadera y enteramente divino. La acción del samaritano es enteramente de él y, al mismo tiempo, —y sin mengua de su humanidad— es enteramente acción de la gracia de Dios. *Ubi amor, ibi oculus. Ubi amor, Deus ibi est.*

4. Gracia, bautismo y filiación

El texto más bello jamás escrito en la literatura occidental que habla de la experiencia absoluta de la gracia tiene por autor a Pablo Tarso, el cual, en Rm 8, 31 nos dice, con giros cósmicos propios de una experiencia mística, que nada, absolutamente nada puede separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Para comprender a Pablo, es clave, comprender lo que él llama «ser en Cristo». No hay mejor camino que el señalado en Gálatas y Romanos. Toda la humanidad está llamada en esas cartas a la verdadera filiación.

La incorporación a Cristo que el cristiano celebra en el bautismo libera al hombre del pecado original. El bautismo es el inicio explícito de la configuración con Cristo. Ser configurados con Cristo significa la inmersión de nuestro yo en aquella forma de vida que, procediendo de Dios, se hizo

historia en la biografía de Jesús, el judío de Nazaret, y que, con su resurrección, se encuentra eternamente ratificada en la eternidad del Padre. La certeza, que no evidencia, de esa ratificación vital la tenemos en el testimonio del Espíritu. Por eso, quien se bautiza, con-muere con Cristo, para con-resucitar con él. Por eso, por la incorporación a Cristo somos sacados de nosotros mismos para poder ser verdaderamente nosotros mismos. En el bautismo el creyente experimenta la presencia del amor incondicional de Dios. No un determinado estado de ánimo más o menos fervoroso. No. Se experimenta la presencia del poder creativo de Dios (Espíritu Santo) y de su creación (amor). Lo que se experimenta es la fuerza vivificante y regeneradora de un amor que, como en un cambio de agujas no forzado, modifica absolutamente la orientación y el sentido de los raíles por los que discurre nuestra vida. Esto es la vida según el Espíritu. El perdón de Dios se hace patente, pues, como un dejar atrás, absolutamente atrás, un camino errado que aborrecemos y que, siendo nuestro pasado, ya no puede determinar nuestro futuro. Implica la transformación radical de nuestra dinámica vital: de estar centrados en nosotros mismos —en ese egoísmo natural del yo— a estar polarizado por una realidad personal que se aparece como el verdadero centro de todo.

La teología de la creación nos muestra ontológicamente enraizados en el amor creador de Dios. Somos, pues, naturalmente sus hijos, porque somos sus criaturas. Ahora bien, el cristianismo sostiene que la nueva filiación que el bautismo celebra con la incorporación del catecúmeno a Cristo es verdaderamente un nuevo nacimiento (Juan) o, igualmente, una nueva filiación adoptiva (Pablo) que produce en nosotros una paulatina configuración con Cristo. En efecto, la teología de la gracia del cristianismo sostiene que, en el bautismo, lo más decisivo de nuestra vida acontece en esa real y efectiva incorporación a Cristo. Dios se nos revela como lo que eternamente es, a saber: amante sin límites de todas sus criaturas, amante sin límites de todo lo viviente y amante sin límites de cada uno de nosotros. De hecho, es la fuerza de su amor la que nos reconcilia con nuestra condición de criatura universalmente perturbada por las inercias colectivas e individuales del mal. Lo cierto es que todavía vivimos en la historia y seguimos experimentando todas sus ambigüedades. Pero ninguna de ellas tiene ya ni su potencia seductora ni su poder amenazante. La renuncia a Satanás no es un ejercicio heroico de nuestra voluntad, sino la consecuencia inmediata del amor a Cristo. Decimos implícitamente que, como Cristo, preferimos morir que matar. Rechazamos toda cruz por cuanto es expresión de crimen. La amamos, si su aceptación en el amor significa la victoria definitiva sobre el mal. El amor de Dios manifestado en Cristo desenmascara el rostro de la tentación y del mal, y nos lo muestra como lo que verdaderamente jamás debe ser y como aquello que nos debemos negar a engendrar. Porque, efectivamente, el mal engendra mal en quien no ha descubierto que la resistencia firme, decidida y total a su realidad sólo puede

hacerse de forma no violenta, sino quieta, paciente y tranquila. O quieta, paciente y sufriente. Esto es la cruz: la resistencia activa de quien se niega a engendrar más mal. A esto está llamado el que renace a la vida y el que recibe la filiación adoptiva en el bautismo: a aceptar la victoria aparente del mal sobre nuestra vida —y, por tanto, nuestro fracaso— pese a creer y saber que la victoria verdadera es siempre cosa de ese amor de Dios en nosotros que vence a la muerte y a todo sufrimiento. Y que, por tanto, lo que parece fracaso es el verdadero éxito. Y viceversa.

Desde el inicio absoluto de cuanto existe el amor de Dios nos llama a la superación de ese yo orético, que no es sino apetito, antojo, deseo inmediato de satisfacción o venganza. El cristianismo sostiene que, siendo todas criaturas del Señor, estamos llamados a convertirnos en sus hijos, a alcanzar la mayoría de edad ante Él y ante los poderes del mundo, de forma que acontezca efectivamente lo que el bautismo celebra: el inicio de la salvación, a saber: la incoación de ese desplazamiento regenerador, de esa superación reintegradora, de ese desbordamiento del amor. Lo que en Pablo es filiación adoptiva en Cristo, en Juan es nacer de Dios. Para ambos de lo que se trata de una transformación, de una auténtica transfiguración que nos configure y nos conforme con Cristo. La filiación natural de toda criatura es llevada a término, pues, por la acción de la gracia de Dios que, al derramar el Espíritu Santo en nuestros corazones, nos hace ser lo que estamos llamados a ser: hijos de Dios que, amando al prójimo y amando a toda la creación, caminan hacia la eternidad combatiendo firme pero pacíficamente el mal del mundo. Pues sólo el amor de Dios manifestado en Cristo puede detener la fuerza inercial que genera el imperio del mal. Y sólo el imperio absoluto de su amor hará que, finalmente, Dios sea todo en todos.

