

# UNA COSMOLOGIA TEOLOGICA

LUIS M. ARMENDARIZ

*Universidad de Deusto  
Facultad de Teología*

JOSÉ MORALES, *El misterio de la creación*, Eunsa, Pamplona 1994, 336 pp., 22,5 × 15,5 cm., ISBN 84-313-1308-0.

Esta obra del conocido newmaniano José Morales (= A.) inaugura el ambicioso proyecto de una serie completa de manuales de teología por parte de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y nace de la convicción de que el misterio de la creación ha sufrido un *eclipse* (16, 17). Además de razones extrínsecas (escisión entre teología y ciencia, antropocentrismo moderno), operan en esa situación motivaciones interiores a la misma fe y a la teología (oposición luterana de creación y redención, pobreza bíblica de no pocos tratados católicos de la creación que hacían más teodicea que teología) (15, 17).

Hay que volver a considerar la creación como un misterio y a ponerla en relación con los otros. Es lo que pretende ya hace un tiempo la orientación histórico-salvífica del tratado, pero con el doble peligro, según el A., de que el hombre haga olvidar el cosmos y de que el concepto de creación quede engullido por el de salvación. Así ha sucedido cuando el tratado de creación ha quedado reducido a simple función de una antropología teológica supernatural (22). Aunque «la teología tiene una estructura cristocéntrica», hay que evitar convertir a Cristo en un centro absorbente de todos los demás tratados. La redención «no elimina el significado teológico de la creación como misterio cristiano de primer orden» (23).

Hasta aquí el diagnóstico del A. Su pretensión es igualmente clara: que la creación recupere la centralidad (15) y primariedad que tiene o ha de tener en la teología. Y no sólo en ésta, sino en la predicación y en la piedad cristianas (18), impidiendo se consume la tendencia a sustituir la genuflexión ante Dios por una «relación de amistad» con el hombre Jesús (17).

Este intento lo lleva Morales a cabo con dignidad y rigor teológicos. La Biblia encuentra la prioridad y espacio que se merece (caps. II-III). Amplia y orgánicamente se despliega asimismo la historia del dogma (caps. IV-VI). Muchas páginas rezuman un auténtico sentido religioso. Las referencias a la filosofía abundan, y la teología de la creación es puesta en diálogo con las ciencias en torno a la evolución, el origen del universo y del hombre, el principio andrópico (*sic*), la crisis ecológica (caps. VII, X, XII, XVIII).

Para evitar, sin duda, aquel doble reduccionismo salvífico y antropológico, el A. divide el tratado en dos partes (una dedicada a la «creación en general» y otra a «la creación como inicio de la salvación») y reserva a esta segunda el tratamiento expreso de las creaturas personales (los ángeles y sobre todo el hombre). No cabe duda de que de este modo la verdad de la creación, por un lado, y la realidad del cosmos, por otro, recobran peso y valor teológicos. Pero es asimismo evidente el doble riesgo de que creación y elevación vuelvan a constituir dos bloques superpuestos, y de que la primera se conceptualice en categorías prehumanas de ser, más ónticas que onto-lógicas, contraviniendo no sólo los logros teológicos y filosóficos recientes, sino lo que el mismo autor afirma cuando considera la creación como «inicio de salvación» y al hombre como «el resumen, fin y voz de la creación» (225).

Es muy cierto, por lo que hace a la primera parte, que el A. no considera la creación como una simple antesala o prólogo neutral de la historia de la salvación, sino como parte de ella (15), como su primer episodio (23). Llega a decir que «arranca de la Trinidad y apunta a la consumación escatológica de todo lo creado» (18). Difícilmente se podría desmontar de modo más contundente la sospecha que he avanzado. Pero hay que seguir preguntando si esas claras aseveraciones se traducen en estructuras de pensamiento, si es el designio salvífico que llevó a Dios a crear el que organiza realmente la lógica del tratado y el que da a la creación su ser y su sentido último.

Cuando elabora, por ejemplo, la «noción de creación» (cap. VII) parece olvidar el largo análisis que ha dedicado al Antiguo y Nuevo Testamento y se queda en una ontología *del ser* (125) (por cierto, y como temíamos, más de sustancias que de sujetos, más medieval que moderna) circunscrita en tres rasgos (el Creador no se altera al crear, lo creado es completamente distinto de El, y es producido de la nada) (124-128). Se trata, evidentemente, de elementos fundamentales de un concepto de creación, pero se debería recordar que son el destilado ontológico de una experiencia salvífica que los purificó de panteísmo, que se siguen alimentando de ella y que, desde lo más profundo de sí mismos, abren esa distancia, que establecen, a la voluntad ulterior (o, mejor, original) de Dios de acercarse a su creación y aun de encarnarse en ella, lo cual al mismo tiempo que los funda los modifica. ¿Cabe decir sin más que «el ser divino no es afectado por la Creación»? (124), ¿no tiene que ver desde el principio la relación creacional con Dios con la que se dará entre Jesús y el Padre y con la que la fe establece con ellos dos?

Es verdad que en ese mismo capítulo dedica sendos apartados a la afirmación de que «la Creación es obra de toda la Trinidad» (133-135) e inseparable de la Redención (135-138). Eso muestra que estas ideas en modo alguno le son ajenas. Pero ambas referencias están situadas a continuación de una noción de creación ya perfilada y no llegan a modificarla. No basta con añadir a aquello que dijo del Creador la noticia de que Este es Trino. Así sólo sabemos que lo es, pero no que crea en cuanto tal, es decir, diferenciadamente, mostrándose y dándose, aunque gratuitamente, en su intimidad trinitaria. Se limita a afirmar que la creación es común a las tres personas (113).

Por lo que hace a la relación entre creación y redención, las afirmaciones del A. son, si cabe, más explícitas: la segunda es el «sentido último» de la primera, ésta for-

ma parte de «un único plan divino» (136), «la Redención no es un simple añadido a la Creación..., sino algo ya presente en el plan creador de Dios..., el primer acontecimiento salvífico... que alcanza su culminación en la Alianza» (137-138). Pero ¿se elabora lógicamente todo esto?, ¿se piensa en verdad la creación como comienzo y condición de posibilidad de la salvación?, ¿no se afirma, por el contrario, que Creación y Redención «constituyen como dos centros de una misma concepción dogmática, si nos la imaginamos al modo de una elipse»? (135). Esta imagen, muy acertada para expresar que, lejos de eliminarse, mutuamente se soportan y consolidan, ¿permite en verdad pensar que una exista desde la otra y sea su inicio?, ¿no acaba equiparándolas y yuxtaponiéndolas?

Pasando, tras estas observaciones generales, a otras más breves y concretas sobre los capítulos aún no reseñados, quiero señalar que también en la descripción del «acto divino creador» (cap. VIII) se apoya sólo en aquella ontología destilada de la fe. Los textos bíblicos, largamente aducidos, parecen venir sólo a corroborarla y no a explicar cuál es la última razón de ser de la libertad del Creador, del optimismo cristiano, de la creación de la nada. Este último punto, modelicamente desarrollado bíblica, dogmática y teológicamente, no establece una conexión entre esa nada y las históricas de Israel y las existenciales del creyente. Por lo que hace a la limitación temporal del mundo, que considera verdad de fe (155), apunta acertadamente, pero sin desarrollarla, la que quizá sea la única razón determinante: la creación es acontecimiento de una *historia salutis* (159).

En el capítulo IX, dedicado al «fin de la creación» y «sentido último del universo» (161), el A. asume y fundamenta largamente la definición del Vaticano I: «El mundo ha sido creado para la gloria de Dios.» Pero, como sucede en el mismo Concilio, el tratamiento del tema es salvíficamente neutral. No considera el abajamiento de esa gloria en el rostro de Cristo. La lógica del ser acaba por imponerse a la trinitaria-cristológica de la libertad. Dicho esto, hay que ponderar la elocuencia con que el A. desmonta el prejuicio de la presunta incompatibilidad entre Dios y el hombre, entre glorificación de Dios y felicidad humana (168-172).

A sabiendas de la actualidad, no exenta de ambigüedades, del tema, el A. no duda en dedicar un largo capítulo a los ángeles (187-210). Lo cual, dado el silencio teológico que recientemente les envuelve, es de alabar y agradecer, así como el hecho de que no los emplace precientífica o románticamente, sino desde la idea de plenitud del universo, que no los demuestra, pero sí los hace verosímiles, y sobre todo desde el hecho de su aparición frecuente en el evangelio y en la liturgia (188). El cúmulo de materiales que aporta impreciosa y hace pensar. Sin embargo, no lo acompaña de criterios de evaluación. Tal vez traduce demasiado precipitadamente esa serie de textos en «doctrina definida solemnemente por la Iglesia» (202), sin dejar traslucir el proceso de reinterpretación en que se encuentran.

El título del capítulo, dedicado a «la creación del hombre y de la mujer» (XII), anuncia ya la atención que va a dedicar a esta última. Afirma sucesivamente que la noción y esencia del hombre, e incluso la misma realidad de *Adam* (224), sólo se realiza en la unidad diferenciada entre el varón y la mujer. Rebate la presunta secundariedad de ésta (225), niega que su ayuda al varón se limite al trabajo y la fecundidad, y afirma que «implica sobre todo apoyo y asistencia mutuos» (222). La sexualidad queda desmitificada, pero no desacralizada (216).

Defiende luego con fuerza la «novedad radical» (223) que en el mundo de lo viviente representa el ser humano, poniendo coto a un evolucionismo absoluto, no a uno moderado que admite descendencia física, pero no «verdadera generación» (?). En el capítulo siguiente (XIII) aborda más a las inmediatas el origen del hombre. Este «no deriva de la materia ni es un producto de la evolución. La teología está en con-

diciones de proporcionar respuestas fundamentales acerca del origen último del ser humano» (234). Reconoce luego la incompetencia de la teología y la competencia de las ciencias respecto «al camino recorrido por la especie humana» (?), si bien parece simpatizar con la hipótesis de una Eva africana que hace unos 200.000 años habría dado origen a todos los humanos (234).

Afirmar que el alma es creada inmediatamente por Dios no significa que, en «una especie de división del trabajo», Dios aporte el alma y los padres el cuerpo del nuevo ser (242). Estos son padres del hombre entero. Cómo esto último se pueda conjugar con la afirmación de que Dios crea en cada hombre el alma espiritual, es algo que la teología ha de buscar solucionar (242). Sorprende que no añada cómo hace ya años viene ella apuntando tal solución precisamente con el recurso a esa causalidad trascendental de Dios que el A. menciona, pero no despliega en esta dirección. ¿No será esto lo que le impide afirmar que el hombre entero, y no sólo su alma, procede de Dios (y de los padres)?

En unas páginas desproporcionadamente breves (242-248), si se comparan con las dedicadas a los ángeles, abarca temas tan importantes como las características esenciales del hombre, la unidad del género humano y la elevación al orden de la gracia. De las primeras destaca la condición *personal* frente a todo determinismo, materialismo y colectivismo. Despliega ese personalismo en ocho rasgos (243), de los que a continuación sólo analiza tres (el carácter religioso, el social y el lingüístico). Del primero, el más alto, afirma que sus formas de comportamiento «se originan en el ser natural del hombre y no guardan, por tanto, una relación directa con la economía de la salvación... Pero no son completamente ajenos a la gracia divina». ¿No se queda corto?, ¿por qué cita sólo el número 19 de la *Gaudium et Spes*, y no el 22, conclusivo del capítulo y en el que se afirma que «el misterio del hombre sólo se aclara en el misterio del Verbo encarnado» y que «las verdades que anteceden encuentran en El su fuente y su coronación»?

«Es coherente pensar» que la elevación del hombre a la gracia tuvo lugar en el momento mismo de la creación (248). Esperaría uno más énfasis y más consecuencias. Es de alabar que no traduzca la inmortalidad original como no morir, sino como no hacerlo con el dramatismo que la muerte tiene ahora, así como la afirmación de que al principio no pudo darse una plenitud que sólo puede tener lugar con la resurrección de Jesús (249).

Dedica 15 páginas al pecado original. Achacar a algunos teólogos recientes, aun reconociendo la dificultad que presenta hoy la interpretación de los textos bíblicos y conciliares, el haber oscurecido y cuestionado esta verdad, y proponer como guías de una «exposición precisa» el *Catecismo de la Iglesia católica* y el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI (251), es presagiar lo que vendrá a continuación. ¿Hacen esos documentos realmente frente a aquel problema de interpretación? La teología reciente sí lo hizo, pero los resultados no encuentran eco en el A.

Más reconocimiento merece la presentación detenida, seria y respetuosa con que trata, sin edulcorarlo lo más mínimo, el problema del mal (cap. XV). Si bien insiste en que su origen hay que buscarlo en la libertad (270, 279), no ignora ni el grito del justo Job ni los límites del mundo material (282). Tampoco la ontología que lo sitúa dentro del bien y lo define como privación de éste, alivia el hecho de que se trata de «un vacío que devora seres y desata una enorme energía destructiva» (279). Hay que emplazar por ello el problema en el plano religioso y verlo en la vida de todos los grandes creyentes que fueron a la vez grandes pacientes (273). Más que nadie en Jesús que, sin suprimir el misterio del dolor, se rodea de éste y, por un lado, le hace frente con los poderes del Reino, mientras, por otro, lo abraza por amor al Padre y solidaridad con los que sufren (274).

Si la fe en Dios agranda este problema y lo convierte de enigma en paradoja (267), lo hace menos doloroso y absurdo al negarle al mal la última palabra. Hay que conjugar amor y dolor. Aquél, sin éste, es egoísta; éste, sin aquél, incomprendible (284). El lector, admirando esta presentación, echa de menos una referencia más clara a la victoria escatológica sobre el mal y al combate presente contra él.

Ese poder del mal, el predominio de una visión científica del mundo y la extendida creencia en el azar o el fatalismo llevan al A. a redactar un capítulo (XVI) sobre la *Providencia*. Esta, de una manera «discreta», no «intervencionista» (294), sino a través de las causas creadas, va llevando al mundo a su consumación según el designio de Dios. Ni la *pronoia* estoica, ni la comprensión racional del mundo legitiman la fe en la Providencia. «Sólo en la proximidad de Cristo y en la meditación de su vida» se advierte la presencia misteriosa de un Dios que todo lo acaba en bien. El lector se pregunta si en los momentos «cruciales» no está superando felizmente el A. sus propios presupuestos y recurriendo «desde lo hondo» de la creación a la última urdimbre salvífica y cristológica de ésta.

Los milagros, actuación extraordinaria de la Providencia, no quiebran, sino trascienden una naturaleza abierta siempre al Padre Creador y al conjunto de la realidad. Hay que emplazarlos no en los huecos de esa naturaleza ni en el indeterminismo de las leyes, sino en las energías del futuro, de la resurrección, que se anticipan en el mundo presente.

¿Necesita esta interesante perspectiva contraponer esos extremos? Pero este bello capítulo deja una pregunta de más calado. La Providencia es presentada como un «contrapeso» de la creación, como la encargada de aproximar a los que ésta separó, es decir, a Dios y al universo (285). ¿No revierte la ponderación de la Providencia en una depauperación de la creación, reducida a algo estático, ya concluido, emplazado sólo al origen? Y no es la única vez que surge esta sospecha. Había dicho ya que «prescinden de la creación de la nada algunos teólogos contemporáneos que sostienen que... la creación tiene lugar continuamente aquí y ahora» (149). ¿No sería mejor que la Providencia, al igual que la conservación y el concurso, figurasen como modulaciones del gran acto, siempre vivo y actual, de la creación?

Bajo el título «La vocación del hombre en el mundo creado», el capítulo XVII esboza una teología de las realidades terrenas, del trabajo, de la autonomía de lo temporal, de la unidad de vida entre «evangelio y cultura, entre economía y Reino de Dios». Temas caros a un miembro del Opus Dei que hace de su tratamiento un homenaje repetido a su fundador «cuyos escritos poseen carácter originario de fuente en esta doctrina» (308). Lo presenta como precursor privilegiado del Vaticano II a costa de otros (Thils, Congar, Daniélou, Chenu), cuyos intentos considera «de valor desigual» (299). Comparta o no ese juicio, el lector echa de menos en esa teología del trabajo resonancias sociales en orden a una transformación de la sociedad.

Pone fin el A. a su obra con un largo y bien documentado capítulo dedicado a «El dominio de la naturaleza por el hombre», centrado en la crisis ecológica, sus manifestaciones y causas. Entre éstas deja fuera de juego la superpoblación que considera «un hecho humano normal con el que hay que contar» (317). Concluye clamando por la elaboración de una «Teología de la Tierra», que brevemente esboza (324-326). En todo caso considera «de suma importancia... que, en el marco de una Teología de la Creación, tenga en cuenta que este misterio de la fe se encuentra indisolublemente vinculado al de la Redención» (324). Volvemos así, reabriéndolas en parte desde lo crucial y lo concreto, a las cuestiones con las que empezamos el estudio de esta obra cuyos méritos y límites hemos querido señalar y cuya lectura, sin duda enriquecedora, recomendamos.