

# **VARIACIONES SOBRE EL TEMA CREACION**

## **(Cien años de teología en la Facultad Oña-Deusto)**

### **INTRODUCCION**

El homenaje que estas páginas quieren rendir a la Facultad de Teología Oña-Deusto en su primer centenario consiste en analizar un capítulo de teología oniense: el dedicado a la creación. Examinan lo que durante esos cien años han sido las vicisitudes de ese tratado teológico, las variaciones sobre el tema creación, como dice, con resonancias musicales, el título. Precisemos el ámbito, la pretensión y el procedimiento de este análisis.

La materia que consideramos es la que corresponde a aquella parte del tratado clásico *De Deo creante* titulada *De creatione generatim sumpta*. Prescinde, por tanto, de la otra parte del mismo, la denominada *De homine*, que se reserva al estudio de otro colega. Sin embargo, por fidelidad al tratamiento oniense de la materia, tendremos que hacer algunas incursiones en el tema del origen del hombre, e incluso en el tratado *De angelis*, pero sólo en cuanto reflejan una teoría general de la creación.

La elección de este tema no obedece sólo ni primariamente a la plausible razón de ser el autor de estas líneas el que lo explica actualmente en la Facultad, sino, sobre todo, a su importancia. El dogma de la creación es fundamental para la fe, y ha sufrido, como pocos, el impacto de la modernidad teológica y cultural, y todo ello precisamente en este centenario.

Este estudio no pretende ser ni un ditirambo ni una simple constatación histórica. A través de los temas y motivos que durante esos cien años han ido apareciendo y desapareciendo, del tratamiento que

han recibido, de las inquietudes epocales que transmiten, del modo de teologizar que ejemplifican, quiere delinear un capítulo de teología que no quede encerrado en el corto horizonte roqueño que abrigó y aisló el antiguo monasterio de Oña, sino que aporte sus luces y sombras a la teología actual de la creación.

Procederemos de una manera histórica. No por el fácil camino de una comparación *teórica* entre una teología escolástico-metafísica y otra bíblico-histórica. Estudios de ese tipo no escasean. Aunque más arduo y menos brillante, es más honesto con la teología analizada, y más útil para la que hay que hacer, seguir paso a paso ese teologar centenario sobre la creación. Una historia de las ideas que procurará ser objetiva, pero que conllevará inevitablemente la perspectiva e inquietudes de su autor, juntamente con su deseo de que éstas no deformen o avasallen el pasado, sino que broten de él.

Más en particular, las bases de nuestro análisis serán *los programas de exámenes* que se conservan desde 1880 (con algunas lagunas que señalaremos) y *los libros de texto* publicados por profesores onienses, en concreto los de Mendive, Beraza y Sagiés. Pensamos que son una muestra fiable para la pretensión antes señalada. Los primeros indican lo que para el profesor era lo más importante del tratado y lo que más ocupaba y preocupaba al alumno, la herencia oniense que éste llevaría incorporada a sí. Los textos de los profesores, máxime cuando se publican y llevan (como en los casos de Beraza y Sagiés) el nombre de Oña en su portada o bajo el del autor, son fieles representantes del proceso teológico oniense, sin que sea menester, creemos, ampliar el estudio a otras publicaciones de esos profesores. Hay que señalar además que esos tres nombres llenan prácticamente la docencia desde 1880 a 1960. Esto legitima aún más la reducción a ellos.

Los últimos veinte años ha ocupado esa cátedra el autor de estas líneas. Se ve así obligado, si no quiere dejar truncado su cometido, a analizarse a sí mismo. Lo hará presentando las tesis que señaló para los exámenes y los apuntes ciclostilados que fue dando a los alumnos y se hicieron así de derecho público. Eso garantizará la neutralidad del análisis, que procurará ser somero y no valorativo, dejando esta tarea a futuros historiadores posibles. El hecho de que durante esos últimos veinte años no haya aparecido un nuevo texto impreso puede indicar dos cosas: la poca audacia del profesor y la profunda inquietud del tratado, no maduro aún para una nueva síntesis.

## PRIMERA EPOCA: 1880-1912

La teología oniense de la creación aparece oficialmente por primera vez en los programas de examen del año 1882, impresos en la Facultad. Ocupa sólo dos tesis, las dos últimas de un conjunto de 40 dedicado a la cristología (22 tesis), al culto a los santos y reliquias (2 tesis), al pecado original (5 tesis) y a los ángeles (9 tesis). El enunciado de la tesis 39 es como sigue: «Deus creavit mundum ex nihilo et in tempore et omnia positive conservat influxu determinato.» Ya la tesis 30, que encabezaba el grupo dedicado a los ángeles, hablaba de la creación al afirmar de ellos que «a Deo creati sunt, non ab aeterno, sed in tempore».

¿Qué hay detrás de este escueto testimonio? ¿Qué teología soporta estos enunciados? Son reproducción exacta de los de Poyanne de 1878<sup>1</sup>, y proceden en ambos casos del entonces profesor P. Mendive, que lo había sido antes en Salamanca y que desempeñará un papel importante no sólo en Oña, sino también en los planes de estudio de toda la Compañía de Jesús, como luego se dirá. Es pues esta figura, que en seguida analizaremos, la que respalda ese programa. Pero de momento no con su texto, que publicará en 1895, sino con otro, que también venía de Poyanne, el de los Wirceburgenses<sup>2</sup>.

1) *Theologia Wirceburgensis*

Este texto, que gozaba de gran prestigio en Europa<sup>3</sup>, trata de la creación en tres momentos: en el tratado *De religione*, en el *De angelis*, ambos del P. Neubauer, y en el apéndice *De Deo creatore*, tomado de las obras del P. Lessio.

En Oña, al menos en los programas de examen<sup>4</sup>, se omite la primera de esas tres referencias. Ello puede deberse al estilo más apologético que dogmático, con recurso predominante a filósofos y poetas, que empleaba conscientemente Neubauer en ese tratado cuando hablaba

<sup>1</sup> Las materias se repetían cíclicamente cada cuatro años.

<sup>2</sup> Este era el texto que se explicaba en Oña. Cf. M. REVUELTA, *La instalación de los jesuitas en Oña*, en J. M. LERA (Ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia* (Teología-Deusto 15), Univer. Deusto/Mensajero, Bilbao 1981, I, 150. Lo confirma el enunciado de las tesis, que refleja su extracción del texto wirceburgense.

<sup>3</sup> Cf. H. RONDET, *Wirceburgenses* en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, París 1950, col. 3556-61.

<sup>4</sup> Aunque éstos tienen la importancia antes dicha, no agotaban la materia explicada en clase.

del Creador<sup>5</sup>. Con esta omisión podía, sin embargo, sufrir mengua la repercusión humana y religiosa de la verdad de la creación.

La tesis sobre la creación de los ángeles, que el programa oniense recoge, la despacha el texto de los Wirceburgenses de una manera sumarisíma en sólo seis líneas<sup>6</sup>. No hace sino aplicar en ella a los ángeles una verdad, la de la creación, que, si bien no explicada aún, parece darse por sabida. Por eso lo que más espacio ocupa y más interesa demostrar es el cuándo y el dónde de la creación angélica<sup>7</sup>.

El tercer momento de la teología wirceburgense de la creación, el más detenido, no había sido compuesto por los profesores de Würzburg, sino extraído de las obras de Lessio, como se indicó, y venía dado en forma de apéndice e intitulado con letra más pequeña<sup>8</sup>. ¿Qué significa esta reproducción de una teología, antigua casi de tres siglos, y de un autor no poco discutido? ¿La preferencia de su estilo positivo al más escolástico de un Billuart, p.ej., como dice Rondet hablando en general de los autores de Würzburg? Y, al tratarla en un *apéndice*, ¿no consideran esta verdad suficientemente conocida por filosofía?

El apéndice *De Deo creatore*, de 24 páginas, se abre con una proposición universal que proclama a Dios (o, mejor, a la esencia divina) como «ratio omnis possibilitatis intrinsecae et extrinsecae»<sup>9</sup> y que, a través de ratiocinios místico-filosóficos y citando al Ps. Dionisio antes que al Apóstol, y a éste mismo corregido por aquél, concluye así: «Ex ipso, per ipsum, et in ipso, et ad ipsum sunt omnia... Ex ipso designat primam et originalem causam efficientem; per ipsum, exemplarem; ad ipsum, finalem; in ipso causam sustentantem omnia veluti quidam fundus omnium, cui omnia innixa recumbunt»<sup>10</sup>.

La segunda proposición: «Deus mundum ex nihilo creavit in tempore», se limita a mostrar la no eternidad del mundo, con un conjunto de citas patrísticas que declaran imposible que una creatura sea eterna.

<sup>5</sup> *Theologia dogmatica polemica scholastica et moralis praelectionibus publicis in alma universitate wirceburgensi accomodata*, ed. 3.<sup>a</sup>, Tomus II *De Religione*, París 1880.

<sup>6</sup> *Ibid.* Tomus III *De Deo uno et trino. De Angelis. Appendix de Deo creatore*, 442. Es llamativo que esta edición, que en su portada proclama enriquecerse con el reciente Concilio Vaticano I («locupletata novissimis decretis SS. PP. et Concilii Vaticani»), no refrende con la Const. *Dei Filius* esta tesis de la creación.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 442-3. El tratado de los ángeles se extiende hasta la p. 489.

<sup>8</sup> Así en la 3.<sup>a</sup> edición. La 2.<sup>a</sup>, de 1852, que es en todo idéntica, incluía, con igual tipo de letra, bajo el título Tomus II los tratados *De Deo uno et trino. De angelis. Appendix de Deo creatore. De Verbo Incarnato*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 491.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 495.

Si la razón no puede probarla, dice Lessio, se siente impresionada con la idea de que una creatura le pueda decir a Dios: soy tan antigua como Tú y Tu Hijo<sup>11</sup>. Esta inflexión existencial del tema, a costa del rigor mental, clásico desde Tomás de Aquino en este punto, es tan reseñable como el hecho de que no cite los textos bíblicos y eclesiales que solían acompañarlo.

En cambio la tercera proposición: «Deus omnia positive conservat», es probada no sólo más ampliamente, sino también con citas bíblicas, patrísticas y escolásticas, y por fin con la razón de que sin esa acción conservadora no se da una *dependencia* esencial de Dios. Este es el motivo más hondo y saliente de la tesis; sin tal dependencia desaparecerían la creatura misma y el «*summum ius Dei in creaturam*»<sup>12</sup>.

Con todo, el tema que más espacio le merece y que trata de una manera más expresamente teológica, como una cuestión «digna de un teólogo», es el del concurso, titulado así: «*Non minor influxus Dei requiritur ad rerum conservationem quam ad earum creationem*»<sup>13</sup>. Discute si la conservación, que acaba de probar, es sólo un influjo general indeterminado, válido para todos los seres y que la causa creada se encarga de concretar, o si, como él defiende, es un influjo que de Dios nace ya determinado para cada realidad. Sin que se trate claramente de lo que luego precisará el concepto estricto de concurso, la gran cuestión de fondo es si la creatura puede atribuirse su pervivencia y aun su identidad.

Si la teología oniense de la creación se atenía a este extracto de Lessio, habrá que concluir que, si por un lado acertaba a transmitir no poco de la inquietud religiosa y del sentimiento creatural de la Biblia, por otro quedaba corta respecto a la gran tradición escolástica. Aunque esbozaba algunos de los grandes temas de ésta, era muy fragmentaria y poco estructurada en contenidos y métodos. Su extensión resulta escandalosamente ridícula si se compara con la del tratado *De angelis*, dos veces mayor. Parece incluso entender que un tema tanto es «más digno de un teólogo» cuanto menos base revelada tenga y más se preste a la especulación. Las verdades más fundamentales de la fe quedarían así desamparadas de teología.

Tal vez no se pueda afirmar, como lo hacen Flick-Alszeghy, que en la teología wirceburgense el tratado *De Deo creatore* sea sólo un apéndice al tratado *De angelis*<sup>14</sup>. Parece más bien ser un apéndice al vo-

<sup>11</sup> *Ibid.*, 496.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 497, 502.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 503.

<sup>14</sup> M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, 2.<sup>a</sup> ed., Libreria

lumen entero<sup>15</sup>. Pero, en cualquier caso, estaba demandando un tratamiento más amplio, y Mendive venía sin duda preparando su texto y explicando el tratado al estilo de ese libro que pronto publicará.

Aun antes de venir a él, y volviendo al programa de examen, cabe resaltar algunos puntos que desbordan el marco de la teología wirceburgense e indican que en Oña no se quedaban en ella. El primero lo señala la tesis 40: «Narratio mosaica minime pugnat cum scientiis naturalibus quoad originem et antiquitatem, tum mundi, tum generis humani.» El tema lo incorporaba la modernidad, que obligaba con él a redefinir la lectura del Génesis y no pocas cosas más. Aparece ya desde el principio en Oña y, por cierto, con esa formulación sorprendentemente abierta, que cien años después no dudaríamos en aceptar. Lo que no está tan claro es qué suponían entonces que, acerca del origen del mundo y del hombre, decían tanto el relato bíblico como las ciencias. Cabe legítimamente sospechar que no lo que pensamos hoy. Basta esperar ocho años para comprobarlo. En el programa de 1890 esa tesis se ha desdoblado en dos. La primera afirma que no es necesario admitir que los días genesiácos sean como los nuestros; más razonable es pensar lo contrario<sup>16</sup>. La segunda rechaza el transformismo, declara como materia *ex qua* de la producción del hombre el polvo de la tierra, y empieza a oponer, quizás aún subconscientemente, poder divino y evolución<sup>17</sup>.

Un segundo punto en el que los programas de exámenes dejan entrever una ampliación del marco wirceburgense es la inclusión expresa del tema de la libertad del Creador, que en aquél no tenía consistencia. En 1886 sustituye al de la conservación<sup>18</sup>. Esta referencia a la libertad creadora, si bien presente en la *Summa* de Tomás de Aquino en otro contexto, no formaba parte de su conjunto de cuestiones sobre la creación<sup>19</sup>. Tampoco aparece en la *Dogmática* de Scheeben. Perrone, en cambio, la menciona en la introducción al tratado<sup>20</sup>. En la época que

---

Editrice Fiorentina, 1961, 12. Citaremos en adelante la traducción castellana *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965, 14.

<sup>15</sup> Cf. nota 8.

<sup>16</sup> «Dies genesiácos similes nostris appellare nulla necessitas cogit, imo rationabilis est eos a nostris duratione diversos existimare.»

<sup>17</sup> «Homo, non vi transformationis ullius naturalis in aliquo animali peractae, sed sola virtute divina productus fuit; materia autem proxima, ex qua Deus virtute sua omnipotenti illum formavit, fuit limus terrae seu substantia quaedam materialis inorganica.»

<sup>18</sup> «Deus mundum ex nihilo creavit libere et in tempore.»

<sup>19</sup> No se halla en *S.Th.* 1 q.44ss, pero sí en 1 q.19, a.2, entre otros pasajes.

<sup>20</sup> J. PERRONE, *Praelectiones Theologicae*, Tomus I, París 1842, col. 621 dice, en una bella fórmula sintética, que el tratado considera a Dios «quatenus libere et

estamos comentando no cabía dar por supuesta esa libertad o contentarse con repetir el *quando voluit* del Concilio Florentino<sup>21</sup>. El idealismo alemán la había problematizado a fondo y el Concilio Vaticano I se había tenido que manifestar solemnemente sobre ella<sup>22</sup>. Lo extraño es que no hubiera figurado en los programas anteriores a 1886 y que desaparezca de nuevo en el de 1890, si bien para resurgir definitivamente cuatro años después<sup>23</sup>.

El tercer punto a considerar, al margen de la teología wirceburgense, lo procura la inversión total que en 1894 sufre todo el programa de 1882. Ahora empieza por los ángeles y su creación, habla luego de la creación del mundo y del hombre, del pecado original, para concluir tratando del Mesías y del Verbo encarnado. La mayor «normalidad» de este orden y de la situación global de la creación entre los otros temas replantea la cuestión (en la hipótesis de que el orden externo corresponde a una articulación interna de las realidades) del valor del programa anterior, que, como se vio, empezaba por la encarnación. ¿Significaba con ello una visión cristológica de la creación misma? Si así fuera, nos hallaríamos ante un dato importante. Pero no es posible asignarlo al *haber* de la teología oniense. Esa supuesta visión habría impregnado la consideración de la creación del mundo y del hombre, cosa que no sucedió, a juzgar por texto y programas. En todo caso este nuevo orden que ahora se establece va a permanecer intacto hasta muy avanzado el centenario, menos en lo que respecta al lugar en él de los ángeles, de lo que en seguida se hablará.

## 2) *El Tractatus de Deo Creatore del P. Mendive*

El P. Mendive, que había cubierto con ese programa traído de Poyanne los primeros años de la teología oniense de la creación, fue exonerado en 1892 de su cátedra<sup>24</sup>, entre otras razones<sup>25</sup>, para que pudiera

---

exterius, suam bonitatem largiendo, in creaturis operatur atque se manifestat». En general creería oírse a Perrone en ciertos enunciados onienses de este tiempo.

<sup>21</sup> DS 1333.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 3002, 3025.

<sup>23</sup> Curiosamente la aparición o desaparición de la libertad en los programas coincide con la ausencia o presencia de Mendive al frente del tratado. En concreto, este año de 1886 es sustituido temporalmente por hallarse en Fiésole formando parte de la comisión para los estudios teológicos de la que luego se hablará.

<sup>24</sup> En el *Catalogus Provinciae Castellanae* ineunte anno 1892 figura como *scriptor* y permanece como tal en Oña hasta 1894 en que pasa de *operarius* a Burgos. Regresa a Oña en 1895 como *scriptor* y de nuevo a Burgos donde desde 1899 convive con el que será su sucesor en Oña, el P. Beraza. En 1901 marcha de *operarius* a Santander donde muere el 13-3-1906.

<sup>25</sup> Cf. M. REVUELTA, *La división política de los católicos españoles y su reper-*

dedicarse a la publicación de su curso completo de filosofía y teología. Con él pervive en Oña la grande y secular tradición de profesores de teología que son al mismo tiempo filósofos. En 1895 aparece en Valladolid el tercer tomo de sus *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae*, bajo el título *De Deo creatore et gubernatore*<sup>26</sup>. Este libro, aparte su fama como manual, nos interesa porque revela la teología inédita de los primeros años y funda la que durará hasta el período siguiente.

No pretendemos, ni lo permite este espacio, un análisis minucioso del libro de Mendive, que tampoco consta fuese el determinante en este lapso de tiempo. Pero es preciso señalar lo que juzgamos más sintomático de su teología de la creación y del hito que representa en el centenario que estudiamos.

Lo primero que llama la atención es que el tratado sobre la creación deja de ser un apéndice y recupera su antigua prestancia. Reaparecen, tratadas distintamente y con método propio, las cuestiones, típicas desde el medievo, de la causalidad eficiente, ejemplar y final de la creación, y con ellas la visión del mundo como vestigio de Dios, hecho para gloria del Creador y bien del hombre. Reaparece asimismo la pregunta por la actividad creadora de la Trinidad, si bien sólo dentro de la causalidad ejemplar, desmereciendo con ello respecto a Tomás y los Padres, que la situaban también en la eficiente<sup>27</sup>. Además el tratado *De Deo gubernatore*, que trata de los actos humanos y de los pecados, lo considera como continuación del tratado sobre el Creador<sup>28</sup>, con lo que lo ahonda en resonancias éticas por toda la vida del hombre.

Otra novedad llamativa es la acogida que el texto dispensa a la cultura circundante. Tratando, p. ej., del fin de la creación menciona a Descartes, Kant, Wegscheider... y, lo que es más importante, deja traslucir su inquietud (el fin del mundo es la felicidad del hombre) y llega incluso a compartirla, si bien rebajándola luego<sup>29</sup>. En este contexto de apertura cabe situar su lectura del Génesis<sup>30</sup>. Retiene la triple

---

ción en la *Compañía de Jesús y en la comunidad de Oña*, en J. M. LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia*, I, 158-192, acerca del eco de esos conflictos en la docencia de Mendive y en su cese.

<sup>26</sup> *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae*. Tertia Pars: *De Deo creatore et gubernatore*, Cuesta, Valladolid 1895.

<sup>27</sup> Sólo como argumento de la no cognoscibilidad de la Trinidad a partir del mundo aduce Mendive, como presupuesto, la operación creativa, común a las tres Personas.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 146-148.

<sup>30</sup> Entiende que el relato mosaico no tiene que ser admitido como historia en

operación divina de creación, distinción y ornato, pero sólo en cuanto denotan cierta sucesión, rebatiendo así a Agustín<sup>31</sup>. No se debe acudir a milagros multiplicados ni, para mantener el sentido literal del texto, hay que enfrentarse a contundentes argumentos de la geología y la paleontología<sup>32</sup>. Rechaza el concordismo e insiste en que no hay que hacer el ridículo frente a los no creyentes<sup>33</sup>. Más aún, adivina en Moisés, por debajo de las palabras, un propósito, que es lo que hay que retener, y que consiste en afirmar que todo lo sensible ha sido hecho por Dios<sup>34</sup>, en proponer a la semana de los hombres un modelo divino y en hacer guardar el sábado<sup>35</sup>. Para expresarlo, Moisés distribuyó artificialmente los materiales de su narración<sup>36</sup>.

Por lo que hace al método teológico de Mendive, llama la atención que los documentos solemnes de la Iglesia no se independizan probatoriamente de la Tradición, sino que se sitúan con frecuencia dentro de ella.

Hay un detalle sugerente: extrayéndola de las intenciones del Concilio Lateranense IV contra los origenistas, y considerándola como de fe, asienta Mendive la tesis de que el mundo corporal no debe su existencia a pecado alguno de los ángeles, sino a una intención directa de Dios que lo quiere en sí mismo. Ahí emplaza la afirmación genesiaca de la bondad del mundo, y ahí pondera su belleza y su utilidad para el hombre, contrarios a su presunta condición de cárcel<sup>37</sup>. Esta tesis, situada al principio del tratado, es un síntoma importante de la teología de Mendive, que sienta con ella las bases de un indestructible optimismo creacional que ningún maniqueísmo o soteriología podrá cuestionar.

Con todo esto supera ampliamente la teología wirceburgense de la creación, que corrige además en algunos momentos<sup>38</sup>.

Si tras esta valoración positiva queremos señalar los límites y de-

---

un sentido cronológico, aunque esto parezca a algunos la ruina de la Escritura, como si fuese la negación de su historicidad. *Ibid.*, 122.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 107-111.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 106, 117, etc. En 159 y 167 menciona a Darwin y los poligenistas.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 113, 117.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 117. La mente ecléctica de Mendive es mencionada por L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Un siglo de filosofía católica. De la ancilaridad a la libertad*, en J. M. LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia*, I, 526, 533-4.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 96-98.

<sup>38</sup> Por ejemplo, cuando interpreta ampliamente el *simul* del Concilio Lateranense IV (compárese p. 8 de Mendive con 442 de Wirceburgenses) y cuando se atiene al dato de fe en el tema de la no eternidad del mundo, 102.

ficiencias del libro de Mendive, cabe indicar en primer término la insuficiente ligazón entre este tratado y el anterior *De Deo uno et trino*. Quedan prácticamente sólo yuxtapuestos<sup>39</sup>. No explana Mendive qué tiene que ver la *intima natura* de Dios, de la que trata aquél, con la *processio creaturarum a Deo*, que es el tema de éste. Y ya notamos que no relaciona como Tomás, a quien sigue en esta ordenación de los tratados, la procedencia trinitaria con la procedencia del mundo<sup>40</sup>.

Tras esa brevísima introducción trata Mendive inmediatamente de los ángeles, quebrando la lógica tomásica y continuando la de los Wircebουργenses, Perrone<sup>41</sup> y Billuart<sup>42</sup>, entre otros. Esta cuestión es importante por varios conceptos. Tomás había empezado por los ángeles la consideración de las creaturas, pero antes había hablado en general de la creación como resultado de la causalidad eficiente, ejemplar y final de Dios, con lo cual todo quedaba vinculado a El en una relación fundamental que era el mismo ser de la creatura<sup>43</sup>. Aislar a los ángeles de ese marco global de creaturidad, como hace Mendive, y anteponerlos a él, reservando sólo para el mundo corporal la gran lógica universal de la creación (eficiencia, ejemplaridad, finalidad, trinitariedad...), ya que también del hombre se tratará aparte, es, por un lado, desvirtuar y desmontar el gran binomio fundamental Dios-no Dios, característico de la Biblia, y, por otro, explicar la creación por su efecto más bajo, el mundo de las cosas. Este desplazamiento inicial no se recompone probando luego que ángeles y hombres han sido también creados. Y esa devaluación del concepto de crear tampoco se compensa recordando que los ángeles son las creaturas principales. La creación se ha leído ya en la zona de los objetos. No es ni un suceso universal ni uno primariamente personal.

¿Qué razones pudieron mover a Mendive y sus predecesores a esta modificación metodológica cuyas secuelas, largamente duraderas, probablemente no percibieron? Junto a la rutina cabe señalar la convicción, repetida por nuestro autor, de que «el cielo y la tierra» de que habla el Génesis se refieren sólo al mundo corpóreo<sup>44</sup>. De este modo reserva para la creación de éste ese texto fundamental y toda la teología que comporta. La rutina, por su parte, puede venir de muy lejos. La *Ratio Studiorum S.J.* de 1599 no señalaba, entre las materias a

<sup>39</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>40</sup> *S. Th.* 1 q.45, a.6, c.

<sup>41</sup> *O.c.*, 621.

<sup>42</sup> *Summa Sancti Thomae*, II, Letouzey, París, 1.

<sup>43</sup> *S. Th.* 1 q.44; q.45, a.2, c; a.3, ad 1. También J. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II, Herder, Freiburg 1878, 1.

<sup>44</sup> *De Deo creatore...*, 8, 95.

explicar en el cuatrienio teológico, las cuestiones de la *Summa Theologica* que tratan de la creación. En caso de que hubiera dos profesores, uno de ellos debía detener su exposición anual de la *Summa* justamente ante la q. 44 y pasar, al año siguiente, a explicar los ángeles<sup>45</sup>.

Esta podría ser también la razón de que en los Wirceburgenses sólo figurase como un apéndice prestado. Hay que notar, sin embargo, que ya en 1832 la nueva redacción de la *Ratio*, ordenada por el Padre Roothaan, corregía y completaba en este punto la edición primera y mandaba que el primero de los dos profesores explicase el tercer año las materias *De Deo creatore, angelis, hominis creatione et lapsu et de Incarnatione Christi*<sup>46</sup>. Por otro lado, la comisión general de ordenación de los estudios teológicos en la Compañía, convocada por el P. Anderledy en 1885, y de la que Mendive formaba parte, dispone en su *Schema, VII: De Deo creante et elevante* que seis tesis sobre la creación antecedan al tratado de los ángeles<sup>47</sup>. Si bien es cierto que ese documento encontró resistencias y no llegó a erigirse en norma, llama la atención que Mendive desoyese esa consigna que él mismo contribuyó a elaborar.

Otro punto discutible de la teología de Mendive lo constituye su afirmación, al comenzar a tratar sobre el origen del mundo, de que la naturaleza de la creación consta ya por la filosofía, y a él, como teólogo, sólo le corresponde considerarla en cuanto «libere a Deo facta est et ex divina revelatione constat»<sup>48</sup>. La fórmula puede expresar una legítima distinción entre el *concepto* de creación, tratado en filosofía, y su *realidad*, objeto de la teología. Pero cuando dice que no hay que repetir conceptos ya conocidos por la filosofía, y cuando en el pasaje de su *Theodicea*, al que remite<sup>49</sup>, apela a su vez a su *Cosmologia* y afirma haber mostrado en ella que el mundo fue producido por creación<sup>50</sup>, la tarea que resta a la teología resulta un duplicado de fe a un saber ya obtenido por la razón. Reafirmaría así Mendive una con-

<sup>45</sup> *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes, collectae concinnatae dilucidatae a G. M. Pachtler, Hofmann, Berlín 1878, 302. Lo mismo en la edición provisional de 1586, Ibid., 78.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>47</sup> *Commisionis Generalis pro Studiis Theologicis in Societate Jesu ordinandis Schema cum praeviis rationibus et conclusionibus, Giachetti, Prati 1886, 196-197.*

<sup>48</sup> *De Deo creatore...*, 95.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Institutiones Philosophiae Scholasticae ad mentem divi Thomae ac Suarezii. Theodicea*, Cuesta, Valladolid 1887, 118. Y así es, cf. *Cosmologia*, 225, editada en igual imprenta el año anterior, donde aparece la palabra *demonstratio*.

vicción largamente compartida antes y después de él y que habremos de seguir analizando porque es de gran importancia para la *teología* de la creación. ¿Cómo conjuga Mendive las dos afirmaciones sucesivas de su *Cosmología*, la que afirma que sólo los católicos «luce divinae et supernaturalis revelationis illustrati» han llegado a conocer la creación<sup>51</sup>, y la que asegura que se prueba por la razón? ¿Pensará que es una de aquellas verdades que, según el Vaticano I, son de suyo asequibles a la razón, pero de hecho sólo se conocen sin error por revelación?<sup>52</sup>.

Hay que reconocer que de ahí no deduce un método teológico viciado, en el que la filosofía prime en el discurso o lo predetermine. Por el contrario, se afana en distinguir los campos. Pero aquella convicción de la racionalidad de la creación repercute indirectamente de un modo decisivo. Privará a la creación de su condición de misterio y bloqueará su orientación salvífica. Pero de esto se tratará más adelante. De momento Mendive no cuestiona esa persuasión y la teología onicense de la creación es una teología *de dos pisos*. Y surge una sospecha: ¿no tendrá que ver con esa persuasión subcutánea y con esa remisión del tema a la filosofía el hecho de que en Mendive y sus predecesores adquiriera el tratado de los ángeles tanta extensión e importancia? Parece como si aquí se las hubieran por fin con un objeto sólo conocido por la revelación y así expresamente teológico<sup>53</sup>. Billuart da que pensar en esta dirección cuando, al introducir el estudio sobre los ángeles remite a la filosofía, como típicas de ella, las cuestiones de la *Summa* que hablan de la creación, y luego sólo se permite extenderse en el tratado *De angelis* «communius in scholis tradi solito»<sup>54</sup>.

Es un hecho que en Oña, desde 1881 hasta 1911, y por tanto sin que podamos achacárselo del todo a Mendive, no aparece ni una vez en los programas de las disputas mensuales el tema de la creación y sí el de los ángeles y todos los demás. ¿A qué se debe esta discriminación con la creación? ¿Sólo a que no se prestaba tanto a la brillantez y tono especulativo de esos actos o quizás también a que era un tema de poco interés teológico?

Ya señalamos antes la resistencia de Mendive a incluir en los programas de exámenes la tesis sobre la libertad de Dios al crear<sup>55</sup>, y

<sup>51</sup> *Cosmología*, 131.

<sup>52</sup> *DS* 3005.

<sup>53</sup> Aunque esto parece contradecir lo anteriormente dicho, no tiene por qué hacerlo. El tratado es en parte especulación sin Biblia y en parte Biblia no especulada.

<sup>54</sup> *O.c.*, 1. Dedicada 83 p. al tratado de los ángeles.

<sup>55</sup> Cf. nota 23.

que llega hasta silenciarla en su texto, aun cuando en la introducción al capítulo primero se propone considerarla<sup>56</sup>. Detengámonos un momento ahora en la disertación sobre los ángeles, primera de su tratado sobre el Dios creador. Le dedica 93 páginas (30 más que a la creación del mundo y sus causas). Es cierto que esta desproporción no es peculiar de Mendive. Ya la comentamos en los Wirceburgenses. El mismo Tomás de Aquino, como nota Mendive, trató también largamente el tema y él prefiere abreviarlo<sup>57</sup>. Pero aun así su dependencia de la tradición anterior se antoja excesiva. ¿Se puede organizar desde la revelación cristiana un tratado completo sobre los ángeles, su multitud y distinción, su capacidad cognoscitiva, volitiva y motora? ¿Se puede hablar teológicamente con seriedad de que, entre otras peregrinas propiedades, poseen la de nutrir sin alimento, inseminar artificialmente, imitar sonidos animales, producir vibraciones del aire...?<sup>58</sup>. ¿Cómo olvidó Mendive en este punto la temida irrisión de los ateos? Lo más delicado en este asunto es el método teológico empleado: una mezcla indefinida de pasajes de la Escritura leídos literalmente, el consenso de los escolásticos y la filosofía del espíritu puro. En descargo de Mendive hay que señalar que en los programas de exámenes lo exigido acerca de los ángeles viene a limitarse al papel que desempeñan en la historia de salvación y a las propiedades y límites que comporta. Se les niega el poder de conocer lo íntimo de los corazones y de alterar el orden universal del mundo. Acabarían así por encajar en un planteamiento creacional, si bien éste queda aún indefinido.

Al P. Mendive le sustituyó en la cátedra oniense, primero, el P. Castresana, en 1894, y luego, desde 1898 a 1912, el P. Marcos Martínez, que será después durante largos años profesor en Oña de otros tratados. No podemos constatar documentalmente su influjo en éste de la creación. Sólo poseemos un indicio, las tesis para el examen<sup>59</sup>. Su novedad respecto a las propuestas por Mendive consiste en incluir la

<sup>56</sup> *De Deo creatore...*, 166.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 3. J. PERRONE recuerda que es poco lo que la Biblia y la Tradición enseñan sobre los ángeles, si bien la antigua Escolástica lo ha hinchado. *O.c.*, 621, nota 1.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 46-47.

<sup>59</sup> «7. *Mundus hic visibilis per veram et proprie dictam creationem a Deo effectus est libere et in tempore; quoniam stricto rerum successionis ordine et temporis intervallo ex revelatione omnino non constat; creatae autem res omnes positive et directe ab ipso conservantur.*»

«8. *Homo non vi transformationis ullius naturalis in aliquo animali peractae, sed sola virtute divina productus fuit ex materiali quadam substantia inorganica; ex uno autem Adamo ita producto reliqui omnes originem trahunt.*»

libertad del creador, y en resaltar que se trata de una creación verdadera y propiamente dicha, si bien esto último responde a la letra a un enunciado del libro de Mendive. En cuanto al modo como fue hecho el mundo, se retrae a una afirmación más general, y respecto al origen del hombre, abandona la mención al polvo de la tierra y retiene la sustancia material inorgánica. Añade una referencia al monogenismo, pero también esto es casi una copia de una tesis del libro de su antecesor, que fundamentaba con ella una consanguinidad universal que impedía odiar a cualquier hombre y exigía amarlo<sup>60</sup>.

### SEGUNDA EPOCA: 1912-1941

Estas fechas enmarcan lo que consideramos un nuevo período de la teología oniense de la creación, al que dará su impronta la figura del P. Beraza. Aunque éste había empezado su docencia en Oña en 1905, no fue encargado del tratado de la creación hasta 1912. Su aparición al frente de la asignatura coincide en ese mismo año con una remodelación importante del programa de examen, que quedará además fijado, con alguna variante, hasta el período siguiente<sup>61</sup>. Consta de las siguientes tesis:

1. *Mundus libere et in tempore a Deo creatus est.*
2. *Deus mundum creavit iuxta aeternas et incommutabiles ideas; quae nihil aliud sunt nisi ipsa divina essentia, cognita ab intellectu divino prout participabilis ad extra; unde recte dicitur Deus causa exemplaris mundi.*
3. *Finis supremus mundi, ex parte Dei operantis, est bonitas divina ut communicanda; ex parte vero operis, gloria Dei extrinseca.*
4. *In omnibus creaturis, sive carentibus sive praeditis intelligentia, aliqua invenitur Dei repraesentatio; ita tamen ut in illis per modum vestigii; in his vero, per modum imaginis, Deus repraesentetur.*
5. *Virtus creandi principalis, quamvis dependens a causa prima et ad certum creaturarum ordinem limitata, nulli creaturae, vel de potentia Dei absoluta, communicari potest.*

<sup>60</sup> *De Deo creatore...*, 168-9.

<sup>61</sup> No podemos garantizarlo con seguridad más que hasta 1920. Desde el año siguiente y durante varios más carecemos de programas de exámenes. Pero parece inverosímil que cambiase las tesis el mismo que las impuso y las perpetuará en su texto.

Si lo comparamos con los anteriores <sup>61 bis</sup>, destaca en primer lugar su amplitud: cinco tesis en vez de dos. Es interesante constatar a continuación cuáles permanecen (las de la creación en libertad y en el tiempo), cuáles desaparecen (la de la conservación y el gobierno del mundo), y cuáles entran en el programa onicense por primera vez (la de las ideas divinas, la del fin de la creación y la del vestigio o imagen de Dios). Curiosamente, todas ellas provienen del texto de Mendive, a excepción, en su forma, de la del fin de la creación, que ahora se desdobra en un fin *ex parte Dei* y un fin *ex parte operis*. La alusión a los días genesiacos, que aún subsiste en 1912, dejará el puesto en 1914 y los siguientes a la tesis que niega a creatura alguna el poder de crear.

Este esquema, el de la *Summa*, no queda ya a merced de la explicación del profesor en clase, sino que es necesariamente asimilado por los alumnos. Tan sólo falta la relación eficiente y ejemplar a la Trinidad. La ampliación de la temática va unida a un realce del teocentrismo del suceso creacional. Todo ello significa algo más que un cambio cuantitativo. Pero hay además otra mutación cualitativa: el tratado de la creación empieza por estas tesis, no por las de los ángeles. Estos vienen después, afectados por todo lo que se desprende de esa triple causalidad divina. Se subsana así el desfase arriba señalado; los ángeles ocupan, a distancia infinita del Creador, un lugar junto al resto de la realidad creada. Y en vez de las cinco, y hasta nueve tesis que se les asignan en los programas anteriores, en éste se les dedica sólo tres.

En las que tratan del origen del hombre la diferencia es menor, si bien se advierte un cambio de lenguaje. Persiste la mención negativa al transformismo, pero la palabra *immediate* (que Pío XII sancionará en 1950 <sup>62</sup> referida a la creación de Adán) viene a sustituir al *sola virtute divina* y al *ex materiali quadam substantia inorganica* de programas anteriores y del texto de Mendive. La tesis monogenística de éste se radicaliza ahora: puesto que la revelación enseña esa proveniencia universal de una única pareja, nada pueden aducir las ciencias que la contradiga <sup>63</sup>. ¿Es esto un progreso o una regresión? En todo caso es un síntoma de un modo de aseverar teológicamente que los tiempos posteriores moderarán e incluso invertirán <sup>64</sup>.

<sup>61 bis</sup> Cf. notas 16 y 59.

<sup>62</sup> DS. 3896.

<sup>63</sup> «Divina revelatione edocemur universum genus humanum ab Adamo et Eva esse propagatum; nihil igitur ex humanis scientiis adduci potest quo pluralitas humani originis adstruatur.»

<sup>64</sup> Cf. DS 3896, 3897.

EL *Tractatus de Deo Creante* DEL P. BERAZA

Ese nuevo estilo va a encontrar su confirmación y respaldo en el libro que Beraza publica en 1921 con el título *Tractatus de Deo creante* y bajo el epígrafe general *Cursus Theologicus Oniensis*<sup>65</sup>. La alta calidad de éste va a divulgar por el mundo los nombres de Beraza y de Oña y su teología de la creación. Se trata de un gran volumen de xx+774 páginas, magníficamente impreso, con un lenguaje preciso y jugoso a la vez, y una clara distribución de la materia. Esta no se estructura del todo en forma de tesis; éstas son sólo el poso aquilatado de un amplio desarrollo previo de la cuestión, en el que el autor teologiza con libertad y soltura, aunque no sin exactitud. Esto le permite un análisis exhaustivo de los conceptos, una larga exposición de las tendencias, un estudio detenido de la Escritura en ocasiones, un abundante testimonio de Padres y Escolásticos, amén de escolios sobre cuestiones interesantes. La teología recobra peso y dignidad. En particular ésta de la creación no es el doblete revelado de una filosofía.

Nos interesan aquí solamente las líneas maestras y su lugar en la historia del centenario. Por ello nos limitaremos al análisis de los temas centrales.

1) *Introducción*

En sólo página y media, ajena a todo énfasis y emoción y a toda pauta metodológica, esquematiza Beraza el contenido de todo el volumen. En ella perfila la nueva estructuración: a Dios, como principio de las creaturas, le considerará primero en su relación al mundo en general, y luego en su relación a los ángeles y al hombre. Por ello la primera parte trata *De mundo generatim sumpto*, dividida en dos secciones, una acerca de la causa primera (eficiente, ejemplar, final) del mundo, y otra acerca del modo como éste fue hecho. *Mundo* significa, por tanto, para Beraza todo lo que no es Dios<sup>66</sup>, aun cuando le parezca que «cielo y tierra» designan en el Génesis probablemente el mundo visible<sup>67</sup>.

Antes de entrar en esa sección primera, que es la que más nos concierne y la que miraremos en particular, Beraza considera en una especie de pórtico de 20 páginas el concepto y naturaleza de la crea-

<sup>65</sup> *Tractatus de Deo Creante*, Elexpuru, Bilbao 1921.

<sup>66</sup> *Ibid.*, n. 43. En las citas del libro de Beraza, como luego en las del de Sagiés, remitiremos a los números y no a las páginas. Así lo hacen ellos mismos en sus índices y ayuda a encontrar antes los pasajes.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 379, c.

ción. La hace consistir en la *productio ex nihilo*<sup>68</sup>. Este análisis conceptual, aunque silencia su origen revelado, es en realidad deudor de la fe y una página de filosofía cristiana. El *ex nihilo* no cabe en otra concepción del mundo, y por ello diferencia esa visión cristiana de las demás. Pero surgen dos preguntas: 1.<sup>a</sup>) ¿por qué se antepone al estudio de los textos bíblico-eclesiales una definición que es el resultado de ellos?; 2.<sup>a</sup>) ¿no existe así el grave peligro de que lo que es sólo una conclusión, parcial aunque importante, de una historia de intervenciones creadoras de Dios, se erija ahora en pauta de la historia entera? Dicho concretamente: si sólo hacer *ex nihilo* es crear, ¿quedan fuera de lugar aquellas otras formas de creación que menciona la Biblia?<sup>69</sup>.

## 2) *La causa eficiente del mundo*

Aunque en los prenotandos afirma con el Vaticano I que todo ha sido creado por Dios de la nada, ya que mediata o inmediatamente todo proviene de El, la tesis se concentra luego exclusivamente en lo que considera verdadera y estricta creación, la *creatio prima, ex nihilo*. La prueba de Escritura, en particular, se reduce al estudio de Gén. 1,1. Prueba detenida, seria, consciente de los usos diversos del verbo *bara*, y atenta al contexto, al fin de la narración y a la interpretación de los judíos. Pero angustiada por probar la creación de la nada y olvidada por eso de los otros textos, que sólo aduce para probarla *ex analogia fidei*. Por otro lado hay que reconocer que, por la amplitud de ese análisis, por la abundancia de textos patrísticos, agrupados en respuesta a las otras visiones del mundo (maniquea, panteísta...), el tema supera ampliamente el tratamiento de Mendive.

En el mismo enunciado de la tesis ostenta Beraza su convicción de que también la razón puede demostrar *certissime* el hecho de la creación de la nada<sup>70</sup>. Sin embargo, esta referencia a la razón no constituye, como en Mendive, una especie de doble posibilidad inicial de abordar esa verdad, sino que ocupa su lugar, como argumento *ex ratione*, al final de una tesis decididamente teológica. Se suaviza así no

<sup>68</sup> Completada con las definiciones de *productio rei secundum totam suam substantiam* y *productio entis in quantum ens*.

<sup>69</sup> Tomás había dicho que conviene reservar el término creación para el primer momento de la realidad: «*creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione*», *S. Th.* 1 q.45, a.3, ad.3.

<sup>70</sup> «*Mundus a solo Deo ex nihilo conditus est. Quod non solum ex Scriptura et ex Traditione, verum etiam solo lumine rationis certissime demonstratur*», *De Deo creatore*, 23.

poco el esquema de los dos pisos. El creacionismo, concluye Beraza, es la única explicación del origen del mundo que no contraría los principios de la razón<sup>71</sup>.

El artículo II de este primer capítulo trata si la creación es obra de toda la Trinidad. Silenciada por Mendive, llega documentalmente a Oña esta cuestión inevitable, ya que la plantea incesantemente la misma Escritura. Es difícil imaginar que Beraza pudiese rebasar los presupuestos clásicos acerca del único *principium quo* de la creación (la naturaleza divina, común a las tres Personas) y de la *apropiación* como fórmula interpretativa de la diversidad que en la actuación creadora establece la Biblia. No entraban en juego perspectivas teológicas nuevas, y no se podía esperar sino un afinamiento de la respuesta tradicional. Tales nuevas perspectivas podrían haber sido una preeminencia de la libertad del Creador, una comprensión económica de la Trinidad y, consiguientemente, una lectura salvífica de la creación. Por el contrario, prevalecen la concepción de Dios como esencia, y de la Trinidad como inmanente. Y aunque hubiese percibido Beraza el contenido salvífico de la creación, no habría ido muy lejos, dado que en su tratado sobre la gracia afirma que tanto la adopción filial<sup>72</sup> como la inhabitación del Espíritu<sup>73</sup> son obra por igual de toda la Trinidad, apropiadas tan sólo al Padre y al Espíritu respectivamente. Más aún: en ese tratado sobre la gracia, prometedoramente apelado *De gratia Christi* reserva este título a la del orden poslapsario, llamando en cambio *gratia Dei* a la de los protoparentes. Aun en la hipótesis de que ésta misma hubiese sido concedida *intuitu Verbi incarnati*, sigue manteniendo diferencias entre una y otra<sup>74</sup>. En este punto Beraza no se dejó impresionar por Petavio ni por Scheeben<sup>75</sup>. Afirma en general: «toda relación de Dios *ad extra*, exceptuada la que se funda en la unión hipostática del Verbo con la humanidad, es común a las tres Personas»<sup>76</sup>. Habría hecho falta que Beraza penetrara en la relación intrínseca, aunque libre, entre encarnación y creación para abrir nuevos espacios en este tema. Hasta ahí no llegó. Por el contrario, con una argumentación muy discutible anula el valor específico de las partículas bíblicas *ex, per, in*<sup>77</sup>.

Sin embargo, su afirmación de que la *virtus creatrix* se halla de

<sup>71</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>72</sup> *De gratia Christi*, Mensajero, Bilbao 1929, 828.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 890 ss.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>75</sup> A quienes cita respectivamente en 892 y en *Bibliographica*, XVI.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 894, 3.º

<sup>77</sup> *De Deo creante*, 77.

modo diverso en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu<sup>78</sup>, recupera para las partículas dichas, y la visión diferenciada que transmiten del crear trinitario, cierto sentido. Y lo mismo se diga cuando hace suya la teoría de Ruiz de Montoya, según la cual el Padre no podría crear sino engendrando al Hijo y exhalando al Espíritu<sup>79</sup>, y cuando afirma con Tomás, si bien matizándolo, que las Personas «secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum»<sup>80</sup>. Queda pues planteado en Oña el problema, pero sin la profundidad que tiene en la Escritura y en el Credo. El olvido de Cristo mediador de la creación se venga en todo este capítulo de la causalidad eficiente.

Dentro del mismo trata Beraza de la libertad del Creador. Es también el primer estudio oniense de este tema verdaderamente central en una teología judeo-cristiana. Recoge con Tomás la cuestión y la ve resonar modernamente en la «depravada» escuela idealista<sup>81</sup>. Asume también sinceramente la «no pequeña dificultad» que a esa libertad le plantean la eternidad, simplicidad y, sobre todo, la inmutabilidad de Dios<sup>82</sup>. Ahora bien, de esta dificultad hay dos versiones: una, que podríamos llamar escolástica y pregunta cómo le afecta a Dios su propio acto de libertad cuando quiere el mundo, y otra más moderna que inquiere cómo le afecta el resultado de ese acto, es decir, el mundo mismo y la historia humana. Versiones muy emparentadas, pero no idénticas. Beraza se mantiene en la primera y derrocha ingenio y claridad, pero, al no plantearse la segunda, no llega a estar a la altura de su época.

Por otro lado, el haber centrado la atención en la *creatio ex nihilo* lleva casi irremisiblemente consigo entender la libertad de crear como un suceso del pasado. La Escritura le ve además como el rasgo dominante del Creador en su permanente actividad creadora. Es la libertad de Dios la que crea y no sólo el Creador el que es libre. Precisamente como resultado de esta situación ante el Libre surge en el mundo a diario la libertad, y al mismo tiempo la repugnancia a admitir esa Libertad mayor. Estos acentos existenciales del tema resuenan, pero

<sup>78</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 84. Matización consistente en interpretar esa fórmula (*S. Th.* 1 q.45, a.6, c) por otra subsiguiente del mismo Tomás, pero en la que Beraza subraya unas palabras: «Et secundum hoc processionis Personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa quae sunt intellectus et voluntas.»

<sup>81</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 97.

muy apagados, en Beraza, p. ej., cuando pregunta en los escolios si pudo existir un mundo mejor y por qué Dios no evitó el mal<sup>83</sup>.

Otra cuestión que incluye en este primer capítulo es la de la creación del mundo *in tempore*, es decir, su no eternidad. Reconociendo su ignorancia respecto a la posibilidad o no de un mundo eterno, si bien planteándola con una clarividencia admirable, se centra Beraza, como antes Mendive, en el hecho y en sus razones teológicas. Lo afronta con más amplitud y precisión que su antecesor, analizando qué puede significar en Dios el antes y el después. Sin embargo, al no explotar teológicamente el *cum tempore* del mundo, es decir, su innata historicidad<sup>84</sup>, vuelve a situar el tema en los comienzos y no hace de esa temporalidad intrínseca una nota característica de la creaturidad y una referencia permanente a la diversidad (eternidad) de Dios.

El último artículo de este primer capítulo introduce en Oña la tesis de la exclusividad de Dios como creador. En él se trasluce un rasgo de la teología de Beraza y aun de no poca teología escolástica: su carencia de repercusiones religioso-existenciales. Parece que el tema tendría mucho que ver con la exigencia del culto a ese único Señor y con la exclusión de otros absolutos. A primera vista no hay vestigios de esta inquietud; todo se reduce a una disquisición escolástica entre causa y efecto, entre el *ens* y el *tale ens*. Sin embargo, los textos bíblicos y patrísticos aducidos hablan expresamente de esa relación religiosa, y la misma argumentación racional, bien mirada, es su precipitado mental. ¿Por qué entonces ese silencio metódico que no ayuda, por otra parte, a concitar el interés de lectores y alumnos? ¿Se trata del pudor de una teología científica por todo lo que sepa a pastoral, o de la desatención de la lógica del corazón por parte de una teología racionalista?

### 3) *La causa ejemplar del mundo*

Tema de rancio abolengo teológico desde que Agustín implantó en Dios y aplicó a la creación el gran capítulo filosófico de las ideas. El Creador resulta así no sólo autor, sino modelo de la creación; y ésta no mero producto, sino también huella de su Hacedor y camino hacia El. En último término esta condición de imagen sería lo más radical de la realidad y la razón definitiva de su valor.

Beraza reasume el tema y le dedica uno de los tres capítulos de la parte asignada a la creación en general, dándole así más importancia

<sup>83</sup> *Ibid.*, 128-131.

<sup>84</sup> Sólo unos balbuceos en 149.

que Mendive, que la englobaba con la causalidad final en un único capítulo. Pero esta transcendencia más la presupone que la expresa. Su interés va por la clara definición de los términos, y por ello empieza *ex abrupto*: «Duplex distinguitur exemplar»<sup>85</sup>. Es característico de Beraza este proceder, que al mismo tiempo que aquilata el tema, corre el riesgo de enfriarlo. Lo sitúa más en *la escuela* que en su propia importancia histórica y vital. De ahí que la tesis se limite al debate entre quienes piensan que las ideas se identifican con el ser divino en cuanto conocido por Dios como imitable, sentencia que sigue Beraza, y quienes creen que se identifican con las creaturas mismas según su existencia posible en la mente de Dios. Ciertamente que en el fondo de este debate tradicional alienta una doble idea de la relación Dios-mundo. Beraza lo insinúa al rechazar el panteísmo y mantener la analogía, pero lo dice como de pasada en los corolarios<sup>86</sup>.

Mendive trataba, a continuación, del mundo como representación de Dios. Beraza, en cambio, relega esta cuestión al final de la explicación de las tres causas porque todas ellas, y no sólo la ejemplar, fundan modos de semejanza entre el Creador y el mundo. Por eso lo consideraremos más tarde.

#### 4) *La causa final del mundo*

El planteamiento incisivamente existencial de Mendive cuando consideraba el fin de la creación, la tensión entre antropocentrismo y teocentrismo, queda algo filtrado por el estilo analítico y deductivo de Beraza, quien supone, de entrada, que Dios tiene que tener un fin, que éste no puede ser otro que Dios mismo, y que las creaturas han de tender como meta a lo que fue su origen. Toda la discusión se reserva al modo: cómo puede ser Dios el fin del mundo<sup>87</sup>.

Sin embargo, esta cuestión y el momento cultural que la agudizaba, y que Beraza también capta<sup>88</sup>, dan pie a un capítulo de gran teología que muestra, con continuos apoyos en Agustín y Tomás, cómo esa finalización del mundo en Dios no significa ni egoísmo divino ni apocamiento de la creatura, sino exactamente lo contrario. Matizando mucho más que Mendive, divide el tema en dos, distinguiendo, como se

<sup>85</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>86</sup> Con todo, es de notar la fórmula siguiente: «Quapropter Deus creando mundum, manifestavit quidem se, suam divinam bonitatem, minime vero per eiusdem positionem seu evolutionem ad extra, sed per bona creaturarum quae non nisi analogice bonitatem divinam imitantur», *Ibid.*, 208.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 230.

dijo, entre lo que es fin (o razón objetiva de la creación) en Dios mismo («bonitas divina ut communicanda»), y lo que es el fin propio de la creatura («gloria Dei extrinseca»). De esta manera se borra la sospecha de ambición divina o de una glorificación forzada y opresora por parte del hombre. Por el contrario, éste es solicitado desde dentro, y por aquello que recibe, a alabar y amar a Dios<sup>89</sup>. Más aún, ahondando en una tesis de Mendive, defiende expresamente Beraza un antropocentrismo del mundo corporal<sup>90</sup>, no fundado ya en un falso geocentrismo, sino en el papel primordial y dominante que en el Génesis concede el Creador al hombre y que una lectura del mundo viene a corroborar. Ni teme reproducir a este respecto una feliz y audaz fórmula de Tomás: «Anima humana dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori»<sup>91</sup>.

Este esquema, a pesar de su fuerza y brillantez, no logra sin embargo disimular sus límites. Ese Dios sumamente comunicativo, que parecería no poder querer otra cosa que el bien de sus creaturas, resulta de pronto «ens summae maiestatis quod omnes venerari tenentur»<sup>92</sup>, Alguien que impone absolutamente su glorificación, incluso con la condenación eterna de la creatura que se la negase<sup>93</sup>. Esta quiebra de la lógica del don, esta posible escisión entre felicidad del hombre y gloria de Dios ¿no se deberá, en Beraza y en otros, a una identificación del Dios causa final con el «summum bonum cuius participatione omnia perficiuntur»<sup>94</sup>, es decir, al empleo de un esquema neoplatónico, muy apto para explicar la difusión escalonada del Bien, pero en último término inválido para canalizar las relaciones entre Creador y creatura, aquel *ius divinum* de que hablaba Lessio? Lo que en esa *Bonitas divina communicanda* cuesta contemplar es el rostro señorial y libre del Creador. Por eso no se trata sólo de preguntar qué es lo que Dios, por ser bondad ontológica infinita, tuvo que pretender al crear, sino cuál fue el sentido que quiso dar a su obra. Esto se conoce no tanto pensando la esencia de la *Bonitas ontologica*, cuanto escuchando a esa libre Voluntad. Así lo expresó con vigor Agustín<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 244 ss.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>95</sup> Beraza aduce (212) ese texto elocuente de Agustín, aunque sin dejarse impresionar demasiado por él: «Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae; et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere

Cierto que la bondad ontológica de Dios le hará comunicativo (si quiere crear) y la creación será en último término un gesto dadivoso y benevolente, pero la libertad determinará manera y condiciones de esa generosidad. Tampoco los lados deficientes del mundo ni la persistente respuesta negativa de la creatura libre resultan explicables si sólo existe una escala de bienes que admirar y participar. Es menester una referencia expresa al libre querer, a las «insondables decisiones y a los irrastreables caminos» (Ro 11,33) de esa benevolencia autocomunicativa.

No olvidamos que Beraza ha proclamado la libertad del Creador para elegir un mundo u otro, e incluso para crear uno con deficiencias y con posibles pecados<sup>96</sup>, pero quizá las afirmaciones que viene haciendo sobre Dios discurren algo paralelamente, sin implicarse mutuamente: es creador y es libre, pero no tanto una libertad creadora; es libre y autocomunicativo, pero no tanto una autocomunicación en libertad.

##### 5) *La representación de Dios en las creaturas*

Ya advertimos que Beraza postergaba la cuestión a este lugar. Eso le permite afirmar que es triple el reflejo del Creador en el mundo. Por su actividad eficiente se refleja en el mundo el *ser* de Dios; por su actividad ejemplar, su *verdad*; por su actividad final, su *bondad*. Así recupera Beraza para la teología los transcendentales: no son sino tres nombres de la relación fundamental de la creatura al Creador<sup>97</sup>. Esta triple dependencia hace al mundo vestigio de Dios. Pero el hombre es además *imagen* del Creador, por reflejar con su naturaleza intelectivo-volitiva la de Dios. En este contexto aduce Génesis 1,27 y otros textos escriturísticos.

Cuando intenta a continuación precisar en qué consiste ese parecido entre el hombre y su Creador, tras recordar las múltiples teorías de los Padres, que lo ponen, respectivamente, en la espiritualidad, simplicidad, inmortalidad, libertad, práctica virtuosa, dominio del mundo, intelectualidad... Beraza se queda con la última, asegurando que ella es la raíz de las otras<sup>98</sup>. Esto no sólo le lleva a denegar a la corporalidad humana esa condición de imagen<sup>99</sup>, sino a mantener la in-

---

coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest.» *De Gen.c.manich.* 1.I, c.2, n.4, ML 34,175.

<sup>96</sup> *De Deo creante*, 129-131.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 271-2.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 284, 2.º

soportable, aunque tradicional teoría, de que el varón es más imagen de Dios que la mujer, ya que le aventaja en calidad intelectual<sup>100</sup>. Pero lo más inconsistente teológicamente es esa lectura del dato bíblico desde una presunción filosófica y para corroborarla.

De algún modo se libera Beraza de esta comprensión esencialista de la imagen cuando admite en ella una graduación, al entender que las virtudes perfeccionan ese «modo de ser», y cuando distingue una triple imagen: *naturae, gratiae et gloriae*<sup>101</sup>. Pero esta incipiente e interesante historicidad de la imagen queda sin desarrollar. Habría sido menester no sólo una lectura sin prejuicios de los pasajes bíblicos, sino además una concepción más abierta y personalista del ser humano, de su naturaleza. La concentración de ésta en la racionalidad le cierra incluso el paso a la asimilación del amor como fuente de semejanza<sup>102</sup>.

Apunta también otra esperanza, que no logra colmar, cuando menciona la existencia de una imagen perfectísima de Dios: su Hijo. De ahí podía arrancar una renovación radical del tema. Pero, aunque lo llama primogénito de toda la creación, no habla de Cristo, sino del Hijo, y hace consistir su semejanza con el Padre en proceder *por conocimiento*<sup>103</sup>. Esta ausencia de una mediación cristológica en la comprensión de la imagen adelanta la solución a la pregunta que a continuación formula: ¿se refleja en el mundo y en el hombre la misma Trinidad? La cuestión había quedado ya vista para sentencia cuando mantuvo que la causalidad eficiente divina es común a las tres Personas, mediada por la identidad de la esencia. Sin embargo, comenta ahora, esa naturaleza es inteligente y amante y se manifiesta como tal en la creación. Pues bien, si el término de esa intelección es el Hijo, y el de ese amor el Espíritu, la manifestación de la naturaleza de Dios en las creaturas no excluye, sino más bien comporta, la manifestación de las Personas<sup>104</sup>.

Cuando quiere precisar en qué consiste esa semejanza trinitaria de cada ser, acude de nuevo a la tríada unidad, verdad, bondad, reflejos del poder, sabiduría y bondad de Dios, apropiados respectivamente al Padre, Hijo y Espíritu; o a los *modus, species et ordo* que se dan en toda creatura. Henos al borde de la arbitrariedad. En el hombre ese

<sup>100</sup> *Ibid.*, 284, 3.º

<sup>101</sup> *Ibid.*, 284, 4.º

<sup>102</sup> *Ibid.*, 274, 4.º. Menciona, por otra parte, una razón de semejanza en la que el hombre supera incluso al ángel: el dominio sobre el mundo, por el que es vicario de Dios, 284, 4.º

<sup>103</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 285.

reflejo trinitario alcanza la condición de imagen. Es un tema, comenta Beraza, que hizo las delicias de los Padres. En largas citas logra transmitirnos algo de esa teología patristica, especialmente de Agustín. Pero la teoría psicológica con que éste ilumina el misterio trinitario orienta casi exclusivamente la reflexión: la imagen trinitaria se realiza en la mente humana que se recuerda, se conoce y se ama; en el alma que es memoria, entendimiento y voluntad...

Lo trinitario queda en el hombre demasiado circunscrito a la individualidad personal, reducido a esa inflexión del sujeto sobre sí mismo, y negado al mundo de las relaciones entre las personas<sup>105</sup> y de la historia. Enclaustrarla en entendimiento y amor, desoir cómo la vida interpersonal de Dios se despliega en su relación al mundo (Trinidad económica) y da en ella la pauta de lo que es en sí (Trinidad inmanente), imposibilita para percibir en la historia de las personas y del mundo vestigios, imágenes, de lo que Dios es en su propia historia de autodonación. Para ello habría hecho falta mediar la Trinidad inmanente por la económica y ésta por el hombre Jesús como radical imagen del Padre; y estar, por otro lado, más atento a la historicidad del hombre y del mundo. Probablemente repugnaba a Beraza escuchar a Hegel junto a Tomás y Buenaventura. Sin embargo estaba más cerca de él. ¿Lo estaba?

#### 6) *El modo como fue hecho el mundo*

Lo que en Mendive era ya un largo capítulo sobre el orden en que fueron hechas las cosas y sobre la duración de los días genesiacos, se dilata ahora en una sección entera, la segunda y última de esta primera parte dedicada a la creación en general, y se configura como la exposición larga, erudita, tersa, de las principales interpretaciones del Génesis. En este punto los muros de Oña no impidieron a Beraza percibir las inquietudes del momento. Las ciencias naturales iban obligando a la teología no sólo a corregir ciertos detalles de lectura de la Biblia, sino a una revisión a fondo del modo de entender su composición y su significado.

Beraza es consciente de esta trascendencia y, apoyándose en la Encíclica *Providentissimus* de 1893<sup>106</sup>, esboza una teoría general sobre la historicidad de la Biblia. En ella precisa lo que Moisés pretendió

<sup>105</sup> Aduce una cita de Agustín (*De Trin.* 1.12 c.5ss, col. 1000ss.) en la que éste niega que la tríada familiar represente la Trinidad, y que el hombre haya sido hecho a imagen sólo del Hijo. *Ibid.*, 291.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 296, 298.

con su relato<sup>107</sup> y reconoce que el capítulo primero del Génesis admite (y así ha sido desde muy antiguo) una gran amplitud de interpretaciones en todo aquello que es competencia de las ciencias naturales<sup>108</sup>. Rechaza por principio el recurso al milagro y a acciones sobrenaturales para salvar el sentido natural de la Biblia. El teólogo ha de evitar el papanatismo científico por un lado<sup>109</sup>, pero también el ridículo de hablar de lo que no es competencia suya<sup>110</sup>. No valen concordismos: Moisés no habló cronológica, sino lógica, pedagógicamente, como lo muestra la artificiosidad y simetría del Génesis.

Sin embargo, cuando anima Beraza a los científicos a penetrar en los orígenes del mundo, ya que cuanto más lleguen a conocerlos tanto más claro quedará el texto mosaico<sup>111</sup>, surge la duda de si será una ayuda indirecta que despeje el texto de cuestiones científicas, o una directa que ayude a comprender un relato que se sigue considerando histórico-científico. Duda que vendrá a confirmar el hecho de que, al tratar sobre la creación del cuerpo de los primeros hombres, rompa con sus principios y reclame intervenciones inmediatas, sobrenaturales, de Dios y exija una lectura más literal del Génesis<sup>112</sup>. Sin duda el tema se tornaba más delicado y las decisiones de la Comisión Bíblica de 1908 imponían reservas<sup>113</sup>. Pero es también posible que Beraza no viese aún claro cómo sucedía la revelación y qué significaba el carácter histórico de la Biblia. Es sintomático que rechace como poco histórica una interpretación etiológica (él la llama poética) de la semana creacional<sup>114</sup>.

Antes de dejar atrás el texto de Beraza conviene mirar, siquiera sea de reojo, su angelología, para ver si revela algún rasgo significativo de su teología de la creación. Llama la atención el espacio que concede al tema (ps. 187-432), mayor incluso que el dedicado al hombre (ps. 433-652). Este tamaño y esta desproporción incitan a pensar que concibe la teología como un conjunto de saberes acerca de realidades que aparecen en la Biblia, pero sin jerarquizarlas o quizá haciéndolo, pero desde principios no revelados, sino ontológicos. Extraña también lo mucho que, además de la intervención salvífica de esos espíritus,

<sup>107</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 307-8.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 943. Que el alma ha sido creada *ex nihilo* por Dios lo dice en 995 y 1003.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 939, 955.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 351.

crea Beraza saber sobre su naturaleza, jerarquía, época de creación, capacidad de influir en la vida vegetativa de los hombres<sup>115</sup>. Que en este punto no recorte a Mendive y los Wirceburgenses, sino engrose su caudal, no es un honor de su teología. Se hubiera esperado de este gran teólogo, tal vez anacrónicamente, una poda y un reajuste en el modo de asumir el aluvión cultural que en este campo arrastra el mensaje revelado.

Beraza explicó por última vez el tratado de la creación el curso 1931-1932<sup>116</sup>, pero su influjo continuó gracias sobre todo al gran prestigio de su obra. Incluso los enunciados de sus tesis sobreviven en los programas hasta un decenio después.

### TERCERA EPOCA: 1941-1964

Si bien es verdad que los programas de exámenes señalan en la primera de esas dos fechas una novedad, como en seguida veremos, la razón principal para abrir con ella un nuevo capítulo de la teología oniense de la creación es la aparición al frente del tratado del que será durante los próximos veinte años el responsable directo de la materia y el autor de un tratado bien conocido *De Deo creante*. Nos estamos refiriendo al P. José Sagiés<sup>117</sup>. Probablemente lo había explicado ya en el curso 1937-1938, pero es tres años después cuando las nuevas tesis delatan su presencia. Son éstas:

1. Mundus a solo Deo ex nihilo conditus est. 1 q.44 aa.1-2.
2. Mundus creatus est libere et in tempore seu non ab aeterno. 1 q.19 a.3; q.25 aa.5-6.
3. Nulla creatura, quantumvis perfectissima, agens ut causa principalis, aliquid creare potest. 1 q.35 a.5.
4. Finis Dei operantis in creando mundo est bonitas divina ut communicanda; finis ultimus creationis ex parte mundi est gloria Dei extrinseca. 1 q.44 a.4; q.65 a.2.
5. Deus res creatas positive et directe conservat. 1 q.104 aa.1-2.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 574.

<sup>116</sup> Le substituyó el P. M. Martínez durante el curso 1934-35. Acerca de la personalidad del P. Beraza, cf. E. ELORDUY, *Blas Beraza y el «Cursus Theologicus Oniensis»*, en J. M. LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia*, I, 271-277.

<sup>117</sup> Venía a Oña tras haber estudiado los dos últimos años de su cuatrienio teológico en Valkenburg (Holanda) y haberse especializado luego durante otros dos en Roma, donde obtuvo el doctorado.

Con ellas, en 1941 el programa de exámenes se aparta de la línea seguida desde 1912. Como se puede apreciar, reincorpora la tesis de la conservación y suprime en cambio la de las ideas divinas, la de la ejemplaridad y la del carácter de vestigio o imagen de Dios que tiene el mundo. Podría decirse que es una vuelta a antes de Beraza. En cualquier caso es llamativo que se acompañe con citas de Tomás la supresión de algunas de las tesis más características de éste.

En 1944 se produce otro cambio: los enunciados se toman, lo más a la letra posible, del Vaticano I<sup>118</sup>. ¿No apunta aquí una concepción demasiado dogmática de la teología? En cambio en 1950 se vuelve a enunciados más libres y sistemáticos<sup>119</sup>. Esto se hace patente sobre todo en la tesis del fin de la creación, que intenta unificar de nuevo los dos lados (fin del Creador, fin del mundo) que Beraza distinguió. Tendencia que se acentúa en 1953<sup>120</sup>. Pero para entonces había publicado ya Sagüés su libro, y a él corresponde a la letra ese enunciado.

#### EL *Tractatus de Deo creante* DEL P. SAGÜÉS

Un nuevo texto sobre la creación, multiplicado en varias ediciones copiosas, vuelve a divulgar el nombre de Oña<sup>121</sup>. Un texto a primera

<sup>118</sup> «1. Mundus resque omnes quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo productae sunt (Vat, sess 3, cp. 1 et can. 5; 1, q.44, aa.1 et 2).

2. Mundus a Deo creatus est voluntate ab omni necessitate libera. Initium praeterea habuit neque ab aeterno effectus est (Vat. ib.; 1 q.46).

3. Deus mundum condidit non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam suam perfectionem (Vat. ib.; 1 q.44 a.4).

4. Deus res creatas positive et directe conservat, eisque providet (Vat. sess 3, cap. 1; 1 q.104 aa. 1 et 2).»

<sup>119</sup> «1. Mundus a solo Deo creatus est secundum primum esse rerum (1 q.44 aa. 1-2).

2. Mundus a Deo creatus est libere et quidem in tempore (1 q.19 a.3; q.25 aa. 5-6).

3. Finis Dei mundum creantis est finis diffundendus seu bonitas Dei ut communicanda; finis vero operis est finis obtinendus, scil. bonitas Dei ut participanda seu ut glorificanda (1 q.44 a.4; q.65 a.2).

4. Deus omnes res positive-directe conservat in esse et cum iis agentibus physice ac immediate concurrat (1 q.104 aa. 1-2; q.105 a.5).»

<sup>120</sup> «3. Finis ultimus Dei mundum creantis est bonitas Dei ut communicanda et glorificanda; finis vero ultimus operis seu mundi est bonitas Dei ut participanda et glorificanda (1 q. 44 a.4; q.65 a.2).»

<sup>121</sup> *Sacrae Theologiae Summa. II De Deo creante et elevante*, auctore P. J. F. SAGÜÉS, S.J., in Facultate Theologica Oniensi Professore, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952. Este tratado forma un solo volumen con el tratado *De Deo*

vista reducido, comparado con el de Beraza, pero cuya tipografía compacta indica que su autor no se resignaba a decir menos que aquél<sup>122</sup>. En la *Bibliographia generalis* que sigue a la Introducción no se cita a los Wirceburgenses ni a Mendive, sí en cambio a Beraza. El impresionante *Index nominum* del final menciona una vez a los Wirceburgenses, tres a Mendive y setenta y dos a Beraza. Además de los autores habituales en los tratados de la creación, la *Bibliographia* recoge otros tan significativos de los nuevos rumbos del tratado como Scheffczyk (citado en el *Index* nueve veces) y Flick-Alszeghy (treinta veces), representantes respectivamente de la orientación histórica y salvífica del tratado. Barth sólo es citado una vez y no aparecen Renckens, Semmelroth, von Rad...

La interminable lista de nombres propios y la riqueza de las notas a pie de página atestiguan las largas horas de estudio a que invitaba la soledad oniense. Al mismo tiempo esta nueva información y puesta al día no altera el contenido del texto mismo, que se mantiene impermeable a ellas y prácticamente intacto en sus cuatro ediciones. En la 4.<sup>a</sup>, que es la que citaremos, se reproduce al principio la carta laudatoria que, en nombre de Pío XII, escribe el 24-IV-54 el entonces Prosecretario de Estado, J. B. Montini, agradeciendo el envío de los volúmenes (de la 1.<sup>a</sup> edición) y alabando la sólida doctrina tradicional que evita novedades verbales profanas y la mal llamada ciencia. Expresa además el gozo del Pontífice porque la obra pretendía ante todo «ut pontificia documenta, recentiora potissimum, in sua luce ponerentur, eorumque ductu ad iustam ducerentur trutinam rationes omnes quas, ad sacrae Theologiae studia quod attinet, nostra induxit aetas». ¿Son esta carta y su reproducción un gesto de cortesía o señalan el acuerdo, por ambas partes, en el concepto acentuadamente jerárquico de lo que es teología? Cuando casi a continuación, como frontispicio del texto, se declara el sentido de las calificaciones teológicas que luego se emplearán, ¿se trata sólo de favorecer didácticamente al alumno o se reafirma también el papel tutelar del magisterio? Cada tesis dará de hecho mucho más realce que Beraza a la *doctrina ecclesiae* y al *valor theologicus*.

Tras estas breves indicaciones generales vengamos a cada uno de

---

*Uno et Trino* del P. J. M. DALMAU. Respecto a la difusión de este texto, cf. M. NICOLAU, *La «Sacrae Theologiae Summa»*, en J. M. LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia*, I, 279-283. Dice en p. 282 que se han vendido 54.450 ejemplares.

<sup>122</sup> M. NICOLAU, *Ibid.*, 280, recuerda el propósito inicial de componer un texto más breve y de denominar incluso la colección «Cursus brevior oniensis» para diferenciarlo del más amplio de Beraza.

los temas para ver en ellos lo peculiar de la teología oniense en este nuevo período.

### 1) *Introducción*

Vale la pena detenerse en la Introducción. Porque ésta no es, como en Beraza, una simple y breve *operis partitio*, sino una declaración de principios acerca del objeto, método e importancia del tratado.

Sagiés se declara en ella decidido partidario de una visión teocéntrica de la creación: tras haber estudiado a Dios en sí mismo en el tratado anterior, se trata en éste de conocerle en su obrar. El mundo, y en particular sus cotas más elevadas, el ángel y el hombre, serán considerados desde Dios y hacia El, como una «*projectio analogica Dei*»<sup>123</sup>. La relación de este tratado con el anterior resulta así clara, pero esta claridad puede ser sólo formal y aun encubrir una desvinculación real, ya que no se consigna, a la inversa, que el Dios uno y trino no ha sido conocido al margen de esa actividad creadora que ahora se estudiará<sup>124</sup>.

Igual conjunción lógica y desvinculación real se establece entre el orden natural y el añadido sobrenatural<sup>125</sup>, y entre la elevación sobrenatural de Adán y la gracia de Cristo<sup>126</sup>. Así no sólo nos hallamos ante una doble elevación, sino que Cristo queda ya al margen del tratado, porque la gracia, que haría de puente entre él y los primeros hombres, no está en realidad en ninguno de los dos lados. De este modo ni el Dios Trinidad aparece en el fondo del Dios creador, ni Cristo asoma como meta de la creación. Se delinea así programáticamente un teísmo creacional.

Bajo el patrocinio de Tomás se pronuncia Sagiés a favor de un método teológico fundado en principios revelados. Pero advierte que algunas de las realidades que tratará, y entre ellas las relaciones esenciales entre creatura y Creador, pueden ser conocidas por la razón natural. Esta confesión inicial, que recuerda la de Mendive, ¿no resta importancia a la teología de la creación, induciendo a pensar que el tratado será teológico sólo por su método y no por la realidad misma que considera? ¿Pueden separarse así método y realidad?

Pondera por fin Sagiés en la Introducción la importancia del tratado, ya que funda la distinción absoluta entre Dios y el mundo y la

<sup>123</sup> *De Deo creante et elevante. De peccatis*, 4.<sup>a</sup> ed., BAC, Madrid 1964, n. 1. Como ya indicamos, citaremos en Sagiés los números y no las páginas.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 2. Parecido deslinda en 11.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 4.

dependencia ontológica de éste respecto a Aquél, sin las que no se entienden ni la redención ni la comunicación de la vida divina al hombre. Es también el fundamento de la ascética cristiana, de la humildad, la paz, el gozo, la contemplación<sup>127</sup>. La misma filosofía podrá liberarse, oyendo a la teología en este punto, de su ancestral confusión respecto al origen del mundo y conocer lo que es el «primum verbum scientiae» y el soporte del culto, del valor de la persona, de su libertad y su inmortalidad.

Esta evocación de la trascendencia existencial del tratado es muy encomiable, máxime teniendo presente, como decía el futuro Pablo VI, que se trata de materias que son el soporte de la formación sacerdotal<sup>128</sup>, y significa una novedad en la teología oniense. Habría que señalar, con todo, que entre los frutos prácticos de una teología de la creación no se mencionan ni el trabajo ni la construcción de la sociedad. Parece prevalecer una concepción individualista de la perfección del hombre.

Aunque al describir la división de la obra anuncia Sagiés que tratará del hombre antes que del ángel<sup>129</sup>, lo cual constituiría una novedad de cierta importancia, luego no cumple lo prometido. Continúa, por tanto, la distribución habitual de la materia.

## 2) *La causa eficiente del mundo*

Tras haber afirmado que la cuestión del origen del mundo es la cuestión de sus causas eficiente, ejemplar y final, aborda la primera bajo el título «Mundus creatus est a solo Deo».

El término *mundo* designa, como en Beraza, toda la realidad extradivina. Pero cuando acto seguido excluye de su consideración, por remitirla a otro momento, la creación de las almas humanas, y precisa que sólo trata del primer ser que tuvieron las cosas, y limita la creación de los ángeles «por lo menos a la del primero de ellos», de tal manera va reduciendo el campo de la creación que los textos bíblicos y eclesiales quedan desvirtuados en ámbito y rotundidad<sup>130</sup>. Es la *creatio ex nihilo* la que continúa acaparando la atención y decidiendo qué es acción creadora de Dios. Es cierto que en seguida añade que, mediata o inmediatamente, todo proviene de El, pero este complemento es tardío e inoperante. En efecto, la búsqueda del *ex nihilo* condiciona la

<sup>127</sup> Evoca ahí a Ignacio de Loyola quien hace de la verdad de la creación el principio y fundamento de la perfección cristiana.

<sup>128</sup> M. FLICK-Z. ALSZEGHY decían algo semejante en el prólogo, *o.c.*, p. 11.

<sup>129</sup> *De Deo creante...*, 10.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 14.

lectura de los textos bíblicos. Sólo serán aducidos en cuanto suponen o confirman esa creación de la nada. Con ello son nivelados y desatendidos en su mensaje peculiar, diferenciado, contextualizado.

Es verdad que el Vaticano II no había señalado aún la inversión de ese planteamiento<sup>131</sup>, pero ya Flick-Alszeghy venían propugnando desde hacía varios años una lectura más inmediata, menos dogmática de la Escritura en este tema de la creación. De ella resultaba ante todo la dependencia del mundo respecto a Dios que, pasando por la consideración de Este como su autor, concluye en la creación de la nada<sup>132</sup>. El hecho de que Sagüés, aun citando a estos autores, no modifique su propio esquema parece indicar que se reafirma en su mentalidad dogmática.

Sin embargo, al iniciar la prueba de Escritura, que desarrolla con gran detalle y erudición, hace suya una idea que podía haber ensanchado su concepto de creación, liberado de prejuicios dogmáticos su lectura de la Biblia y convulsionado todo el tratado emplazándolo en un contexto salvífico. Es la idea de que en el A. Testamento la creación, más que como verdad en sí, es considerada como el primer acto de la historia de la salvación y el soporte de ella, con lo cual las sucesivas intervenciones salvíficas de Dios entran, como verdaderos actos creativos, a formar parte del gran suceso de la creación<sup>133</sup>. Sin embargo, Sagüés sólo concluye de ahí que en todo ello se está suponiendo una *creatio ex nihilo*. De este modo la segunda renovación posible del tratado queda abortada. Cuando analice los textos cristológico-creacionales del N. Testamento, esa misma preocupación por la nada original no le permitirá entrever que Cristo es proclamado mediador y medida de la creación. Y lo mismo sucederá con la prueba de Padres. Ni Flick-Alszeghy ni Scheffczyk, citado también en el encabezamiento de la tesis, han convencido a Sagüés de la necesidad de historizar el argumento<sup>134</sup> ni de hacer que resuenen en él los acentos cristológicos que encierra.

Acerca de la naturaleza de la acción creativa trata Sagüés en el escolio primero de esta tesis. La discusión se mantiene en los términos clásicos de si esa acción es en Dios inmanente o transeúnte. Se presta en cambio poca atención al término de esa acción. ¿Será igual la crea-

<sup>131</sup> Decreto *Optatam totius*, n. 14.

<sup>132</sup> *O.c.*, 37 ss.

<sup>133</sup> *De Deo creante...*, 26.

<sup>134</sup> M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *o.c.*, 50ss.; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER (ed.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, II,2a Herder, Freiburg 1963 (trad. cast. *Historia de los dogmas*, II/2a, BAC, Madrid 1974).

ción de personas que la de cosas? Si ángeles y hombres son, como ha dicho, las creaturas más altas y más cualificadoras del obrar divino, ¿no habrá que concebir la creación primordialmente como una acción verbal, interpelante, dadora de sentido? Flick-Alszeghy habían apuntado alguna consideración interesante al respecto<sup>135</sup>, pero parece que nuestro autor, al remitir a más tarde la creación del ángel y del hombre, sigue subconscientemente pensando que el *mundo* es, sobre todo, el material<sup>136</sup>, y que crear es primariamente producir objetos.

El escolio segundo, y de sólo media página de extensión, lo ocupa la gran pregunta, que en Beraza tenía aún el rango de tesis, de la creación por las tres Personas de la Trinidad. Aunque se remite a lo que sobre la actividad divina *ad extra* ha dicho el tratado anterior, se echa de menos no sólo la amplitud de Beraza, sino su seriedad: ni se aducen textos bíblicos, ni se discuten las partículas neotestamentarias diferenciadas, ni se citan algunos documentos eclesiales, ni se recuerdan los sugerentes textos de Tomás. La fórmula en que condensa Sagüés su postura («*crearunt nempe per naturam divinam quae in iis est, non vero ut in iis est*»)<sup>137</sup> queda corta respecto a la de Beraza («*virtus creandi, haud secus ac natura, Patri convenit ut incommunicata, Filio ut communicata a Patre per generationem, Spiritui Sancto ut communicata a Patre et Filio per activam spirationem*»)<sup>138</sup>. Y la conclusión, inconvincente tras tan escaso análisis, es ésta: en la tradición cristiana la creación se atribuye al Padre por apropiación, no por especial eficiencia paterna<sup>139</sup>.

Cabía haber esperado lo contrario a este endurecimiento de postura: ya en 1956 K. Rahner había alertado a los dogmáticos sobre el significado del término *Theos* en el N. Testamento<sup>140</sup>. Por otro lado, la creación venía mostrando su apertura, desde el interior de sí misma, a la salvación, a la gracia, y ésta incluye participación en la vida divina, filiación adoptiva. Todo esto hubiera podido replantear la especificidad trinitaria de la acción creadora. Pero Dalmau, en el tratado precedente, había frenado este impulso al afirmar que tampoco los do-

<sup>135</sup> *O.c.*, 67 ss.

<sup>136</sup> *De Deo creante...*, 271.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>138</sup> B. BERAZA, *De Deo creante...*, 76.

<sup>139</sup> *De Deo creante...*, 71. Sólo al final, y en nota, se hace una referencia a otros autores y a una relación más estrecha entre creación y Trinidad.

<sup>140</sup> K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, en *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln 1954, I, 91-167 (trad. cast. *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1961, I, 93-166). J. M. DALMAU, *De Deo uno et trino*, 4.<sup>a</sup> ed., BAC, Madrid 1964, 554, no acepta las conclusiones de K. Rahner.

nes sobrenaturales adentran al hombre en lo profundo del Dios Trino<sup>141</sup>; no salen del terreno de las apropiaciones. Tan sólo la encarnación es verdadera propiedad del Verbo. Y al que pudiera insistir preguntando si Jesús no nos invita a invocar como Padre al suyo propio, Dalmau replica que no a El solo, sino a las tres Personas<sup>142</sup>.

Lo que en la Tradición eclesial se vive, al referir diferenciadamente la creación al Dios Trinidad, como un enriquecimiento, como el gran misterio del hecho creador, el escolio de Sagüés lo despacha brevemente y como si se tratara de una objeción. Esto último es lo grave. Y lo es asimismo el que desde la primera tesis la teología de la creación queda presidida por un Dios anónimo y hondamente desligada de la encarnación.

### 3) *La causa ejemplar del mundo*

«Todo artífice que actúa sabiamente y con libertad concibe ante todo una idea de su obra»<sup>143</sup>. Así introduce Sagüés este tema que considera complementario del anterior. No aporta materiales distintos de los de Beraza, pero los ordena de modo diferente. Este, como ya se hizo notar, antes de entrar en la tesis, desplegaba con holgura la noción central correspondiente, en este caso la de la ejemplaridad. Sagüés en cambio, al empezar por el enunciado de las tesis y explicar dentro de ellas las nociones que las integran, las recorta y domestica, con lo que el tema pierde en trascendencia lo que gana en concreción. Hay que señalar asimismo que nuestro autor trata como tesis lo que en su antecesor era el pórtico de ella (en Dios se da una idea del mundo), y remite a un escolio lo que en Beraza era el corazón de la tesis (esa idea es la esencia misma de Dios, en cuanto imitable).

Mayor importancia puede tener otra diferencia: Sagüés trata de la ejemplaridad divina a continuación de la eficiencia y antes de la libertad. Beraza hacía lo contrario. En el fondo se trata de decidir qué es lo más inmediato al acto creador: la libertad (y el consiguiente señorío de Dios y su diferencia con el mundo) o la idea ejemplar (y el consiguiente parecido entre el mundo y Dios). ¿Es el Creador primariamente amor soberano y misterioso que quiere lo otro en cuanto tal, o perfección que se difunde? No hay evidentemente por qué forzar antinomias, pero puede que estén aquí en juego muchas cosas. Quizá el tratamiento de la causalidad final venga a confirmarlo.

<sup>141</sup> J. M. DALMAU, *Ibid.*, 578. En la tesis 50, nn. 571-82, rechaza la teoría de Petavio.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 578.

<sup>143</sup> *De Deo creante...*, 98.

Precisamente la más estrecha e inmediata vinculación que Sagiés establece entre eficiencia e ideación (no mediadas por la libertad) hace más extraño que en el caso de Beraza, que no prolongue el tema y no llegue a definir ya aquí el mundo como reflejo del Creador. No son suficientes al respecto dos cortos escolios y la consideración, aplazada a más tarde, de la representación de Dios en las creaturas. La tesis de la causalidad ejemplar queda así corta respecto a la Tradición<sup>144</sup>.

A otros corolarios, tomados de Beraza, añade por su cuenta uno que afirma que es en el Verbo de Dios donde existen las ideas de todas las cosas<sup>145</sup>. Podría parecer la ocasión de considerar la creación en el marco o proyecto de la encarnación. Pero no es así, ya que no se trata del Verbo *encarnado*. Ni siquiera se menciona la posibilidad de que ese modelo divino y eterno se haga un día protorrealidad creada ejemplar. Y resulta descorazonadora, además de imprecisa y parcial, la última línea: «por eso se atribuye la creación de una manera especial al Verbo, en cuanto que es la idea de todo».

#### 4) *Libertad de Dios al crear*

Beraza descubría bajo este título el no pequeño problema de conciliar libertad e inmutabilidad en Dios. Sagiés lo relega a las dificultades<sup>146</sup> y formula la cuestión básica de esta manera: el que es necesario en su vida íntima intratrinitaria y ama también necesariamente su propia realidad ¿puede ser libre de crear y comunicarse?<sup>147</sup>. La pregunta puede ser un simple lazo lógico con lo que precede y seguirá, o puede ser, aunque expresada con cierto formalismo, la gran pregunta: el amor intratrinitario y el amor al Ser, ambos infinitos y absolutos, ¿pueden dejar de salir de sí, de amar, de darse, de crear? El hecho de que ni la Trinidad vuelva a figurar en el tema y de que un autor como Hegel no sea mencionado expresamente entre los adversarios parecen indicios de que ni la expansión trinitaria de la vida divina ni su prolongación encarnatoria son llamadas a complicar y enriquecer seriamente la libertad del Creador y a impedir se confunda con indiferencia o arbitrariedad.

En la prueba de Escritura Sagiés amplía las citas y aduce gestos poscreacionales de Dios, como elegir a los apóstoles, a los insignificantes... Eso podría dar pie a una reflexión existencial importante

<sup>144</sup> Del entorno cultural extraían M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *o.c.*, 153 ss., interrogantes más hondos.

<sup>145</sup> *De Deo creante...*, 119.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 135 ss.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 121.

que ya apuntamos en Beraza y que Flick-Alszeghy consideraban central para la religión<sup>148</sup>: nos referimos a la situación permanente de la creatura ante la libertad del Creador. Pero Sagüés no tiene en cuenta ese momento actual de la libertad creadora. Parecía por otro lado que iniciaba una consideración de las relaciones entre gestos históricos gratuitos de salvación y el gesto protológico de la creación, lo cual hubiera podido traer consigo la pregunta por el libre propósito de la libertad creadora. Pero esto no se lleva a cabo. Tampoco se analiza, como hubiera sido de desear, el contexto en que resuena en la Biblia el anuncio de la libertad de Dios al crear, las situaciones en que Israel y la Iglesia la han proclamado. Esto habría mostrado tal vez que la libertad de crear es el soporte, la condición y el marco de la libertad de amar y salvar.

##### 5) *Creación en el tiempo*

Es interesante observar el teologar oniense sobre este tema en un momento en el que las ciencias naturales ya no discuten, como la metafísica medieval, el *posse* de una *creatio ab aeterno*, sino el *factum*, que parece garantizado por la fe, de una *creatio in tempore*; en un momento en el que Sertillanges ha purificado el problema del tiempo de adherencias imaginativas y lo ha centrado en la dependencia creatural<sup>149</sup>.

Sagüés, analizando también el concepto de tiempo, aborda directamente la cuestión teológica del *factum*, relegando a un escolio el debate sobre el *posse*, y realza ese carácter teológico al relacionar la duración finita del mundo con la libertad del Creador<sup>150</sup>, que brilla así más, al igual que su personalidad, independencia y liberalidad<sup>151</sup>. Se sigue echando de menos, sin embargo, la atención suficiente a una temática importante y clásica desde Agustín: la de la *creatio cum tempore*, es decir, la de la interna temporalidad del mundo, que tanto contribuye a fijar su finitud y su dependencia del creador. La menciona, sí, pero más como una cuestión física<sup>152</sup> o metafísica<sup>153</sup> que teológica. Flick-Alszeghy habían dado un giro notable al asunto planteando a una el origen y el fin del mundo y concluyendo que éste es temporal,

<sup>148</sup> O.c., 91.

<sup>149</sup> A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en Philosophie*, Aubier, París 1945.

<sup>150</sup> *De Deo creante...*, 140.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 155, 166.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 141.

un mundo en el que van a suceder cosas y que está abierto, por tanto, a una consumación. De ahí derivan unas «Notas y clarificaciones»<sup>154</sup> en las que esta tesis se despliega en una teología del tiempo, una teología de la historia, una comparación entre progreso del mundo y edificación del cuerpo místico, y unas reflexiones sobre temporalidad del mundo y vida cristiana<sup>155</sup>. ¿Por qué Sagiés no recogió el guante?<sup>156</sup>.

En el esolio final se pregunta si, tras la creación inicial, se crea algo en el mundo<sup>157</sup>. Citando a Agustín y los escolásticos responde que no, si se exceptúan las almas humanas. Parece así confirmar no sólo que sitúa la creación al principio, sino que no acepta del todo la intrínseca historicidad del ser. Además, una creación, así de concluida, difícilmente podrá admitir a Cristo como su dinámica y finalidad internas, ni quedar abierta desde dentro a una nueva creación. Y con ello no se podrá establecer una relación entre historicidad interna del mundo e historia de salvación. Se cierra así la puerta a una prueba más teológica de la duración finita del mundo. Sagiés aduce el argumento de la relación existente entre el mundo y su centro de gravedad, el hombre, al que aquél está ordenado<sup>158</sup>. Habría bastado pensar en el Hombre por excelencia y en la irrepetibilidad de su historia para concluir de modo más convincente y teológico el argumento de la limitación temporal del mundo. Pero una vez más se ha interpuesto la división a ultranza entre orden natural y sobrenatural.

En cuanto a las nuevas instancias científicas y a las de Sertillanges, de las que Sagiés se hace eco, tampoco se puede afirmar que le hayan inquietado suficientemente. No le llevan ni a reexaminar las definiciones del Lateranense IV y del Vaticano I<sup>159</sup>, ni a modificar un lenguaje en el que el «antes de la creación», aunque leído críticamente, sigue prevaleciendo sobre la dependencia, con lo cual la imaginación le gana la partida a la teología y a la filosofía.

<sup>154</sup> Cambiamos por esta versión literal la más ambigua de «Cuestiones marginales» que figura en la traducción castellana.

<sup>155</sup> *O.c.*, 119-141.

<sup>156</sup> En su recensión a la obra de M. Flick-Z. Alszeghy (*Est. Ecles.* 38, 1963, 483-485) pondera Sagiés, algo de pasada, las ventajas de esa visión salvífica de la creación; ésta viene así a ser, junto con la elevación y caída, como el prólogo de la *historia salutis*, y con ello se evita que el tratado parezca un prelude filosófico y no brille en su verdadera dimensión teológica. ¿Por qué todo esto no le hace alterar su edición del año siguiente? ¿Era demasiado corto el espacio de tiempo para contrarrestar las desventajas editoriales?

<sup>157</sup> *De Deo creante...*, 165.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 145.

6) *La causa final de la creación*

Desde que aborda el tema evidencia Sagiés su predilección por él. Le concede gran espacio (p. 512-535), le dedica un capítulo entero, equivalente a todo lo tratado hasta aquí, y lo desarrolla con mucha mayor libertad, elaborando una síntesis personal que interprete, además de englobarlos, los datos de la fe. Una muestra más de ese modo más vivo e «interesado» de teologar la proporciona el *nexus* de la tesis: abandona en él en seguida el recurso formal al esquema de las causas, y se sitúa en una problemática ético-metafísica (el sentido del universo y la relación entre finito e infinito). Habrá, en cambio, que esperar a los adversarios y a las dificultades para que resuene, y en boca de otros, aquella inquietud existencial con que planteaba el tema Mendive, la tensión entre gloria de Dios y bien del hombre. Inquietud que, al constituir uno de los nervios de la época moderna, no había hecho sino aumentar desde entonces.

Esta tensión entre teocentrismo y antropocentrismo había llevado a Kleutgen y a Stufler a afinar en agudos análisis escolásticos la pregunta por el fin del mundo y si Dios puede quererlo para su gloria. Como es sabido, parece que Lessio pensaba que sí, con lo cual Dios aparecía buscando un fin exterior a sí mismo. Para evitar esto Kleutgen distinguió entre un fin de Dios, su propia gloria interna que quiere comunicarse, y un fin del mundo, glorificar a Dios. Así pensaba también, como vimos, Beraza. Stufler, en cambio, reconociendo la razón de Kleutgen y rechazando todo egoísmo divino, considera imposible que el mundo tenga un fin distinto del de su Hacedor, y define la bondad ontológica divina como aquel bien que tanto Dios como el mundo pretenden, si bien Dios para comunicarla y el mundo para participarla y glorificarla. Esta glorificación la quiere Dios, pero no como un fin, sino como un medio (*finis quo*) para que la creatura consiga participar en su bondad infinita.

En esta corriente se inserta Sagiés con entusiasmo, alegando entroncar así con Suárez y Tomás<sup>160</sup>. Se distancia por ello claramente de Beraza, al que, curiosamente, no cita en el encabezamiento de la tesis, y luego sólo para disentir de él en una cuestión particular, aunque no sin interés: Beraza no creía posible un mundo sin hombres, Sagiés sí<sup>161</sup>. Deja luego de lado esas diferencias teológicas y se contenta con probar lo que todos los teólogos admiten<sup>162</sup>; con todo es lí-

<sup>160</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 177.

cito pensar que Beraza y Kleutgen se decantan por la distinción absoluta entre Dios y el mundo, mientras Sagüés, con Stufler, prefieren una visión neoplatónica del Bien que se participa. La creación se describe como una «splendida circulatio» que proviene de Dios y retorna a El; como un amor comunicativo y arrebatador. El mundo gravita innatamente hacia Dios. «La creación consiste en que Dios se dé a los otros seres para atraerlos a Sí»<sup>163</sup>.

Con esta idea de la creación como autodonación divina enriquece Sagüés dialécticamente la comprensión de la acción creadora que venía pensándose sólo como producción, y se aproxima de este modo a no pocos planteamientos modernos. Al mismo tiempo desarma, mejor que la otra corriente, la sospecha de egoísmo divino<sup>164</sup>. Incluso cuando Dios exige su glorificación, no hace sino mantener el recto orden de las cosas. El hombre tiene que ser lo que es: bondad regalada que se torna agradecida. Dios no busca su gloria por sí, sino por nosotros<sup>165</sup>.

Una vez concluida la tesis vuelve sin embargo a rebrotar la sospecha clásica: ¿es generoso, es amor ése que pasa a través del mundo sin terminar en él? Sagüés responde con las distinciones habituales entre el *finis qui, quo, cui* y, sobre todo, con la fundamental entre un bien que se comunica porque se posee y otro que se busca porque no se tiene. Sólo el primero vale para Dios; y aunque ese amor «non determinetur a creatura, terminatur in illa», dice citando a Tomás<sup>166</sup>. La creatura es la única beneficiada con el gesto creador.

Con todo, en cuanto se vislumbra la posibilidad de que la creatura racional niegue a Dios la alabanza por esa bondad infinita que participa, y de que pueda incluso condenarse, lo cual no impediría que siguiera siendo gloria, en este caso sólo *objetiva*, de Dios, gloria de una bondad transformada ahora en justicia<sup>167</sup>, el círculo tan brillantemente montado amenaza con saltar. ¿Sigue en pie en ese caso el esquema de la bondad que se participa? E incluso en el caso positivo de que la alabanza coincida con el bien de la creatura, parece que es por vía de decreto: si el fin de ésta es la glorificación de Dios, en ésta tendrá que consistir necesariamente su dicha<sup>168</sup>. ¿No resultaría más

<sup>163</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>164</sup> M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *o.c.*, 183, pretenden perfeccionar la teoría de J. Stufler identificando participación y glorificación; el hombre participa de la bondad divina precisamente cuando la glorifica. Sagüés, en su recensión, citada en nota 156, muestra sus dudas al respecto.

<sup>165</sup> *De Deo creante...*, 194.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 199.

convinciente el camino inverso, consistente en mostrar que la salida del hombre de sí hacia Dios es el modo más noble e intenso que posee de realizarse?

Para atemperar, sin duda, ese teocentrismo, dice Sagiés en un escolio (que en Beraza era una tesis) que el hombre es el fin próximo del mundo material<sup>169</sup>. Establece de esta manera una distinción humanista importante en ese retorno del mundo a Dios, y se aproxima a lo que está en trance de elaborar el Vaticano II. Sin embargo, mirado el escolio con más detalle, y aunque asevera que el mundo ha sido hecho en favor y servicio del hombre, da la impresión de que lo considera, sobre todo, como camino para que éste llegue a Dios. Apenas se ve que las cosas se detengan en el hombre y le beatifiquen; él es el encargado de transformar la gloria objetiva de ellas en glorificación formal. Es el fin último del mundo el que sigue preocupando casi exclusivamente. El hombre en el que se está pensando es fundamentalmente el contemplativo. No al azar, en un escolio anterior que trata del progreso artístico y científico y de su relación con el fin último, y en el que reconoce que todo avance contribuye a la gloria de Dios, siquiera sea sólo objetiva, pone Sagiés ese progreso en hacer más perfecto y espléndido el mundo, y así ocasión de mayor gloria formal. La idea de una finalización, aunque provisional, del mundo y del trabajo humano en una autorrealización del hombre, no acaba de emerger con claridad.

El esquema unitario de Sagiés se resquebraja asimismo si se piensa no ya en el hombre, sino en la realidad de las cosas. ¿Son éstas esa escala de bienes participados del Infinito Bien? ¿Cómo, si así fuera, podría el hombre negarse a ponderarlos y alabar a Dios? Retorna el problema de la libertad. En primer lugar, de la libertad inaclorada de un hombre al que se concibe más que como libre, como conciencia y pregón de un mundo maravilloso. Pero también el problema de la libertad del Creador. ¿Es Este primordial y casi necesariamente esa bondad ontológica que se desgrana en un mundo gradual de participaciones? ¿No queda así en penumbra su personalidad y su libertad? Significativamente Sagiés reduce la *bonitas* divina, de la que habla el Vaticano I al tratar de los fines de la creación, a la perfección ontológica de Dios, siendo así que el Concilio designa con ese nombre el momento impelente, volitivo, libre, bondadoso, que decide llevar a cabo la posible difusión de la plenitud ontológica de Dios<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 202-6.

<sup>170</sup> *Acta et Decreta Sacrosancti Concilii Vaticani*, Herder, Freiburg 1892, VII, 110. Puede verse al respecto L. M. ARMENDARIZ, *Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*, en *Est Eccles.* 45 (1970) 359-399.

Ahora bien, en cuanto se piensa en la bondad-libertad de Dios, lo que hay que preguntarse ante todo, como dijimos comentando este mismo tema en Beraza, es qué finalidad *quiso* Dios dar a su creación. Y para obtener una respuesta hay que acudir a la revelación, para escuchar en ella, sin prejuicios ni coacciones, ese designio divino, y no para probar con ella un sistema ontológico previo. Es muy cierto que, al ser esa libre benevolencia al mismo tiempo plenitud esencial e infinita, comunicará en cualquier caso su propia bondad ontológica, y el mundo será siempre regalo y manifestación del Creador. Esto es lo que determinó al Vaticano I a retener el ambiguo verbo *manifestar* en el capítulo primero de la Constitución *Dei Filius*<sup>171</sup>; y es también muy posible que ese esquema, aparentemente neoplatónico, sea una vez más (como tantas en las que la Iglesia ha empleado una filosofía) una traducción ontológica de experiencias y expresiones bíblicas, y que ayude a demostrar que el Dios exigente y celoso de Israel es en realidad un Dios generoso que sólo busca el bien de su pueblo. Pero esta metafísica del ser ha de ponerse al servicio de la revelación y no imponerse a ella. La lógica del ser ha de plegarse al misterio de la libertad, como indicaba el texto de Agustín citado por Beraza<sup>172</sup>.

Aquí es donde radican quizá las mayores limitaciones del esquema ontológico que viene empleando Sagiés. No sirve para conocer cuál ha sido el fin *concreto* que la infinita bondad (ontológica y cordial) ha querido libremente asignar a su creación. Sólo él permitirá descubrir qué forma, también *concreta*, y quizá (y de hecho) *kenótica* ha querido adoptar la comunicación de su gloria<sup>173</sup>. El N. Testamento habla en este punto de un designio de Dios, oculto en los siglos y desvelado en Cristo. Este, y todo el mundo que es su preparación y su ambiente, es una manifestación misteriosa, extraña, de Dios, una «gloria sub cruce», ante la que el mundo se siente a la vez atraído y tentado a rechazarla; se siente llamado a la libertad. Ante lo último de Dios, que es el secreto de su libertad, el hombre resulta ser también últimamente libertad.

El defecto más decisivo de esta tesis de Sagiés es la ausencia de

<sup>171</sup> «Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam bonitatem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur...» DS 3002. Cf. nuestro artículo citado en la nota anterior, 367-374.

<sup>172</sup> Cf. el texto agustiniano en nota 95.

<sup>173</sup> En esta fórmula no damos por supuesto el concepto agustiniano de gloria («clara cum laude notitia»), que traduciremos en adelante por glorificación, sino el bíblico, más complejo, que incluye primariamente el resplandor mismo de la manifestación de Dios, la propia proclamación gloriosa de su presencia.

Cristo en ella. Es verdad que presiente ese vacío e, introduciendo una novedad muy interesante respecto a sus predecesores, añade dos escolios, uno sobre el fin sobrenatural de la creación y otro sobre Cristo como fin próximo de ella<sup>174</sup>. Que se trate sólo de escolios ya indica que su contenido no va a conmocionar la tesis. Su análisis resulta revelador. En el primero hace la sorprendente, aunque de suyo evidente, afirmación de que los textos bíblicos sobre la creación hablan de ese fin sobrenatural. Sorprendente porque lo ha silenciado cuando los adujo, y los ha empleado para demostrar un fin puramente natural. Y ¿por qué margina en un escolio la consagración del mundo que comporta la encarnación del Verbo, y ese texto de 1 Co 3,22 que hará suyo el Vaticano II y que tanto matiza y mediatiza en el hombre y en Cristo el fin de la creación? Por otro lado, tampoco aprovecha esa relectura de los textos, y la finalidad sobrenatural que señalan viene sólo a refrendar el fin natural y doblarlo en una comunicación y participación «fere sicut ipse Deus illum glorificat»<sup>175</sup>. ¿Será porque reserva al siguiente escolio una revisión típicamente cristológica? El segundo de los dos escolios es realmente mucho más satisfactorio: en una especie de tesis completa, con sus pruebas de Escritura, Padres y razón, se rehace de alguna manera todo el esquema anterior y se muestra cómo Cristo es el camino de aquella participación y glorificación. ¡Lástima que esto se diga tan tarde y como un adorno postizo! ¡Lástima que sólo venga a confirmar los enunciados de la tesis y no a refundirlos! Por otra parte, Cristo aparece como cifra y ápice de la extroversión de Dios al mundo y de éste a Dios, pero al quedarse esto en afirmaciones formales y no revestir las formas concretas que él dio a esa mediación suya, ésta no resulta eficaz.

Concluye Sagüés la tesis y el capítulo segundo con otro escolio sobre la representación de Dios, por semejanza, en todas las creaturas<sup>176</sup>. No añade cosa importante respecto a Beraza. Más bien lo repite y recorta. En particular el reflejo trinitario en el mundo queda bloqueado por su teoría, ya conocida, de la apropiación. Si, dando un salto, leemos lo que dice al final de la antropología sobre el hombre como imagen de Dios, notaremos por un lado la apertura a planteamientos bíblicos más recientes que renuevan el tema y agrandan la lista de los rasgos divinos del hombre con la mención de su dominio sobre el mundo, de su capacidad de procrear nuevas imágenes de Dios, de su inmortalidad; y, por otro, el apego a la racionalidad como quinta-

<sup>174</sup> *Ibid.*, 207-211.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 213.

esencia de esa semejanza con Dios. Con esto último retira en parte a los textos de la Biblia la voz que les había dado, y recae él también en la creencia de que el varón es imagen más perfecta de Dios que la mujer<sup>177</sup>. Pondera por otra parte la dignidad humana que resulta de ser imagen de Dios, si bien en tal dignidad sólo resalta lo que comporta de aprecio por parte de Dios y de autoexigencia por parte del hombre, pero no el respeto que merece a los demás<sup>178</sup>. A la cuestión de si es también imagen de la Trinidad, y no sólo de Dios, responde Sagiés con la conocida teoría agustiniana que ya vimos en Beraza.

Tampoco el capítulo tercero, dedicado a la conservación, concurso y gobierno del mundo<sup>179</sup>, significa un avance sobre su antecesor. Por el contrario, Beraza, que los trataba a una con la providencia, se veía obligado a hacer frente a las grandes dificultades que plantea la realidad deficiente y pecadora del mundo. Sagiés, al remitir la providencia al tratado *De Deo uno*, queda en este lugar huérfano de esa gran inquietud vital y resulta frío y puramente teórico en el tratamiento de la *gubernatio*. Más que hacer frente a lo que el mundo es, decreta lo que (desde una perspectiva más bien metafísica) debería ser.

Los temas de la conservación y el concurso tampoco superan el nivel escolástico habitual. El concepto de ser no corrige ni su onticidad ni su fijeza, y la actuación de Dios *dentro de la creatura*, y no manipulándola desde fuera instrumentalmente, como felizmente apunta Sagiés<sup>180</sup>, no se pone en relación con la actividad creadora del hombre y no queda así a la altura de la problemática moderna, que obliga a conjugar al Dios creador con el hombre también creador.

### 7) Origen del hombre

En este punto no es válido lo que antes dijimos en general sobre la invariabilidad del texto de Sagiés de una a otra edición. Entre la 1952 y la de 1964 hay cambios notables. Y no sólo en una clara mitigación de las calificaciones teológicas. Ella es consecuencia del reconocimiento del cambio teológico general que en esta materia se venía operando, y al que la última edición dedica amplio espacio.

Lo único que en este tema nos interesa constatar es, como lo hemos dicho ya, la presencia de principios teológicos aplicados a la creación.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 673. Avanza, sin embargo, sobre Beraza al considerar que el cuerpo humano, aunque secundariamente, refleja a Dios y de este modo *todo el hombre* es su imagen, *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, 672.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 222-272.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 250.

Podríamos reducirlos a dos: el modo de interpretar la Escritura, y la idea del concurso (como posible forma de actuación creadora de Dios en ese instante de la aparición del hombre). Aunque también decisiva, no nos corresponde tratar de la concepción de la unidad espíritu-corporal del ser humano que surge. Quede para el que se ocupa de la antropología teológica oniense.

Respecto al primero de los dos puntos indicados, Sagüés consigna las posibilidades de una lectura menos literal del Génesis, si bien sigue distinguiendo algunos pasajes en los que la narración bíblica no puede ser «figurata»<sup>181</sup>. Mantiene además la prevalencia del sentido natural y obvio de la Escritura<sup>182</sup> y sigue insistiendo, como en la primera edición, en que la fe y la revelación, entendidas como suenan, más bien se oponen al hecho de la evolución<sup>183</sup>.

Por lo que hace a su comprensión de la acción creadora de Dios, si bien acierta a conjugarla con una mayor participación de la creatura en la producción del nuevo ser, mantiene celosamente que sólo Dios es creador y le reserva zonas de actuación exclusiva. De este modo limita las posibilidades del concurso ordinario. Entiende, por otra parte, que atenta contra el principio de causalidad el que una naturaleza, con ese concurso ordinario de Dios, tienda a producir un efecto más perfecto que ella<sup>184</sup>. Esta visión estática, conservadora, del concurso, y esta idea fixista del ser paralizan no poco su tratamiento de la evolución, aceptada algo a regañadientes.

Es también significativa de una mentalidad la afirmación de que es más excelso y noble y más próximo a Dios el hombre, y más perfecta e íntima la acción divina sobre él, si el ser humano procede inmediatamente de Dios, que si culmina la historia de la vida animal<sup>185</sup>.

Si, para completar esta panorámica de la teología de la creación en este período, y continuar el paralelismo con los anteriores, echamos una ojeada a la angeología de Sagüés, constatamos lo siguiente: por primera vez en los textos onienses el tratado *De angelis* ocupa mucho menos espacio que el *De homine*<sup>186</sup>. Si además, como parece adivinarse, el tratado pierde también importancia cualitativa en favor del hombre, estaríamos mucho más próximos a una perspectiva bíblica, y la

<sup>181</sup> *Ibid.*, 533.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 527.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 523.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 532.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 533.

<sup>186</sup> No sólo considerando los conjuntos respectivos de naturaleza, elevación y pecado (83 p. frente a 386), sino aun reduciéndose a la mera naturaleza (36 frente a 116).

reflexión filosófico-ontológica empezaría a ceder la primacía a un planteamiento salvífico. Sin embargo, mirado en sí mismo, el tratado *De angelis* no se beneficia internamente de ese influjo benéfico y apenas progresa respecto a sus antecesores. Continúa preso de los presupuestos que venía arrastrando: una ontología del espíritu puro por un lado, y una comprensión poco diferenciada de la Escritura por otro, que desde una lectura literal deduce aquellos mismos atributos y propiedades angélicos que nos llamaban la atención en los anteriores autores onienses. Sigue sin producirse la criba y poda allí deseadas, ya que no se replantean los principios hermenéuticos.

#### CUARTA EPOCA: 1964-1980

##### I. 1964 - 1968

En el curso 1961-1962 se incorporó a la Facultad, y fue encargado del tratado *De Deo creante*, el autor de estas líneas. Explicó (naturalmente) el programa y texto del P. Sagüés, quien se reservó el tratado *De Deo elevante*. Sin embargo, cuando la materia retornó, en el curso 1964-1965, el programa *De creatione generatim sumpta* sufrió alteraciones de cierta importancia. La más notoria su refundición salvífico-cristológica, como puede apreciarse a primera vista:

26. In creatione mundi ex nihilo posuit Deus initium salvationis in Christo.

27. In creatione hac, cosmologica simul et salvifica, Deus liberrime egit.

28. Per conservationem et concursum hoc salvationis initium et retinet et auget Deus per Christum et in ipsum.

29. Finis ergo Dei creantis est bonitas Dei ut in Christo comunicanda; finis vero mundi est gloria Dei in eodem Christo Jesu.

Daban inteligibilidad y respaldo a este programa unas anotaciones (o apuntes de clase) latinas, que eran a su vez condensación, con vistas al examen (que seguía siendo en latín), de otras más amplias en castellano. Estas, comentario libre, y a veces crítico, al texto de Sagüés, eran una transcripción de las clases, hecha por un grupo de alumnos, y revisada por el profesor, y delatan en su farragosidad este origen. Las latinas, en cambio, elaboradas directamente por el profesor, prescinden ya de referencias al texto de Sagüés, y vienen prácticamente a susti-

tuirlo. Presentamos aquí el contenido de esa edición latina, con los complementos imprescindibles de la castellana que supone y precisa<sup>187</sup>.

### 1) *Introducción*

Dado que la segunda parte del tratado la constituía la *antropología teológica fundamental*, y pensando que el hombre es culturalmente el sujeto preocupante, las anotaciones intentan desde el principio que el tratado sobre el Dios creador sea también, sin desmerecer teológicamente, un tratado sobre el hombre. Es en su relación con éste donde Dios revela sobre todo su condición de Creador. No se pueden aislar por tanto ambos «objetos».

Tampoco del mundo se puede hablar aparte del hombre, ni menos como si fuera la realidad primaria de la creación. Una filosofía de las ciencias, una metafísica que sea *ontológica*, y una teología que piense a Dios queriendo el diálogo con lo que crea, obligan a pensar el mundo como materiales y prehistoria de ese diálogo, y al hombre como la primera realidad y la clave del cosmos. Ni siquiera los ángeles habrán de quedar al margen o por encima de esa antropología teológica.

### 2) *La causa eficiente del mundo*

Las anotaciones castellanas apoyaban la renovación del tratado de la creación en cinco pilares: *a)* una perspectiva bíblica obtenida en una escucha original, no prejuzgada, de todo lo que la Escritura dice sobre la creación, y del contexto en que lo dice; *b)* una historia del dogma de la creación que recoja las peripecias de esa fe a lo largo de la vida eclesial, y sitúe las definiciones solemnes en su coyuntura histórica; *c)* una visión cristiana de la realidad que sea fruto y soporte a la vez de esa fe en la creación; *d)* unos talentos y comportamientos típicamente creacionales que hagan de aquella fe y de esa visión un estilo de vivir; *e)* una conceptualidad adecuada para pensar y estructurar todo lo anterior.

---

<sup>187</sup> De ambas ediciones ciclostiladas, y de las que luego aparecerán, existen copias en la Secretaría de la Facultad. Quizá sea útil recordar de nuevo que el autor, al verse obligado a analizar su propia obra, y por cierto en una triple fase, se limita a indicar los nuevos elementos que va introduciendo, dejando a posibles analistas ulteriores la valoración de la legitimidad y oportunidad de esa contribución. Tal vez interese también tener en cuenta que el autor estudió en Oña sólo el primer año de teología, el de la Fundamental, y los otros tres en Innsbruck (Austria), donde luego se doctoró. Por tanto, en este tratado de la creación no fue alumno de Sugüés, sino de K. Rahner.

Consecuentemente las anotaciones castellanas se habían esforzado sobre todo por desarrollar esos puntos en cada uno de los temas e ir modificando la comprensión global del tratado. Ahora, al configurar las tesis, se quiere evitar un doble peligro contrapuesto: recaer por un lado en la metafísica habitual, olvidando todo ese trabajo anterior y dejándolo en introducción sugerente; por otro, elaborar tan sólo una teología bíblica. Para obviar ambos riesgos y conseguir un tratado sistemático, las anotaciones o apuntes latinos empiezan por situar los conceptos metafísicos habituales de Dios, mundo, creación, en conexión y dependencia de otros conceptos nuevos, extraídos de la *historia salutis*. Así por ejemplo, el de *creatio ex nihilo* queda enmarcado entre el más amplio de «actuación todopoderosa de Dios (bara)», del que es sólo una precisión, y el de «autodonación plena, cristocéntrica y escatológica», del que es sólo condición de posibilidad<sup>188</sup>. Asimismo Dios, como *ens a se* y *causa prima omnium*, es sólo el rostro anónimo del Padre que crea el mundo por el Hijo y empieza ya en la misma creación a comunicársele en el Espíritu.

Además de esta nueva conceptualización se busca, para la noción misma metafísica de crear, modelos nuevos que superen el mero hacer, demasiado cosista, y valgan para la creación del hombre en cuanto tal; y vivencias en las que prenda y se haga prático. De este modo se modifican también los conceptos filosóficos y no sólo se mantienen en servicio.

Las *Sententiae* (este nombre sustituye al de *Adversarii*) exponen los diversos modos de entender no sólo qué sucedió al comienzo del mundo, sino las visiones fundamentales acerca de lo que el mundo es, entre ellas la cristiana, que lo considera como creación.

La prueba de Escritura tampoco se concentra en el *ex nihilo*, sino que considera todos los textos que hablan del dominio absoluto, único y universal de Dios y atiende al contexto salvífico de ellos. Llega así a decir que en la resurrección de Cristo se da el ápice y el sentido último de la acción creadora de Dios.

La razón, por su parte, iniciada por la fe en el designio del Creador, procura aunar creación y salvación y ver aquélla como la potencia

<sup>188</sup> «1. *Creatio, lato quodam ser. vero sensu*: Illa peculiaris actio Dei in mundum quae, etsi non solum primam, sed et secundam etiam creationem stricte dictam (et quidem cosmicam et salvificam) dicat, tamen tam exclusiva Deo est ut eius omnipotentiam apte designet. Refert ergo quod V. Test. verbo 'bara' exprimit.

2. *Creatio, philosophico, stricto sensu*: Productio rei ex nihilo sui et subiecti, etc.

3. *Creatio, theologico sensu*: Haec ipsa prima donatio tou esse a Deo, sed prout est conditio possibilitatis in ordine ad novam et sublimiorem et dialogicam et in Xto. plenam autodonationem schatologice perficiendam.» *De Deo creante...*, I-1.

obediencial de ésta que la actúa ya desde el principio. Para que esta unión de las dos actuaciones de Dios no las confunda ni nivele, se precisa qué significa llamar a la creación inicio de la salvación en Cristo <sup>189</sup>.

### 3) *Libertad del Creador*

Se aborda a continuación, lo más inmediato posible al anterior, el tema de la libertad del Creador, como la otra vertiente del suceso mismo de la creación: si crear *ex nihilo* significa no depender de nada fuera de sí, crear con libertad significa obrar sin determinismos internos. Como tales menciona la tesis la propia evolución de Dios, la necesidad divina de manifestarse o tener un interlocutor. Bien mirado, se trata de analizar la relación entre Dios y el mundo: ¿es éste un momento de Dios, necesario para que Este viva o llegue a sí, o existe ante al radicalmente libre? Por ello en las sentencias se citan aquellos existencialistas que no soportan una libertad mayor que la del hombre. Está asimismo en juego todo el mundo de la salvación que es mundo de gratuidad. Y, por último, es esta libertad de Dios la que permite concebir al Creador como un Dios personal.

La prueba de Escritura, a sabiendas de que las afirmaciones de la libertad del Creador emanan de la experiencia de la libertad incondicionada del Salvador, hacen hincapié en esta última: en la libertad

<sup>189</sup> Para ello define antes qué entiende por *salvación*. «*Salvatio* (salus) non modo, nec primarie, liberationem a peccatis designat (cum hic de *prima* a *Deo* positione agatur) sed gratuitam illam vitae divinae donationem quae in Xto. plenitudinem obtinet (quae certe tunc redemptio etiam a peccatis erit).» *De Deo creante...*, I-2. Ahí mismo remite a la primera tesis de *Cristología* explicada y redactada por el mismo autor y que decía así: «*Incarnatio Verbi* talem communicationem vitae divinae in primogenito Jesu omnibus hominibus affert, ut salus hominum quam intendit non ad meram redemptionem restringi possit; et proinde illa incarnatio etiam sine peccato Adami iure facta fuisse credatur», *Cristología*, Oña 1962-3, I-1. Tras esta definición cristológica del concepto de salvación, precisa qué significa llamar a la creación comienzo de ella: «*Initium salvationis*: Hoc verbum bene et caute intelligendum est: nullo modo dicimus creationem *in suo conceptu* salvationem nec eius initium includere. *Salvatio* enim alterius et altioris ordinis est, plene gratuita, praeter gratuitatem ipsam creationis, et creatione nullo modo supponitur. Sed e contra *salvatio* creationem supponit illius quod salvetur, et ad illam ordinari potest. In hoc ergo sensu, ut conditio nempe possibilitatis, ut potentia oboedientialis, *initium salvationis* creatio dicitur.

Sed maius adhuc aliquid affirmatur: non tantum mundus creatur qui poterit postea salvari, sed mundus qui de facto salvabitur, imo qui *ad illam salvationem* creatur. Creatur ergo mundus non tantum salvabilis sed etiam salvandus et quidem qua talis. Haec ratio est cur verbum 'initium' prae illis (conditione, potentia oboedientiali) seligamus». *De Deo creante* I-2.

del designio misterioso de recapitular todo en Cristo. La libertad de la creación es el primer paso de la libertad de la encarnación. Por ello al analizar el concepto de libertad se tienen en cuenta dos aspectos: de un lado, la relación entre la libertad de dar (crear) y la de darse (salvar, encarnarse); y de otro, la relación entre libertad divina y libertad del hombre. Esta última es no sólo el modelo deficiente, y siempre por purificar, de la libertad creadora, sino además el lugar privilegiado donde el mundo conoce a diario qué es ser creado. Depende más que nunca de Otro cuando él mismo se modula en libertad.

La *ratio theologica* descubre en el fondo de la autosuficiencia, que hace a Dios libre frente al mundo, la plenitud de la vida trinitaria. De este modo se desvanece la sospecha de que Dios necesita del hombre para ser vida compartida, y se considera de nuevo la producción del mundo como una libre prolongación extradivina de la producción eterna del Verbo y del Espíritu.

#### 4) *La conservación y el concurso*

El enunciado de esta tesis indica a las claras la intención de actualizar la acción creadora y de verla avanzar en una historia afianzada y movida por Dios en aquel mismo y hacia aquel mismo Cristo en el que la fundó. Por eso, al igual que en la primera tesis, se triplicifica el concepto de conservación. El habitual queda, como allí, situado entre el bíblico y el teológico. Y para que pueda traducirlos ontológicamente, él mismo tiene que ser refundido, no sólo en un sentido personal ya indicado (hecho capaz de traducir la permanente vinculación a Dios de personas libres), sino en la misma comprensión del ser (validado para definir la vinculación a Dios de un mundo abierto, histórico, internamente temporal; abierto por dentro, además, a una salvación).

En esta tesis la Escritura no argumenta, como solía, desde el origen hacia el presente, sino, como ella prefiere, desde el actual señorío de Dios al del origen. Se explota además en este contexto el tema bíblico fundamental de la *fidelidad* divina, que es presentado como el concepto verdaderamente teológico (y abierto y personal) de la *conservatio*. Cristo es el secreto de esa fidelidad, la palabra que sostiene y unifica ese proceso que es el mundo.

La segunda parte de la tesis trata del *concurso*. Entiende que sin una idea clara de él no es posible que Dios pueda seguir siendo considerado Creador y Señor de un mundo que, en un esquema evolutivo, va creciendo y se va haciendo dueño y hacedor de sí mismo. Para ello el concepto clásico de concurso, que era un gran logro mental al servicio de la fe, tiene que afinarse aún en tres direcciones: a) distin-

guiendo bien los dos ámbitos de actuación, divina (transcendental) y creada (categorial), para que no queden yuxtapuestos, con el peligro de que el crecimiento del mundo se conciba como un repliegue o marginación del Creador; *b*) uniendo mucho más estrechamente el ser y su obrar, para que éste no se considere como un añadido, sino como el desarrollo, la autorrealización y la autotranscendencia de aquél; *c*) expresando lo que precede no en modelos derivados de ser (las cosas), sino primariamente en lo más noble de él, en los actos humanos de pensar, querer, decidirse, actuar, poseer el mundo y hacerlo humano. En ellos es precisamente donde el hombre se sabe, en su obrar, activo y pasivo a la vez, suyo y de Dios.

Se obtiene así el siguiente concepto de concurso: «Actio creativa Dei in quantum possibilem facit continuam autosuperationem creaturarum in earum actione»<sup>190</sup>. Este concepto será empleado luego en los delicados temas de la aparición del hombre en la historia de la vida. Y desde ahora es puesto en relación con el fin salvífico de la creación, en cuanto que éste apunta de hecho a que la autorrealización humana, que promueve, tienda «in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi».

##### 5) *El fin de la creación*

El enunciado de la tesis muestra su parentesco tanto con los de la teología oniense anterior como, a través de su referencia cristológica, con estos que preceden. Aunque la introducción se inclina por un cuestionamiento estrictamente revelado, a la escucha del designio misterioso del Creador, la tesis sin embargo, por continuidad con la definición del Vaticano I y con la teología anterior, empieza por los planteamientos dogmático-metafísicos que ya conocemos.

Una vez en ellos se decanta por la diferenciación entre los dos fines (el del Creador y el del mundo). Quiere así respetar la infinita diferencia entre Dios y su obra, fundamental para la creación y la salvación, y resaltar la consistencia de la creatura. De esto último se preocupa no poco la tesis; por ello, entre las sentencias que no encajan en la fe se menciona aquella falsa modernidad que contrapone bien del hombre y gloria de Dios y no comprende que la creatura tanto es más ella misma cuanto más se adhiere al Creador. Privarle de la referencia a El es robarle su mayor nobleza y entidad.

La Escritura no se limita, sin embargo, a refrendar con textos sueltos este esquema. Presenta más bien, directamente, al Dios bíblico que

<sup>190</sup> *De Deo creante*, III-5.

ama y rechaza, celoso de su gloria. Este Dios corrobora por un lado ese planteamiento; pero al mismo tiempo lo hace saltar. Además el concepto de gloria rutinariamente empleado (clara cum laude notitia) no equivale sin más al de la Biblia.

La *Ratio Theologica* intercala, entre la participación de la bondad de Dios y la alabanza, la felicidad de la creatura que aquéllas comportan. El mundo ha sido hecho para su propia dicha, si bien, al ser regalada, no puede ni quiere autonomizarse del todo, ya que es, esencialmente, referencia al Creador.

Esta metafísica, derivada de la fe, es válida, pero insuficiente. Sirve para despejar el ámbito de la libertad del Creador, no para determinar sus verdaderas intenciones. Tampoco para hacer frente a los interrogantes angustiosos suscitados por la frecuente infelicidad de la creatura y por la muerte en cruz del máximo glorificador de Dios. Todo ello está exigiendo una reconsideración más originariamente teológica. Así surge una segunda parte de la tesis, que sitúa decididamente el tema bajo el signo de la libertad de Dios. No pregunta qué no puede Este menos de hacer, ya que es bondad infinita plena y comunicativa, sino cuál ha sido el designio soberano de su libertad al crear, qué forma concreta de comunicarse ha elegido y cuál es la glorificación que quiere de su creatura. Un cuestionario que resuena en numerosos pasajes del N. Testamento.

También el concepto de gloria, y no sólo el de fin, releído en la Biblia, resulta igualmente entreverado de libertad. Porque antes que nada traduce el esplendor de la manifestación del Creador no sólo en la naturaleza, sino, sobre todo, en la historia de la salvación. En ésta Dios ha querido poner su gloria no pocas veces en lo pequeño, inaparente, y, de una manera definitiva, en Cristo, el crucificado y el resucitado.

Cuestionado así el fin de la creación, resulta por un lado que la libertad creadora ha querido no sólo darnos el ser, sino dárse nos absolutamente en su Hijo; y, por otro, que esta autodonación se concreta en los rasgos de Cristo y en la historia de salvación que lo prepara. Tanto por lo sublime del don, como por su forma histórica, el esquema metafísico queda desbordado. Cristo es, por otra parte, al mismo tiempo autodonación de Dios y respuesta positiva de la creación. Es en uno la gloria y la glorificación de Dios pretendidas por el Creador. Todo ha sido hecho para participar en Cristo de la autodonación de Dios al mundo, que sucede en él, y para glorificar en Cristo a Dios. (O, mejor: al Padre que quiere comunicarse al mundo por su Hijo en el Espíritu le corresponde una glorificación por el mismo Hijo en el Espí-

ritu de ambos). En el Hijo la gloria de Dios ha querido respetar los límites de la creación y el dolor del mundo. Por eso la gloria no re-  
vierte automáticamente en glorificación, sino que provoca libertad. Cuando el hombre rechaza esa gloria, el Hijo engloba y desmiente con su glorificación ese mismo rechazo.

#### 6) *Origen del hombre*

El concepto de concurso recién elaborado, unido a una comprensión fuertemente unitaria del hombre, de la que no nos toca hablar<sup>191</sup>, permite concebir la aparición del hombre en el mundo sin que sea menester que Dios realice, como exigía Sagüés, una acción extraordinaria que acabe de humanizar el hipotético organismo prehumano. De lo contrario Dios pasaría en ese momento a ser causa segunda, y el cuerpo sería humano por una modificación corporal y no, como es el caso, por la información del espíritu. La misma creación del alma en cuanto *forma corporis*, que es por esencia, es la humanización del cuerpo. Así lo afirma la tesis VI, si bien bajo un enunciado ambiguo<sup>192</sup>, que ella misma se encarga de aclarar<sup>193</sup>. De este modo se hace frente al dualismo latente tras la atribución del alma a Dios y del cuerpo a la evolución, y se señala que esas dos fuerzas no están contrapuestas, sino conjugadas. Dios crea a través del proceso mismo por el que promociona el mundo a formas nuevas de ser; crea causando el dinamismo por el que la creación se trasciende a sí misma.

Por eso las anotaciones dan un paso más y no dudan (si bien sometiéndose a las competencias pertinentes) en aplicar a todo el hom-

<sup>191</sup> Indiquemos tan sólo el enunciado de la tesis: «Anima hominis est vere, per se et essentialiter corporis forma. Homo itaque spiritus est in mundo incarnatus.» *Ibid.*, V-1.

<sup>192</sup> «Protoparentes ergo hominum, etiam quoad corpus, conditi sunt a Deo immediate.» *Ibid.*, VI-1.

<sup>193</sup> A. VARGAS-MACHUCA, *La enseñanza de la Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Oña, en relación con los documentos pontificios, 1880-1980*, en J. M. LERA (Ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia*, I, 579-624, sitúa esa tesis entre las de 1940 (p. 624), lo cual es inexacto. Muestra además su escándalo por este enunciado, quizá ambiguo. Tal vez, si hubiera leído, además de él, la tesis, no le hubiera resultado tan extraño. En ella se afirma que la misma acción de Dios que crea e infunde el alma humaniza el cuerpo, lo *crea* como humano. Por ello vale también para el cuerpo (humano) esa inmediatez, sin que con ello se niegue la evolución o se lea ingenuamente el Génesis. Lo demostrará el enunciado de la tesis siguiente. Cf. nota 194.

bre, y no sólo a su cuerpo, esa misma fórmula de creación que permite verle provenir a todo él de los padres y de Dios<sup>194</sup>.

La tesis sobre el monogenismo<sup>195</sup> desarrolla los siguientes principios: un enfoque salvífico de la realidad creatural; una lectura etiológica del Génesis que procede de Cristo a Adán; una concentración de la unidad del género humano en Cristo; la idea de que el final de la historia no es sólo su término, sino también su finalidad atrayente y unificante. Situada así la unidad de la historia en su centro (el Cristo histórico) y en su consumación (el Cristo total), la unidad en el origen pierde rigidez. De ahí la menor perentoriedad del monogenismo (*videtur exigere*).

## II. 1968 - 1974

Durante el curso 1968-1969, segundo de la estancia en Bilbao, aparecen unos nuevos apuntes de clase<sup>196</sup>. Constatemos brevemente su novedad, notando que, mientras no se diga lo contrario, mantienen lo que consideran logro de los anteriores, que vienen así no a suplir, sino a completar.

Están escritos en castellano, ya que el latín iba dejando de ser una exigencia. Redactados directamente por el Profesor, previamente al curso hablado, no se estructuran en forma de tesis, sino de temas y, dentro de cada uno, las ideas se escalonan en guiones. Tienen, por tanto, más amplitud y libertad formal que las anteriores anotaciones latinas, pero están notablemente más elaborados y perfilados que las anteriores castellanas. Es también de advertir que forman una unidad didáctica con el antiguo tratado *De Deo elevante* y *De peccato originali*, explicados ahora en un semestre por el mismo profesor. Ello obliga al tratado *De Deo creante* a abrirse por una parte más a los otros, y tenerlos más en cuenta; y, por otra, a perfilar más su diferencia con ellos.

Hay que recordar, sobre todo, que para estas fechas el Concilio Vaticano II había hecho públicos sus documentos, en concreto las Constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, y había señalado en el Decreto *Optatam Totius* cómo tenía que hacerse la revisión de las disciplinas dogmáticas. La Facultad entra de lleno por ese camino y estructura el plan de estudios desde una perspectiva de historia de sal-

<sup>194</sup> «Uniuscuiusque hominis vita ita a Deo immediate est ut tamen a parentibus non desit procedere», *De Deo creante*, VII-1.

<sup>195</sup> «Unica historia salutis in Adamo et Christo unitatem totius generis humani in uno protoparente videtur exigere», *Ibid.*, VIII-1.

<sup>196</sup> *Orígenes salvíficos*, Universidad de Deusto, Facultad de Teología 1968.

vación. Al antiguo tratado *De Deo creante et elevante et de peccato originali* se le encomienda considerar los orígenes de esa historia. La nueva serie teológica *Mysterium Salutis* camina ya modélicamente por delante<sup>197</sup>. Todo ello explica que el título de los nuevos apuntes: *Orígenes salvíficos*, se desglose así en la primera página: «El origen y la base estructural permanente de la acción salvífico-creadora de Dios con el hombre en el mundo: creación, invitación primigenia a la filiación divina, respuesta original del hombre.»

Esta formulación da a entender que el autor se resistía a tratar únicamente de lo que sucedió al comienzo. Para evitar la confusión entre comienzo y origen, éste es definido como base estructural permanente. De igual modo los términos clásicos de elevación sobrenatural y pecado original adquieren desde el título del tratado una nomenclatura nueva, más personalista y dialógica.

### 1) *La creación*

El primer tema pretende no sólo afirmar la creación del mundo por Dios, sino *plantear teológicamente* en toda su amplitud la verdad de la creación. Analiza por ello con más detalle su contexto vétero y neotestamentario. Deduce de ahí el sentido y los contenidos bíblicos de esta verdad y unas categorías generales, válidas para todo el tratado, tituladas: «el mundo como creación», «el hombre como el lugar de la creación», «creación por la palabra y en la palabra», «el hoy como momento privilegiado de la verdad de la creación», «creación y religión». Consiguientemente, el mundo es descrito como una relación viviente, últimamente personal, estructurada verbalmente, actualizada en cada momento y realizada en el acto religioso y en todos los actos humanos que él funda y orienta. Resulta así el siguiente concepto de creación: «El comienzo absoluto (*productio rei ex nihilo sui et subiecti*) es sólo condición de posibilidad y comienzo a la vez de una acción soberana y peculiar de Dios, que es, en uno, donación de ser y salvación de ese ser en medida creciente, a nivel personal y dialógico de autodonación mutua, que muestra en Cristo su verdadera intención, cuyo material es toda la vida, y que sólo en la escatología, en el Dios todo en todo, alcanza su realidad verdadera»<sup>198</sup>.

A la historia del dogma de la creación, extractada de Scheffczyk, y

<sup>197</sup> J. FEINER-M. LÖHRER (Ed.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II: Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger, Einsiedeln 1967 (trad. castellana, *Mysterium Salutis II/1*, Cristiandad, Madrid 1969).

<sup>198</sup> *Orígenes salvíficos*, p. 16.

reproducida en los anteriores apuntes, se añade ahora la referencia al Vaticano II y a su visión del mundo. La verdad de la creación, además de diferenciar radicalmente esa cosmovisión de los monismos y dualismos antiguos y modernos, clarifica tres tensiones que han perpetuado el dualismo en ambientes cristianos: las antinomias alma-cuerpo, sagrado-profano, este mundo-el otro<sup>199</sup>. Su rectificación da lugar a una serie de talentos que, a los ya señalados en las anotaciones anteriores, añaden el de una nueva comprensión de la ascesis, entendida como praxis de creaturidad y consistente no en una huida del mundo, sino en una «transformación de las antinomias en fecunda (y dolorosa) realización jerarquizada (electiva) y señorial de los valores del mundo en favor de un hombre más pleno, de una humanidad más digna de su condición de hijos de Dios»<sup>200</sup>.

Por lo que hace a la adecuada teorización del hecho creador, se explana y precisa la experiencia de apertura al horizonte del ser. Se pretende con ella no sólo corregir las deficiencias y el cosismo de otros esquemas de creación, sino hacer además verosímil la presencia y actuación universales del Creador, aun bajo formas seculares y, en concreto, allí donde el hombre es más él mismo. Se apunta también de este modo a una causalidad cuasi-formal por la que la creación resulta ser una automanifestación de Dios, si bien aún anónima, abierta a la autorrevelación histórico-salvífica.

Para completar esta tendencia se conjuga el modelo de horizonte del ser con el de *símbolo*, tomado de K. Rahner<sup>201</sup> y entendido como gesto de autodonación de sí mismo a lo otro que resulta de ella. Este gesto, que el hombre realiza y que el hombre es, podría resultar modelico para entender la creación. Máxime si se piensa que la humanidad de Cristo, quintaesencia de la creación, es símbolo de Dios, resultado de su salida de sí. En esta perspectiva «el mundo es creado no tanto cuando Dios lo produce eficientemente, cuanto cuando Dios se dice a sí mismo fuera de sí, en lo otro de sí. Lo que resulta de esa salida de sí es el mundo (el hombre). Esto permite llamar al mundo expresión, símbolo, palabra, sacramento de Dios»<sup>202</sup>; y permite entender la encarnación como modelo y razón de ser de la creación. Ahondando en el símbolo Cristo y descubriendo que en el fondo es la auto-

<sup>199</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 29ss. Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, en *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln 1960, IV, 275-311 (trad. cast., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, IV, 283-321).

<sup>202</sup> *Orígenes salvíficos*, 30.

expresión absoluta del Padre, se puede entroncar, por medio de él, la creación con la Trinidad. «El mundo es proferido (libremente) por Dios dentro del gran movimiento interno que es la autodicción divina del Logos, y del gran sí, definitivamente dado y refrendado, que es el Espíritu»<sup>203</sup>.

## 2) *El Dios Creador y el crecimiento del mundo*

Bajo este título, y desprendida de la del concurso, se presenta ahora la tesis de la conservación<sup>204</sup>. Ya no preocupa tanto como en la edición anterior la actualización de la creación, suficientemente a salvo en el tema que precede, cuanto la temporalidad del mundo y la historicidad del hombre, consideradas como dimensiones intrínsecas de lo creado.

A conciencia de que las tres antinomias, antes delatadas, se perpetúan en un falso antagonismo tiempo-eternidad, se intenta una revalorización del tiempo, considerándolo como una forma de creaturidad y como la trama de la historia de salvación, del diálogo abierto con el Creador, quien en la encarnación se hará en su Hijo tiempo, ritmo y medida de todos los tiempos.

El concepto de fidelidad del Creador a sus gestas y a sus promesas se afianza como clave de inteligibilidad de la temporalidad del mundo, y como modelo de la difícil vivencia de ella por el hombre. Finalmente, el tema integra el asunto, silenciado en la edición anterior, de la *creación en el tiempo*. Muestra sus dudas sobre la contundencia de las pruebas clásicas de Escritura y Concilios, necesitadas de una relectura, y presenta, como más acorde con la orientación salvífica adoptada, esta otra: si la historia de salvación es irrepetible y culmina en Cristo, ¿cabe un mundo histórico, soporte de ella, infinito en duración, en el que todo sería por principio iterable y revisable?

## 3) *El Dios Creador y la creatividad del hombre*

Así se presenta la tesis del concurso<sup>205</sup>. Se centra de esta manera en la gran cuestión, suscitada por la conciencia creadora y autónoma del hombre moderno, de la aparente superfluidad o «muerte» de Dios. Empieza por ello, bajo el influjo de Bonhoeffer, definiendo esta vivencia y contraponiéndola a una respuesta «religiosa» que sigue buscando espacios libres para Dios, siempre en repliegue, y a una respuesta

<sup>203</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 32-38.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 39-43.

de fe, que ve a Dios en el fondo de ese mismo crecimiento y autonomía del hombre.

En este punto aprovecha los análisis del concepto de concurso, ya conocidos, y los prolonga en una reflexión sobre «el Dios interior al mundo»<sup>206</sup>. Esta se basa, por una parte, en la interioridad, característica de la causalidad cuasi-formal aplicada ya a Dios en el primer tema y reflejada en la fórmula agustiniana «interior intimo meo»; y, por otra, en un análisis del *sentido* de las realidades, interior también a ellas y que les hace ser lo que son. ¿No se podría así denominar al Creador el sentido último del mundo? Ahora bien, este sentido último, que es también la esperanza de la realidad, no es algo perceptible en el mundo mismo, sino la grande e interminable pregunta que Jesús ha resuelto en positivo llamando Padre a ese último misterio. «El Dios interior crea dando sentido, valor y futuro a las realidades y haciendo del hombre un buscador de ese sentido de la realidad. Y crea el mundo en Cristo cuando en éste da el sentido último al todo»<sup>207</sup>. Se pone luego en relación a ese Dios interior con el Dios Espíritu. Precisamente por no ser el Dios de al lado, ni el Dios encima, sino el Dios que alienta desde el interior, no limita ni oprime la realidad, sino que la potencia. En ese contexto se menciona la autonomía de lo creado, ponderada por el Vaticano II y, en virtud de la misma lógica, se concluye que «la fidelidad al mundo y su futuro es obediencia al Creador»<sup>208</sup>.

#### 4) *La libertad en la creación*

También el tema de la libertad del Creador se deja interrogar por la aguda sensibilidad contemporánea de la libertad del hombre, que parece alejarle del Creador y cuestionar la misma existencia de la libertad de Este. Parecería con ello que se desplaza de lugar y de tiempo el problema clásico; pero si la libertad del Creador se concibe, según indicaba el primer tema, como el modo permanente de actuar de Dios respecto al mundo, la libertad humana ha sido siempre el enclave donde la libertad divina se ha hecho comprensible y donde hoy se hace problemática.

Tras enunciar las pruebas clásicas se resalta la idea de que el Dios libre es «el Dios diferente del mundo y mayor que el mundo»<sup>209</sup>, un

<sup>206</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 46.

Dios que sigue siendo trascendente en la misma inmanencia que se acaba de destacar, el Dios de la historia de la salvación. Hasta tal punto, que la libertad pasa a ser considerada como lo último y más profundo del Creador. «El mundo no se halla en último término ante un Dios esencia con atributos (deducibles desde el mundo), sino ante un misterio de libertad»<sup>210</sup>. Por ello, el mundo, hijo de esa libertad, es considerado también, en lo más verdadero de sí, como libertad y, en ese sentido, como «mayor que sí mismo»<sup>211</sup>, capaz de salir de sí hacia el Otro. Para este gesto, el más noble y arriesgado, necesita modelos. Cristo es esa forma suprema de libertad y consiguiente responsabilidad; es la pauta de lectura de la libertad del Creador y de la libertad del mundo; el diálogo viviente de esas dos libertades; el mediador de una creación en libertad.

Semejante estructura de libertad impide fijar una ley cósmica uniforme en que se encierre el mundo, y hace, por el contrario, que recuperen sentido, purificadas del pesimismo ontológico, las tensiones sagrado-profano, cristianismo-humanismo, progreso terreno-Reino de Dios. Y, al mismo tiempo que el hombre queda liberado para el disfrute agradecido, queda también capacitado para trascenderse en desprendimiento de sí, en libres renunciaciones, en los votos religiosos, en la muerte.

##### 5) *El fin de la creación y el sentido del mundo*

Los apuntes explican al punto el título de este largo tema<sup>212</sup>. «Se emplean los dos términos (fin, sentido) para que el segundo subsane lo que de extrínseco y forzado podría sugerir el primero, y haga coincidir el fin que Dios impone al mundo con la autorrealización de éste»<sup>213</sup>.

Sin dejar de lado la problemática secular del tema, preocupa especialmente, como en los anteriores y como apuntaba ya en Mendive, el momento cultural presente con su visión del mundo autónoma, secular y antropocéntrica, tan diferente de la teocéntrica anterior. Se explotan por ello largamente las posibilidades del Vaticano I y de la escolástica para rebatir metafísicamente la sospecha de egoísmo por parte de Dios y para hacer ver que sólo en ese supremo gesto de salida hacia el Otro da el hombre su verdadera medida. El Concilio, aunque

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*, 49-60.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 49.

atento primordialmente al fin *último*, permitía establecer unas finalidades intermedias y legitimar que, antes de devolverse a Dios en el *culto*, pueda y deba el hombre dominar y disfrutar el mundo con el *cultivo*, y transformarlo a él y a sí mismo en la *cultura*<sup>214</sup>. Pero es sobre todo el Vaticano II el que, sin sacrificar aquella última finalidad, presta mucha mayor atención a los fines intermedios y proclama a una el cristocentrismo del hombre y el antropocentrismo del mundo, así como su autonomía.

Al tratar del dolor y del mal del mundo, además de resaltar la imperfección creatural de éste, que Dios respeta y asume en su encarnación, los apuntes señalan las posibilidades de perfeccionarlo brindadas al querer y al quehacer humanos. De este modo la glorificación del hombre no consiste sólo en la alabanza de la gloria y de la «gloria en cruz», sino también en la participación, al lado de Cristo, en la penosa transformación del mundo, en la lucha por implantar el proyecto del Creador (Reino de Dios), en los arduos gestos de auténtica libertad. La glorificación no es sólo alabanza formal, sino también transformación del mundo, autorrealización del hombre.

Esta «gloria en cruz» es sólo la primera respuesta al mal en la creación. La segunda es el futuro glorioso de esa gloria crucificada. Si la creación es historia, el fin del mundo será su final. Y éste, meta de Dios al crear, es retorno de Cristo, resurrección universal, Dios cara a cara y todo en todo. «Mirando a ese final, creyendo en él es como nuestra fe afirma que el mundo está hecho para recibirse a sí mismo del todo, y para recibir a Dios para convertir el don en alabanza»<sup>215</sup>.

#### 6) *Origen del hombre*

La cuestión del origen del hombre la trata el tema VIII, que no lleva título. Antes de abordar distintamente los tres aspectos (aparición del primer hombre, origen de cada hombre, monogenismo), plantea en general la cuestión de los orígenes, entendidos en este caso no como la base estructural permanente, sino como el comienzo de la historia. Esta atención al comienzo era tanto más necesaria cuanto que hasta aquí había prevalecido el otro uso de la palabra origen. Resultaba además inevitable, después de que los temas VI y VII hubiesen tratado de la «esencia» del hombre. Era preciso confrontar esa esencia espíritu-corporal e individuo-social con la historia, ya que parecen discurrir en direcciones opuestas: una describe al hombre como

<sup>214</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 60.

salida de sí (espíritu) al mundo y a los otros; la otra como llegada del mundo y de lo colectivo a sí, a la conciencia y a la personalidad.

Bajo el título «la nueva problemática» se intenta presentar sin recortes ni prejuicios la fenomenología de la hominización. Luego se la contempla, como en la edición anterior, desde «los dos importantes temas teológicos de la unidad del hombre y de la interioridad creativa del obrar de Dios»<sup>216</sup>. Para mejor pensar la emergencia del espíritu en la materia se evoca, además de la apertura al horizonte del ser, que sucede en el mundo de los entes, la interpelación divina personalizante que vibra en las voces de los tús humanos. Así es creado el hombre por Dios, así surge, en la historia animal anterior, lo cualitativamente nuevo, el hombre.

### III. 1974 - 1980

Estas anotaciones continúan en vigor hasta 1980, año en que el primer tema, el fundamental, será refundido en unos nuevos Apuntes ciclostilados que en seguida comentaremos. Esto no quiere decir que la teología de la creación permaneciese en ese tiempo inalterada. Al contrario, la existencia de los temas que acabamos de comentar, suficientemente explícitos, permitía al profesor una mayor libertad en clase, bien para interpretarlos de forma nueva, bien para hacerse eco de nuevos problemas que iban surgiendo. Los programas de cada año permiten constatar esas nuevas inquietudes<sup>217</sup>.

Hay que empezar por señalar que en los planes de estudio el tratado había cambiado el nombre de «Orígenes salvíficos» por el de «Antropología protológica». Esta nueva denominación que, bajo el título general de «Antropología teológica» lo hermanaba con el tratado antiguo *De gratia et virtutibus* (ahora «Antropología histórica») y con el *De novissimis* (ahora «Antropología escatológica»), no obligó a una reestructuración interna de él, ya que venía permitiendo desde hacía tiempo esa calificación de Antropología.

Viniendo a las modificaciones internas, testimoniadas por los programas, destaca en primer lugar la continua inflación del tema primero, que va acogiendo nuevas cuestiones fundamentales. Sobresalen las siguientes:

1) Una disquisición más aguda sobre el significado del término *origen* (proton), que perfila las relaciones entre lo primitivo y lo primordial, entre lo que *fue* el hombre primitivo y lo que *es* primordial-

<sup>216</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>217</sup> La fecha de 1974 resulta por todo ello poco precisa.

mente el hombre. Una disquisición también sobre el modo de acceder a ese origen (en ese doble sentido).

2) Un énfasis creciente en la dimensión futura de la creación y en la dialéctica entre protología y escatología. Los lados abiertos del mundo se ponen en relación con el talante práxico del hombre, no sólo con el esperanzado.

3) Una profundización de las relaciones entre creación y salvación (encarnación). No sólo por delimitar mejor los conceptos, sino también por afrontar de lleno las tensiones, muy vivas en el ambiente de esos años, entre humanismo y cristianismo, entre fe y compromiso político.

En efecto, al ser Cristo interior al proyecto y a la realidad de la creación, el cristianismo no puede ser considerado como un apéndice de ella o como una forma particular de lo humano, sino como su verdad profunda. Pero esto conlleva el peligro, por el otro lado, de que ese Cristo sea suplantado por «lo humano», y esto considerado, sin más, como cristiano. Era menester por ello mostrar cómo el mismo que es ley y futuro de la creación es, al mismo tiempo, su crisis y sorpresa; cómo el Logos que ilumina a todo hombre se hace historia imprevisible, irrepetible y provocadora en la figura de Jesús.

4) Una preocupación insistente por conjugar la peculiaridad inconfundible del Dios salvador con la universalidad del Creador. Si el A. Testamento había establecido la identidad de Jahvé con el Dios de todo y de todos, no se puede imaginar que el Creador exista y sea importante sólo para los que quieren creer en El. Su presencia e influjo han de ser más continuos y profundos que aquello (valores, promesas...) que más mueve y conmueve al hombre. De ahí la razón de pensar a Dios desde dentro de la infinitud y omnipresencia del ser, anterior incluso a la distinción sujeto-objeto. Esto comporta el riesgo de un planteamiento metafísico que vuelva a borrar los rasgos y la personalidad de Dios, que invalide la historia y entienda la realidad como el balanceo últimamente indeciso entre el ser y el hombre. Por ello hay que reencontrar la voz señorial, interpelante, del Padre de Jesús, pero de modo que surja desde toda la amplitud y riqueza del ser y no la abandone cuando se haga realidad histórica. Un pensamiento de la creación no últimamente metafísico, pero tampoco menor que la metafísica, que pueda mantener toda la creación delante de su Creador.

5) El término *encarnación* va siendo complementado con el de *misterio pascual*. De este modo la referencia de la creación a Cristo

se va desformalizando, des-cifrando. El mundo aparece cada vez más como una historia que tiene por pauta la historia concreta de Jesús de Nazareth.

6) Al mismo tiempo se va afianzando y cobrando espacio la relación de la creación a la Trinidad, hasta el punto de ocupar tres temas de un conjunto de siete (en el año 1976-1977) o uno solo en los siguientes, si bien desglosado en una *creatio a Patre*, una *creatio per Filium* y una *creatio in Spiritu*. En los tres apartados se refieren a cada una de las Personas aspectos antes globalizados en Dios y repartidos por las diversas tesis de la creación.

7) La causalidad «ejemplar», no tratada específicamente en los Apuntes, va reapareciendo cada vez más en los programas, especialmente cuando se trata del fin de la creación (gloria entendida como automanifestación de Dios); de la creación paterna del hombre a imagen de Dios; de la historia del mundo a semejanza de la del Hijo; de la consideración, purificada por estas instancias anteriores, del mundo como símbolo.

8) Desde el año 1974, y cada vez con más decisión, se opera una inversión en el orden del programa. Si hasta entonces, y tal como está en los Apuntes, a la consideración global de la creación, ya analizada, seguían los temas de la Antropología teológica propiamente dicha, desde esa fecha se intercalan entre ambos bloques la elevación a la gracia y el pecado original. Este cambio se formula y justifica teóricamente en el programa del curso 1979-1980 con la distinción entre «I. Estructuras teológicas fundantes (creación, filiación divina primigenia, oposición original al Creador y al ser creatural-filial)» y «II. Estructuras intrahumanas fundamentales (temporalidad-eternidad; creaturidad-creatividad; libertad-dependencia; autorrealización-autotranscendencia; espiritualidad-corporalidad; individualidad-socialidad)». Al final se añade un Apéndice que analiza el parangón entre una visión científica del mundo y una visión teológica, y aborda los problemas del origen del mundo y del hombre. Este nuevo orden y titulación indican que las tres relaciones protológicas al Creador, y no sólo la primera (creación), condicionan y determinan el ser concreto del hombre y del mundo. Y también que la estructura humana se presenta como una dialéctica de rasgos a primera vista antitéticos.

9) La cuestión de los ángeles y demonios, tratada ya en el programa 1968-1969 como «marco histórico-salvífico del hombre», y presente en los Apuntes bajo el título «El pecado del hombre y el malig-

no»<sup>218</sup>, va adquiriendo una mayor importancia, si bien a conciencia de su problematicidad: «Potestades demoniacas del mundo: historia de esta cuestión; principios y preguntas» (programa de 1976-1977). Generalmente es tratado en el ámbito del pecado original. En el programa de 1979-1980 se reproduce con interrogantes la fórmula anterior y se añade, también con interrogantes, la cuestión: «¿Potestades angélicas?».

10) En el programa de ese mismo curso aparece, dentro del tema «Creatividad-creatividad» del hombre el siguiente título: «La ecología como alerta creatural». Este asunto, cada vez más preocupante, de la preservación de la naturaleza lo apuntaban ya los programas de años anteriores cuando veían el mundo como «creatura, tarea y símbolo».

#### IV. 1980

Los doce años transcurridos desde que aparecieron los Apuntes, y los cambios de lectura de ellos en clases y programas, estaban exigiendo una nueva edición. Por ello, y como un comienzo de ésta, salen a la luz en este año centenario de la teología oniense, y ciclostilados como los anteriores, unos «Guiones de clase para algunos temas de la asignatura Antropología protológica».

El título indica a la vez la poca pretensión pública de esas páginas y su estilo esencial que el alumno habrá de trabajar. Se agrupan en cuatro temas: I. Principales textos protológicos de la fe cristiana (9 páginas); II. Creación y salvación (3 pág.); III. Creación y escatología (2 pág.); IV. Creación y Trinidad (10 pág.). Se trata, por lo que se ve, de una remodelación del tema 1.º de la anterior edición. Es el único que de momento se refunde. Indiquemos sumariamente lo más saliente de esa refundición:

1) El estudio de Génesis 1-3 se extiende a los 11 primeros capítulos. El período protológico gana así en amplitud y la realidad de lo «original» se complica notablemente.

2) La teoría de von Rad sobre la composición de esos capítulos, dominante hasta ese momento, se contrasta con la de Westermann y se vislumbra por debajo de las dos maneras contrapuestas de entender cómo se integran experiencia de la fe y experiencia del mundo. ¿Proyecta la fe desde sí misma una comprensión del mundo o asume, remodelándola, una comprensión universal? Esta segunda explicación, que es preferida, supone una cierta revaluación de lo extrabíblico, lo

<sup>218</sup> *Ibid.*, 124-5.

cual no quiere decir una vuelta a «lo natural» y a la separación de creación y salvación, ya que ésta está siempre presente y actuante, pero sí una comprensión más compleja y sutil de esa presencia. También en el estudio del N. Testamento se llama la atención sobre el anuncio a los gentiles como configurador de la fe en la creación.

3) Se concluye del recorrido por todos los textos bíblicos y eclesiales (también el Lateranense IV, Vaticano I y Vaticano II son estudiados con más detalle) que el marco formal de relaciones fundamentales entre Creador y creatura, el marco de la creación, es mantenido y colmado a la vez desde su origen por el libre acercamiento paterno de Dios al mundo. La transcendencia del Creador se realiza en la libre inmanencia de su gracia<sup>219</sup>. Esta ley básica de la protología cristiana la detallan más las consideraciones que siguen sobre la condición salvífico-cristológica, escatológica y trinitaria.

4) La relación entre creación y salvación cristológica no sólo se analiza formalmente, sino que se concreta en una lectura de la cruz y resurrección de Cristo como los auténticos *nada* y *ser* entre los que acontece la creación. «Esta es lo que sucede entre la muerte de Cristo como condensación de toda la debilidad y maldad del mundo, y la llegada del Creador, en el Cristo glorioso, a toda la realidad»<sup>220</sup>.

5) La relación entre creación y escatología muestra que «el ser es será»<sup>221</sup>, que el *proton* está grávido del *esjaton*, y que la creaturidad se expresa en esperanza, sensibilidad para los lados inconclusos e inhumanos del presente, inquietud porque sea distinto y acción para conseguirlo<sup>222</sup>. Simultáneamente esa perspectiva cristológico-escatológica se contrabalancea con otra cristológico-protológica: «La pujanza del símbolo 'futuro' se nutrirá de la raigambre y calor del símbolo 'origen'; junto a la inquietud será precisa la serenidad, junto al anhelo el gozo y el disfrute; junto a la acción la contemplación»<sup>223</sup>.

6) «Esa misma lectura cristológica de la creación, que nos lleva a verla dilatarse entre protología y escatología, nos lleva a verla ahondarse en la Trinidad»<sup>224</sup>. La consideración trinitaria de la creación se hace con detenimiento y, a la vez, con «temor y temblor», a sabiendas

<sup>219</sup> *Guiones de clase para algunos temas de la asignatura Antropología Protológica*, Universidad de Deusto, Facultad de Teología 1981, I-9.

<sup>220</sup> *Ibid.*, II-3.

<sup>221</sup> *Ibid.*, III-1.

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*, III-2.

<sup>224</sup> *Ibid.*, IV-1.

de pisar tierra en buena parte virgen. Si las relaciones entre Jesús y el Padre, «cima y quintaesencia de las relaciones entre creatura y Creador», son en último término «revelación y realización creadas de una relación filial intradivina, ¿no habría que hacer extensivo en su grado a todo hombre, a todo el mundo, lo que se afirma del Primogénito y decir que también ellos tienen su última explicación y hondura en la vida trinitaria de Dios?»<sup>225</sup>. Aplicado el mismo principio a la relación inversa y previa del Padre a Jesús, radicada a su vez en una relación divina paterno-filial, «¿no habría que decir extensivamente que el gesto creador que está al origen del mundo arranca de la relación paterno-filial que es Dios mismo, y que tiene un trasfondo intradivino, trinitario?»<sup>226</sup>.

Es por consiguiente la relación intrínseca de la creación con Cristo la que decide y especifica la relación de la creación con las Personas de la Trinidad y la que la configura como *propia*. Ello obliga a analizar por separado la *creatio a Patre*, la *creatio per Filium* y la *creatio in Spiritu*. No cabe detallar aquí ese estudio. Digamos solamente que pretende describir y empezar a pensar sistemáticamente la «infinitud amorosa fundante» que es el Padre como origen sin origen de la creación; describir y pensar sistemáticamente la historia de abajamiento, solidaridad y glorificación, que es Cristo, como el gesto protológico por excelencia; describir y pensar sistemáticamente la fuerza creadora del Aliento que interioriza y universaliza a Cristo en la realidad, y que es el Espíritu. Se intenta también describir los modos de ser de la creatura, connaturales a esa triple relación con el Dios Trino.

El tema incorpora además, siquiera sea indicándolas, cuestiones actuales, como la participación de la historia de Dios en la del mundo, y viceversa; el debatido problema de la inmutabilidad de Dios que de allí brota... Concluye reorganizando trinitariamente en pocas líneas todo el proceso de la creación.

---

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.*

## EPILOGO

Estas han sido las variaciones sobre el tema creación en la Facultad de Teología Oña-Deusto durante su primer centenario; al menos las que nos han parecido más significativas.

Si hubiese que trazar ahora no una síntesis final, que excluimos a conciencia, pero al menos la línea dominante de esa larga peripecia teológica, podría decirse que lo que empezó siendo un apéndice, yuxtapuesto al tratado de los ángeles, concluye como una prolongación del tratado de la Trinidad. Estos dos extremos señalan la magnitud del cambio. Las páginas que anteceden indicarían el hilo conductor.

Las fuentes teológicas, largo tiempo entretenidas en sancionar conclusiones de la filosofía, aunque ésta fuera cristiana, han ido recobrando su propia dignidad y se han emancipado de esa tutela o servidumbre. En ese momento ha aparecido Cristo en el corazón de la creación y ésta ha reganado su condición de misterio de la fe.

En cuanto ella es comprendida como fue revelada, en clave cristológica, se transforman automáticamente todas sus coordenadas: ni el Creador es simplemente Dios, sino el Padre; ni el mundo es una suma de cosas, sino más bien un grupo de personas; ni la creación es un hecho concluido, sino una historia abierta... Cristo se avala capaz de interpretar y cohesionar toda la realidad, también la imperfecta, sufriente y pecadora, y de mantener, desde esta nueva perspectiva personalista de la creación que con él se establece, el interés por la naturaleza y por sus orígenes.

Si comparamos el balance que hemos hecho de este centenario con el que G. Colombo realiza de la teología de la creación en el siglo XX<sup>227</sup>, puede afirmarse que Oña no fue un mundo aparte. Nació de la misma herencia, pasó por iguales trances y sufrió idénticos estremecimientos que el resto de la teología católica de la creación.

¿Qué restaría por hacer? *Explicar* desde Cristo, sin prejuzgarla ni reducirla, sino escuchándola a fondo, como obra de Dios que es, la

<sup>227</sup> G. COLOMBO, *Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert*, en H. VORGRIMLER-R. VANDER GUCHT (Ed.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg 1970, III, 36-62 (trad. cast., *La Teología en el siglo XX*, BAC maior, 7, Madrid 1974, III, 26-46).

ingente y siempre nueva realidad del mundo. Para tal explicación ya no basta, como en largos decenios onienses, con acudir a una filosofía doméstica. Hay que salir, como lo ha hecho la Facultad, a la intemperie de la cultura contemporánea.

LUIS M. ARMENDÁRIZ, S.J.

Universidad de Deusto  
Bilbao