

Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación

Este estudio de un texto del Concilio Vaticano I no quisiera constituir «a priori» un homenaje incondicional que, por lo demás, sería exiguo. Pretende ante todo verificar si el acierto teórico que, como hijos de la Iglesia, no dudamos en reconocer a esa fórmula que declara el fin de la creación, continúa aún hoy modelando nuestra existencia cristiana o se revela en parte insuficiente.

Con lo dicho queda también indicado que el análisis de ese texto conciliar no se quedará en su pura génesis formal, ni tan sólo en el alcance que tuvo para su época. Intenta además enfrentarlo con la nuestra. Por ésta entendemos en concreto la que se mueve en torno al Concilio Vaticano II. Al fin y al cabo éste forma ya parte de nuestra comprensión del cristianismo y no podemos, ni aun queriéndolo, dejar de mirar desde él los concilios que le precedieron. En las páginas que siguen, este punto de mira es consciente a la hora de valorar la fuerza y debilidad de su homónimo de hace un siglo, sin que por ello nos ahorre o prejuzgue el estudio leal de sus textos.

La elección del tema de la creación obedece a la preponderancia de este motivo en nuestros días bajo seudónimos como teología del mundo, compromiso terrestre de la fe... ¿Hasta qué punto la doctrina del Vaticano I sobre la creación contribuye a una comprensión más adecuada de las relaciones Dios-mundo?

Precisando más nuestro objetivo, queremos circunscribirnos a una de las tres afirmaciones fundamentales de la Constitución «*Dei Filius*» sobre la creación: la que determina la finalidad de ésta. Dejamos, pues, en penumbra la nada original de que el mundo teológicamente arranca¹ y la libertad creadora que lo

¹ D (= Denzinger) 1805.

llama al ser ², si bien las invocaremos de cuando en cuando ya que expresan dos afirmaciones complementarias de la que elegimos; más aún, dos formulaciones diversas de la misma verdad.

La predilección por ese punto (el fin de la creación) es consecuente con la persuasión de que el Concilio ratifica dogmáticamente en él uno de los impulsos más influyentes en la espiritualidad cristiana tradicional, y uno de los menos accesibles a la mentalidad de hoy. Nos referimos a la solemne declaración del Vaticano I de que el mundo ha sido hecho para la gloria de Dios ³.

Apenas habrá afirmación que repugne más que ésta al declarado antropocentrismo de nuestros días. Aunque esté ya desgastado por el uso y apenas precise algo, el reproche que se le haría y hace a esa fórmula es el de alienante. Sin rubricarlo, el Concilio Vaticano II parece dilatar e incluso modificar el planteamiento de su antecesor y ésta sería la debilidad a que alude el título de este trabajo.

Podría, sin embargo, suceder que, *precisamente* tras esa intervención complementaria del Concilio de nuestros días, cobre nuevo sentido la fórmula secular: el de ser el obligado contrapeso de una *teología* —y no sólo cultura— antropológica. En tal caso resultaría que el Vaticano I conserva una vigencia capaz de completar a su sucesor. Esta sería su fuerza.

He ahí nuestro planteamiento. Para llevarlo a cabo es preciso empezar señalando el trasfondo y alcance de la definición conciliar sobre el fin de la creación, antes de señalar su insuficiencia y su posible resurrección ulterior.

I. SENTIDO Y ALCANCE DE LA FORMULA «PARA GLORIA DE DIOS»

a) *Planteamiento general de la creación en el Vaticano I.*

Pronunciarse sobre la creación no equivale a dirimir cuándo y cómo hizo Dios el mundo. Aunque las fórmulas empleadas por la Iglesia así lo den a entender con su carácter narrativo, aspiran en verdad a más: a ser una interpretación de la estructura última del mundo, una descripción del talante original del hombre. En este sentido al menos fueron escritos y han de ser leídos (y lo son de hecho en el culto y meditación cristianos) los primeros capítulos del Génesis ⁴. Que Dios crease el mundo no es sólo ni principal-

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Como lo prueba, entre otras razones, el empleo bíblico del verbo *bara*,

mente un fragmento de historia pasada, sino cifra de la permanente creaturidad del mundo, así como la «nada» de que éste fue hecho no la dejó tras de sí, sino que es el sustrato y humillación fundamental del que es llamado a diario por la Palabra de Dios.

En concreto, las afirmaciones conciliares sobre la creación tienen además a menudo un carácter controversial, hacen referencia a otro talante básico opuesto a éste de la fe. También en esto sigue la Iglesia el estilo de los primeros capítulos de la Biblia, que son el fruto de un contraste de la fe de Israel con cosmo- y teogonías diversas⁵. Sin negar con esto que ese contraste pueda en no pocos casos clarificar el punto de vista eclesial, y la existencia de herejías resulte así, al cabo, una bendición⁶.

En el caso que nos atañe, hay que decir que el Vaticano I surgió como contrarréplica a la gran corriente de fondo del siglo pasado que, conjunta o sucesivamente, asomaba a la superficie en impulsos variados y aparentemente opuestos. Mons. Simor, al hacer de *relator* del esquema del capítulo I de la constitución Dogmática «De Fide Catholica», declaró que el Concilio oponía en él la doctrina católica acerca del Dios Creador a los errores de los ateos, naturalistas, panteístas, deístas y ontologistas⁷. El relator de las enmiendas a ese mismo capítulo, Mons. Gasser piensa poder reconocerles a esos errores de la época un denominador común: el panteísmo o un sistema afín⁸. Así lo había aseverado ya la «Ratio» que introducía el nuevo esquema⁹.

No parece aventurada esa simplificación. Bajo el nombre de espíritu, razón o materia, se tendía a creer en una única realidad que se pensaba y se era. El mundo se absolutizaba bajo una de sus caras y, erigiéndose o no en divino, suplantaba de hecho a Dios y robaba su soberanía e independencia. Si la fe cristiana, para existir, necesitaba de un Dios soberano, interpelante, a Quien uno se debe, ante Quien está y a Quien puede invocar, el siglo XIX

no reservado al origen, sino indicativo de lo que solo Dios puede hacer (no sólo al principio del mundo). Véase P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe bara (creer) dans l'A. T.*: Theol. Zeit. 3 (1947) 401-422.

⁵ Suponemos conocido este origen literario de los relatos genesiácos sobre los orígenes del mundo. Puede verse H. JUNKER: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Freiburg, 1957 ss.) = *LThK*, IX, 466-470.

⁶ I Co. 11,19.

⁷ CL (= *Acta et Decreta Sacrosancti Concilii Vaticani*, Herder, Freiburg 1892, t. VII) 85.

⁸ CL 109. El esquema primero, cuya forma, no doctrina (cf. *Ibid.* 78-82, 83, ...) rechazó el Concilio, orientaba asimismo el capítulo primero en contra de esas tendencias: «Impiam insipientiam in omnibus materialismi et pantheismi formis detestantes...». *Ibid.* 507.

⁹ CL 79.

se dejaba anegar por un Dios al que al mismo tiempo apresaba en su mente. Porque era un Dios que sucedía en el hombre y a quien éste, por tanto, podía sorprender y descifrar en ese instante divino que era el hombre mismo.

Y en esto se desvelaba el otro nombre de esa oleada que sacudía el siglo XIX: el antropocentrismo, heredado de Descartes y de Kant..., que se traslucía en racionalismo exacerbado, pero que en el fondo era la entronización del hombre no sólo sobre el mundo, sino sobre Dios también, en cuanto que nada podía superar la razón humana o a ésta tocaba al menos dictaminar (y no sólo reconocer) dónde Dios podía serle accesible.

Aprovechando el cauce espacial de ese término, podría decirse que la fe vive de un *Teocentrismo* o, quizá mejor (para evitar el resabio panteísta) de un *Dios de arriba*, en los cielos, es decir, distinto y mayor, de Quien se viene y bajo Quien se está. El rechazo del dogma de la creación en el siglo pasado eludía ante todo ese emplazamiento. Se invertían los puestos: era el hombre el que proyectaba a Dios desde sí, *desde abajo*; era el hombre el que, más o menos veladamente, pasaba a ocupar el centro de la realidad.

Era inevitable que todo esto refluyera en el pensar eclesial más atento, y diese lugar a esbozos teológicos bien intencionados, pero insuficientemente teocéntricos. Querían asimilar esa cultura y renovar con ella el lenguaje de la teología, dado que las viejas fórmulas, acuñadas en otras épocas mentales, resultaban insignificantes. Así surgen los conatos de Hermes y Günther. Ellos provocan, más a las inmediatas, la declaración conciliar que nos ocupa acerca del fin de la creación¹⁰. Importa por ello precisar algo más sus puntos de vista para percibir mejor el alcance y la intención de la definición del Concilio.

En la condenación de algunas obras de Hermes, había expresado Gregorio XIV su amargura por causa de quienes, cultivando la teología, resultaban, por afán de novedad, maestros del error y profanaban así su docencia al par que adulteraban el mismo depósito de la fe que se jactaban de proteger¹¹. Nombraba a continuación a Hermes, a quien atribuía haber establecido como base de toda su investigación teológica la duda positiva y el principio de que la razón es el único medio con el que el hombre puede alcanzar las verdades sobrenaturales¹², lo cual se traduce en numerosos errores, entre otros los que atañen a la libertad de Dios y la finalidad de su actuación «ad extra»¹³.

¹⁰ *CL* 86; *D* 1805.

¹¹ *D* 1619.

¹² *Ibid.*

¹³ «Praesertim vero circa... ipsius Dei... libertatem, eiusdemque finem in operibus quae a theologis vocantur ad extra», *D* 1620.

Pasando ahora por alto lo formalmente insatisfactorio de esta condenación¹⁴ y el revuelo, y no sólo teológico, que causó¹⁵ se percibe qué era lo que en afirmaciones concretas y en trasfondo ideológico alarmaba a la Iglesia. Y no sin razón: tanto el método hermesiano (el enraizamiento en la duda, y el apoyo en «la conciencia de la cosa en mí» que desemboca en un sicologismo desde el que se regana todo, incluso la esencia divina), como su segundo principio fundamental (la autonomía de la razón práctica que es la que impone con certeza moral una revelación de suyo siempre inconvincente) hace que la fe hermesiana derive su obligatoriedad de la autonomía moral del ser racional, que es así condición y frontera de una posible revelación.

Es ese «naturalismo»¹⁶ el que da pie a sus ideas sobre la no libertad divina y sobre el fin de la creación, que mencionaba el breve papal y que Mons. Simor da por conocidas por el Concilio¹⁷. Hermes trata este último tema a partir de la conclusión, a que llegó en su «Introducción filosófica» de que Dios no orientó hacia sí con una finalidad egoísta nada de lo que hizo. A este principio opone la sentencia de la «mayor parte de los teólogos», quienes piensan que el fin último de la creación es la gloria de Dios, y concluye que esto está en contradicción directa con las exigencias de la razón¹⁸. Es cierto que procura comprobar luego su punto de vista con un análisis de la Escritura, pero, como dice Scheffczyk, nunca delata con más claridad Hermes que su programa teológico va arrastras de una fe racional¹⁹.

Subterráneo, no sólo a esas afirmaciones, sino a su base ideológica, operaba un *pathos* que hace de Hermes un contemporáneo nuestro: su estima de la dignidad de la persona humana²⁰. Ella ennoblece su antropología y es algo que hoy no podemos menos de preguntarnos si el Concilio Vaticano I supo apreciar y salvaguardar.

Igual *pathos* antropocéntrico, aunque más velado de preocupación teológica, se da en A. Günther. Intenta éste renovar la teología a partir del hombre y no, como hacía la neoescolástica, apoyándose en la tradición. Frente a la fe propone un método de comprensión de los misterios del cristianismo a partir de un aná-

¹⁴ E. HEGEL: *LThK*, V, 260, la considera «in verfügenden Teil summarisch, im berichtenden Teil ohne eigene Stellungnahme».

¹⁵ *Ibid.* a continuación de lo citado en nota anterior.

¹⁶ Es el término que emplea, en ese mismo lugar, E. HEGEL, de quien tomamos esta síntesis de la doctrina de Hermes. Véase también L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*: Handbuch der Dogmengeschichte, B. II., Fasz. 2 (Herder, Freiburg 1963) 140.

¹⁷ *CL* 86.

¹⁸ G. HERMES, *Christkatholische Dogmatik* II, 101 ss.

¹⁹ L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung...*, 140.

²⁰ E. HEGEL (véase nota 14) la llama su «Urerlebnis».

lisis de la autocomprensión humana. La Trinidad sería así un proceso absolutamente perfecto de autoconciencia, en el cual el ser absoluto del Padre se objetiva del todo en el Hijo, y ambos, en la igualdad de esta perfecta antítesis, producen el Espíritu. Una especie de sombra acompaña siempre a este dinamismo, y es la idea divina del no-yo, que sería de suyo la nada absoluta, pero que no puede menos de incluir una positividad al ser la cara negativa de la autoconciencia del Absoluto; esa positividad es la idea de la creación. La «*creatio ex nihilo*» es, por tanto una especie de subproducto del proceso intradivino, y lo ha de reflejar, como de hecho lo hace en la trinidad creada que constituyen el espíritu, la naturaleza y la humanidad.

Günther asevera que de este modo se evita el panteísmo que siempre ha tentado a la Iglesia, y que hace su aparición en fórmulas como encarnación y «*anima forma corporis*»²¹. No obstante, el dualismo que él establece entre el espíritu y la naturaleza, hiere con una mano lo que con la otra sana. Y habría además que ver si llega a desgajarse de lo que dijimos ser la raíz profunda de su época, es decir si, como tantos dualismos, no monta por la vertiente espiritual un parentesco, no menos panteísta, con lo divino. Ya es un dato elocuente su dependencia de Schelling, cuyo panteísmo será objeto de una expresa mención en el Concilio²².

En cualquier caso, Günther erigía su sistema en medida del mundo y de Dios, y reincidía, por diverso camino, en el mismo si-cologismo y naturalismo que Hermes. Y de su idea del mundo como reverso negativo del yo absoluto, sólo había un paso a la afirmación de la necesidad de la creación. Es el error que acusaba Pío IX en su breve «*Eximiam Suam*»²³ y que el Vaticano I expresamente condena como error de la escuela de Günther²⁴.

A ésta atribuye además el Relator calumniar a la Iglesia cuando dan a entender que la afirmación de que el mundo está creado para gloria de Dios significa que Este se busca a sí mismo, como si la Iglesia hubiese negado alguna vez que el fin del creador fue

²¹ Con que el Concilio de Vienne define, como se sabe, la unidad del hombre, *D.* 481.

²² La palabra *essentia* del canon tercero se retuvo contra una enmienda que la considerable supérflua, dada su equivalencia con el término *substantia* que ya aparecía. Se desescuchó la enmienda porque, aunque escolástica y eclesialmente hablando, se da esa coincidencia, no así en el lenguaje de los panteístas. Entre éstos existe un panteísmo esencial, el de SCHELLING, y es preciso mencionarlo, dice el relator, para no dar golpes al aire, *CL* 115.

²³ Breve al que A. GÜNTHER se sometió «*ingenue, religiose, laudabiliter*», como recuerda P. WENZEL: *LThK*, IV, 1227, del que tomamos esta síntesis del pensamiento güntheriano.

²⁴ *D* 1805.

comunicar su bondad²⁵. Eso es lo que motiva los cánones sobre el fin de la creación.

Extraña no poco que el Concilio reafirme en éstos esa misma fórmula que daba pie a esas calumnias infundadas. La respuesta la da el capítulo correspondiente que luego analizaremos. Señalemos ahora que esa calumnia pretendía en el fondo defender, como queridas por Dios, la felicidad de la creatura y el antropocentrismo de la creación, a las que la fórmula tradicional de la gloria de Dios parecía poco abierta. Esto nos hace simpatizar con Günther y preguntar si el Vaticano I dio acogida suficiente a esa reclamación. Lo veremos pronto. Pero hay que ver también bajo qué razones se amparaba ese antropocentrismo de la escuela günteriana. ¿Podía ésta desvincularse de la idea del no-yo que acompaña *necesariamente* al proceso divino del amor, y lo hace así a este mismo necesario?

Esto explicaría por qué el Concilio, que aquí y en el capítulo correspondiente reconoce y resalta esa prodigalidad divina, retiene, sin embargo, en el canon aquella fórmula («para gloria de Dios») que motivó esas calumnias. Quería salvarla mostrando su legitimidad. Con ello mantenía su continuidad con la tradición y reafirmaba su teocentrismo.

Pronto lo veremos con más detalle, pero el trasfondo conciliar de estas palabras, la intención con que se aborda el tema general de la creación, parece ya suficientemente patente: se trata de reafirmar frente a ese panteísmo y antropocentrismo la realidad de un Dios distinto y mayor; se trata de salvar la posibilidad misma de la fe.

Esto último lo corrobora el hecho, que más tarde valoraremos, de que el Concilio va considerando este primer capítulo de la constitución, como un preámbulo —diríamos como una condición de posibilidad— de las afirmaciones centrales de la «Dei Filius» sobre la fe y sus relaciones con la razón²⁶.

Para enmarcar mejor el planteamiento general aludamos brevemente a las otras dos afirmaciones del Concilio sobre la creación. El relator hace constar que las expresiones «liberrimo consilio» y «ex nihilo» combaten ese panteísmo que soporta la mayoría de los errores del momento²⁷. Ellas, en efecto, restablecen el equili-

²⁵ CL 86.

²⁶ Véase II, a).

²⁷ CL 109. El esquema rechazado oponía esas dos expresiones a la evolución o emanación eterna afirmadas por los panteístas. *Ibid.* 520.

²⁸ «Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram?, respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae; et ideo

brio. Con la primera Dios vuelve a ser Dios, una omnímota libertad que desbarata cualquier intento de robarle su secreto, de integrarla en un sistema, someténdola a una verdad mayor que ella misma (aunque menor que el hombre que la conoce). El Concilio respeta así la vieja reticencia del Dios de la zarza ante la curiosidad de Moisés. Agustín escribió: «Al que pregunta por qué hizo Dios el cielo y la tierra hay que responderle: porque quiso. Y es que la causa del cielo y de la tierra es la voluntad de Dios y ésta es, por eso, mayor que el cielo y la tierra. Y el que dice: y ¿por qué quiso Dios hacer cielo y tierra? pregunta por algo mayor que la voluntad de Dios, siendo así que no existe nada mayor. Reprimase, pues, la temeridad del hombre, y no pregunte por lo que no existe, no sea que deje de ver lo que existe»²⁸.

Si el mundo proviene de una libertad, si está emplazado siempre por ella, el modo más adecuado de entenderse no será indagar (menos aún pre-suponer o determinar) sino acatar, o, como dice Agustín, amar: «Si alguno desea conocer la voluntad de Dios, hágase su amigo»²⁹. Sólo de la imposibilidad de un antropocentrismo último surge la posibilidad de la fe.

El segundo inciso conciliar («ex nihilo») invita al mundo a reconocer su nada original, renunciando a creerse el lugar donde él y Dios se saben a sí mismos. La confusión, la mezcla de Dios y mundo que el panteísmo intenta es desarticulada cuando Dios recupera su transcendencia y el mundo su menesterosidad.

Ya respecto a la segunda parte del primer párrafo había declarado Gasser que describe la distinción de Dios respecto al mundo, diciendo primero que es esencial, y segundo que es infinita; aquello, al aseverar que Dios es una esencia simple e inalterable; esto, al afirmar que es de sí y por sí perfectísimo, plenamente feliz y de ningún modo indigente de la creatura, e infablemente excelso sobre todo lo que no es El³⁰. Palabras que reproduce el mismo documento conciliar³¹.

Los presupuestos en los que Hermes y Günther apoyaban su teoría sobre el fin de la creación, son cristianamente insostenibles, y la afirmación de que el mundo es en último término para sí mismo (para el hombre) no sólo se opone a una espiritualidad

maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniat». *De Gen. c. Man.* l. 1, c. 2, n. 3 (ML 34, 175).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *CL* 102.

³¹ *D* 1782. Las enmiendas 41 y 42, que pretendían alterar la fórmula del tercer miembro del canon 4, son rechazadas porque podrían dar a entender una distinción no esencial, sino gradual, entre Dios y el mundo, *CL* 116.

multisecular, sino que imposibilita la libre extroversión divina y humana que son, respectivamente, la revelación y la fe. Para que ésta exista —y sea la salvación del hombre— es imprescindible que éste no esté teleológicamente encorvado sobre sí mismo, sino que se oriente hacia Dios; dicho conciliarmente: que se sepa creado para gloria de Dios.

b) *La definición conciliar sobre el fin de la creación.*

Una vez expuesto el contexto general, analicemos ya más de cerca cómo entiende el Concilio Vaticano I su fórmula sobre el fin de la creación. Sólo ello nos permitirá además comprobar si está justificada la impresión de egoísmo divino y alienación humana que sugiere y que nuestra época, quizá más que los güntherianos, le reprocha.

Precisamente esta duplicidad de aspectos (divino y humano) del tema del fin de la creación, llevó a la teología y al Concilio a distinguir un fin en Dios (*finis creatoris*) y un fin del mundo (*finis creati, sive operis*); lo que Dios quiere al crear y lo que la creatura ha de considerar como su meta. Sólo de esto segundo, advierte el Concilio³², trata la fórmula «para gloria de Dios», sancionada con anatema al que afirme lo contrario³³. De lo primero, de lo que le movió a Dios a crear, trata larga y cuidadosamente el capítulo correspondiente³⁴, como también el relator reconoce³⁵.

La fórmula del esquema³⁶ decía: «Este Dios, único verdadero, creó de la nada la realidad espiritual y corporal... no para acrecentar su dicha ni para obtenerla, sino para manifestar su perfección por medio de los bienes que otorga a sus creaturas»³⁷. Ya se echa de ver qué lejos queda de Dios toda intención de crear para obtener provecho alguno de la creación. Tampoco, por consiguiente, el aplauso y la alabanza del mundo. Por el contrario (*sed*) quiere participar sus bienes a las creaturas. Es un Dios dadivoso, y no ambicioso, el que está al origen del mundo. Podemos ya presumir

³² Distinción ya clásica en la teología, en concreto en la de TOMÁS. Véase J. M. DALMAU, *La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creación. «Finis operis» y «finis operantis»*: Estudios Eclesiásticos (= EE) 20 (1946) 509-533.

³³ CL 110, 116.

³⁴ D 1783.

³⁵ CL 110.

³⁶ Nos referimos siempre, mientras no se haga constar lo contrario, al esquema enmendado.

³⁷ «Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur...», CL 71.

que la creación no habrá de alabarle para darle gusto, sino para lograrse a sí misma, ya que la gloria es el fin de ella, no de Dios.

Por si la expresión «manifestar su perfección» pudiese levantar sospechas de vanidad divina, la aclaración que de ella hace el relator a cuenta de una enmienda que se proponía, despeja toda duda y revela la mente conciliar. Un Padre había sugerido si no sería preferible decir que Dios creó «no para acrecentar su dicha, o para obtener una perfección, sino con el fin de derramar con su liberal munificencia, por medio de los bienes otorgados a las creaturas, las riquezas inefables de su inmensa bondad»³⁸. De este modo desaparecía toda incertidumbre respecto a la benevolencia divina, y el altruismo de Dios dominaba todo el contexto.

La respuesta del relator es solemne, detallada y de gran altura, si bien es verdad que reconoce que la Deputatio no pudo dedicar al tema el tiempo que hubiese sido de desear. Empieza pidiendo perdón por detenerse en este asunto de gran transcendencia (in hac re utique gravissima). Se trata, como el enmendante dice, del fin del Creador. Pues bien, en El hay que distinguir tres tipos de influencias (causas): la ejemplar, la impelente (moventem) y la eficiente. La primera es aquella plenitud del ser divino que Dios no puede apartar de sus ojos ni dejar de amar incluso cuando crea, ya que todo lo creado ha de ser por fuerza reflejo, imitación, *manifestación* de aquella plenitud. Ahora bien, eso no es aún suficiente para que exista el mundo; falta el impulso volitivo que haga realidad ese mundo posible. Para ello hay que acudir a la causa que mueve e impele a Dios, y ésta es su bondad, pero no ya en cuanto es imitable, como se ha dicho, a causa de su ejemplaridad, sino en cuanto es sumamente comunicativa o, por hablar como S. Tomás, sumamente difusiva de sí misma. Ella es la que llama de la nada al mundo, y no para obtener algo de él, sino, como dice

³⁸ CL 100. La propuesta venía de Mons. Ramadié, a quien las palabras del esquema, y sobre todo el término *manifestar*, le parecen ambiguas. ¿Es la manifestación misma lo que Dios pretende, o con ella quiere en verdad el bien de la creatura? ¿Es la bondad creadora una bondad que ha de ser exaltada o una bondad que quiere comunicarse? El texto parecería inclinarse en la primera dirección. Ahora bien, si el amor a su perfección es lo que mueve a Dios a manifestarla, podría pensarse que la creación es necesaria y eterna. No es, por tanto, el amor a su perfección el único motivo, así como tampoco la gloria que espera recibir, sino sólo la comunicación de su bondad. Le mueve a crear la misma misericordia que le mueve a redimir, ya que es el mismo el fin de la creación y de la redención del mundo. Véase MANSI (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*) 51, 109-111. También Mons. Magnaseo (*Ibid.* 101) pedía se añadiese la palabra *comunicar*, y también se fundaba en la unidad del plan divino natural y sobrenatural, en su deseo de hacernos partícipes de su divinidad, como dice el prefacio de la fiesta de la Ascensión; nuestra gloria alabará esa bondad, como afirma Pablo (*Ef.* 1,6).

el que propone la enmienda, para colmarlo con la esplendidez de su inmensa benevolencia. La tercera causa, la omnipotencia, realizará este proyecto³⁹.

¿Por qué, entonces, no se acepta la enmienda? Porque ésta sólo menciona la segunda causa, sólo considera un aspecto del fin, y no su totalidad jerarquizada y presidida por la causalidad ejemplar (*non vero de fine qui descendit ex causa exemplari*)⁴⁰.

¿Será exagerado vislumbrar, por debajo de esos perfiles, el núcleo mismo del debate del Concilio con su época a cuenta de la creación? El enmendante quedaba aún muy próximo a Hermes y Günther, aunque estuviese lejos de sus presupuestos. En aras de la generosidad divina sacrificaba Dios al hombre. Este pasaba a ser la meta de la acción de Dios, la explicación cabal de su gesto creador⁴¹. El Concilio hace hincapié, por el contrario, en la concentración divina de esa misma generosidad. Todo lo que Dios dé no será en último término y como superior verdad otra cosa que manifestación de lo que El mismo es. El gesto horizontal de dar estará siempre fundado en un gesto vertical (*qui descendit ex causa exemplari*). La bondad que se comunica al mundo será un reflejo de Dios y hará siempre referencia a El. Ya se ve por qué el mundo tendrá como última meta la gloria de Dios. El mundo sería fin de sí mismo si la generosidad divina (*bonitas diffusiva*) se pudiese desvincular de la plenitud esencial divina (*bonitas ontologica*) plena y necesariamente autoposeída (*hanc manifestationem Deus in creando non potest non velle, non potest non intendere*). Tenía razón el relator al opinar que se trataba de un asunto de suma gravedad. Pero también es cierto —y no menos grave— que esa concentración en la bondad ontológica acalla todas las resonancias salvíficas que podía sugerir la benevolencia gratuita de Dios, y que de hecho apuntaban en las voces de los enmendantes⁴². Pero de esta deficiencia se hablará más adelante.

La salvaguardia de este último teocentrismo no aminora la generosidad divina. Al contrario: esa posesión de una plenitud insuperable (*haec perfectio divina creando non augetur, non creando non imminuitur*) es precisamente la que libera a Dios de toda ambición y vanidad, y permite a su bondad ontológica traducirse libremente en bondad puramente gratuita (*per bona quae creaturis impertitur*) y limpiamente dadivosa; la que permite al amor de Dios ser verdadero amor.

Más todavía: sólo esa permanente referencia a su propia ple-

³⁹ CL 110.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Aunque como fruto de la generosidad, no de la necesidad divina.

⁴² Véase nota 38.

nitud absoluta libera a Dios del arranque incontenible a compartirla y le hace radicalmente libre al crear. La aparente nobleza y desinterés de ese arrebato degrada en el fondo al Creador y su generosidad; ya no es amor, sino necesidad. Esta consideración purifica lo que de excesivamente humano, y solapadamente panteísta, podría encerrar la expresión tomásica del «*bonum diffusivum sui*» que el relator cita. Por ello la escolástica ha precisado en qué sentido se puede hablar de fin en Dios: no como una meta a obtener y así obtenerse (como lo es inevitablemente para el hombre que está siempre en cambio hacia sí mismo) sino como un fin que se comunica⁴³.

Hemos indicado ya que el fin de la creatura está en estrecha relación con ese «fin» total de Dios. Por ello era imprescindible la consideración de la doctrina del capítulo, para entender adecuadamente la fórmula del canon: creado para gloria de Dios. Resulta entonces que esta referencia del mundo a su Creador es necesariamente relación a un Dios generoso, no egoísta. Es una alabanza no impuesta por decreto, sino justificada por el don mismo que se recibe; es gratitud. La gran teología medieval, que anima aquellas consideraciones del relator, sabía bien que si el mundo existe en cuanto es pretendido por la bondad divina, existe primordialmente para recibir dones y es el único sujeto de utilidad. «Si se mira al fin de la obra, Dios hizo al mundo para utilidad de la creatura», dice Tomás⁴⁴.

El don que se recibe es, en primer término, la propia realidad creada, y es la alabanza por su disfrute la que revierte en Dios. Pero, por encima de ese don inicial, o mejor a su través, la creatura está participando el don que es Dios que se da a sí mismo. El mismo Tomás dice: «por ello (por ser Dios una plenitud que no puede adquirir, sino sólo dar) las cosas no se ordenan a Dios como a un fin al que aportan algo, sino para, a su manera, obtener de Dios a Dios mismo, ya que El mismo es el fin»⁴⁵. Así resalta dos cosas: que el fin es el sumo bien, que obliga porque antes atrae y

⁴³ «Deus non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est in potentia ut aliquid acquirat, sed solum in actu perfecto ex quo potest aliquid largiri». TOMAS, *CG*, III, 18. Del mismo autor: «Omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest». II *Sent.* d. 1, q. 2 a 1.

⁴⁴ «Deus fecit creaturam propter utilitatem creaturae, considerando finem operis». *Ibid.*

⁴⁵ «Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab Ipso Ipsamet suo modo consequantur, cum Ipsamet sit finis»; *CG*, III, 18. Acerca de la teología tomásica sobre el fin de la creación véase el artículo de J. M. DALMAU citado en nota 32.

colma; y que ese bien es Dios en persona. Pedro Lombardo lo formula con no menor audacia: «Todo era del hombre: tanto lo que se hizo para él, como aquello para lo que él fue hecho. Porque todo es nuestro, lo superior, lo igual y lo inferior. Lo superior (como Dios, la Trinidad) para ser gustado...», lo igual (como son los ángeles) para que convivan con nosotros...; nuestro es también lo inferior, hecho para servirnos»⁴⁶.

Se podrá tachar de neoplatónico o de simple teísmo metafísico —y lo haremos en seguida— a todo este lenguaje. Pero es indudable que esa teología y el Concilio Vaticano I que la emplea y en este punto concreto del fin del mundo la defiende⁴⁷, están persuadidos de que la glorificación de Dios no tiene lugar a costa de la creatura, sino como consumación de ella (la llegada a su fin); de que el «finis operis» es el movimiento de respuesta a un gesto de amor («finis operantis»). Por eso hemos aducido estos textos, que se podrían multiplicar.

La intención del Concilio al proclamar que el fin del mundo es la gloria de Dios, la manifiesta aún más el rechazo de dos enmiendas que trataban de esa fórmula. Una pedía que se suprimiese. Suponía el enmendante que Dios, al crearnos, pretende únicamente comunicarnos su bondad. En esta hipótesis no acierta a pensar que alguien niegue la gloria a un Dios que no la busca y sólo piensa en nosotros⁴⁸. La «Deputatio» rechaza en su gran mayoría la enmienda por las razones aducidas cuando se habló del «finis Creatoris»; razones que aún pesarían más cuando, como en este caso, se trata del fin de la creatura⁴⁹. Avanzamos la sospecha de que esa mayor valía se debe a que, al hablar de ese fin, la referencia a Dios es más palmaria que cuando Este crea y parece como que ha de olvidarse de sí y extrovertirse hacia el mundo. En cualquier caso, la repulsa de la enmienda se apoya en aquellas razones, y refrenda una vez más el teocentrismo del Concilio.

La otra enmienda —la última al texto definitivo de este capítulo primero de la Constitución— pedía que a la fórmula «para gloria de Dios» se añadiesen las palabras «como fin primario o último de la creación» (ut ad creationis finem primum seu ultimum). Hoy aventuraríamos que se sugería con ello una restricción a favor del mundo, es decir un reconocimiento de otras finalidades *penúltimas* intramundanas. Sin embargo, esto es verdad sólo en parte. El enmendante reconoce, en efecto, que se da un fin secun-

⁴⁶ 2 d. 1, n. 8 ss. Resuena en ese texto el eco paulino de I Co. 3,21 ss.

⁴⁷ Nótese lo dicho antes sobre los ataques calumniosos a la fórmula «para gloria de Dios».

⁴⁸ MANSI 51, 111. La enmienda provenía, en efecto, del mismo que proponía cambiar las palabras que expresaban el fin del Creador. Véase nota 38.

⁴⁹ CL 116.

dario; pero lo que ante todo pretende es contradecir a los hermesianos, a quienes el canon de hecho quiere condenar. Estos reconocen también que la gloria de Dios es un fin de la creación, pero lo supeditan al que ellos consideran principal: la felicidad de la creatura. Por eso, si se quiere que no eludan el anatema del canon, hay que hacer constar en éste que la gloria de Dios es el fin primario y último de la creación⁵⁰. La «Deputatio» se muestra, por un lado, conforme con las razones del enmendante: toda creatura está referida primaria y últimamente a Dios, y tan subordinada a este fin que no puede obtener su felicidad sino tendiendo a él, ni puede, con su condena, impedir aquella gloria. Por otro lado, la admisión de la enmienda supondría tachar de herético al error contrario. Baste con anatematizar en general al que niegue que el mundo ha sido creado para gloria de Dios⁵¹.

Es notable esta postura «minimalista» con que el Concilio atempera aquel teocentrismo que adoptó en el capítulo y que el enmendante parecía continuar. En realidad éste iba más lejos: hablaba sólo de la bondad ontológica y no de la benignidad de Dios, con lo que venía a concluir que la creatura ha sido hecha para reflejar la perfección divina. Comunicar su bondad quiere decir, añadía comentando a Tomás, crear a semejanza de su bondad, producir reflejos de su infinita perfección⁵². Diríamos que, al rechazar esta enmienda, el Concilio, sin ceder en su línea tencéntrica, se distancia de una tendencia exclusivista que ve a Dios como el todo de la creatura⁵³ y desatiende la felicidad de ésta. Esto tiene importancia porque abre implícitamente la intelección de la fórmula conciliar (para gloria de Dios) a una gradación, por la que el bien de la creatura, sin dejar de estar subordinado a Dios, es un verdadero fin para ella misma. De hecho el Relator reconoce que Dios es el fin último y que existe ese fin subordinado. Es verdad, sin embargo, que sólo hace mención de él para recordar su subordinación más que su verdadera condición de fin. Como también es verdad, y ésta de más transcendencia, que en la fórmula definitiva del canon se silencia del todo ese fin. En este punto no sólo nuestra sensibilidad, sino también el mensaje cristiano, echa de menos algo que el Concilio Vaticano II subsanará. Esta deficiencia contribuye a resaltar lo que antes veíamos: la obsesión teocéntrica del Vaticano

⁵⁰ MANSI 51, 107-108. También Mons. Melchers pidió se especificase como fin primario y último la gloria de Dios (*Ibid.* 115).

⁵¹ *CL* 116-117.

⁵² MANSI 51, 108-109.

⁵³ En el sentido de excluir otra finalidad; aunque también es verdad que la existencia de ésta no anula esa totalidad divina, como lo indican el «Dios todo en todo» de I Co. 15,28, y la noción escolástica de causa primera o transcendental.

no I, originada a su vez por la obsesión antropocéntrica de la época y de ciertas corrientes católicas. Antes de detallar a continuación lo que ese teocentrismo tiene de unilateral, parece justo rendir homenaje a lo que tiene de positivo, a su acierto fundamental de restablecer a Dios como Dios. Y también parece obligado destacar que la misma fundamental humillación del mundo, que de ello resultaba, preparaba en realidad su verdadera exaltación. En efecto: si el mundo fuese Dios (o Este se prolongase en aquél), sería un Dios mundano, tan frágil e indigente como su instante, el hombre. Pero si éste es sólo hombre, porque sólo Dios es Dios, y si, al mismo tiempo, este Dios le orienta e invita a Sí y se constituye en su meta, nada menos que Dios es el destino y, por tanto, el valor del hombre. Y es que la gloria que el mundo tributa a Dios no es tan sólo la glorificación creada que le adeuda; es, ante todo, el vínculo con Dios mismo, a Quien se ordena y llega a través de esa gloria. Que el Concilio lo entiende así podemos suponerlo por los extractos de aquella teología medieval que antes adujimos y que respaldaban la fórmula conciliar. Además lo reconoce explícitamente el Relator cuando, al responder al último enmendante, admite su acuerdo con él en que «toda creatura está destinada y referida primaria y últimamente a Dios mismo»^{53 bis}.

Lo que el Concilio afirma, junto a la divinidad de Dios, en ese Capítulo es la vocación divina, el valor divino del hombre. Ciertamente esto puede parecer una derivación impretendida de su religación a Dios, y que queda en el texto a la sombra de ésta. Pero el capítulo II de esta misma Constitución confirma la persuasión conciliar de la grandeza humana. Cuando en él define que la razón natural puede alcanzarle, repite lo que acabamos de decir: que el hombre es capacidad de Dios⁵⁴; que sólo es adecuadamente definido si Dios entra en esa definición. Al reconocer esa capacidad como natural se viene a decir, o insinuar, que la glorificación de Dios no es extrínseca al hombre, sino la actualización de esa referencia que le define y, por tanto, coincide con su autorealización.

Es tentador compaginar el teocentrismo con el desprestigio de la creatura. Era «normal» después del capítulo I resignarse y caer en un «tradicionalismo» que exaltaba la revelación rebajando la capacidad natural de conocer a Dios, o en un escepticismo que la reducía a cero⁵⁵. Esto era lo «lógico», pero el Vaticano I supo

^{53 bis} CL 116.

⁵³ CL 116.

⁵⁴ Como dice TOMÁS: «Similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris». *S. Th.* III, q. 4, a. 1 ad 2.

⁵⁵ CL 79.

mantener la paradoja de la fe y, en concreto, la de la «fides catholica»: encumbrar a Dios exaltando a la creatura. Si frente a los idólatras de la razón recordó los límites de ésta, frente a los escépticos defendió su grandeza. Al presentar Simor las enmiendas al proemio del capítulo I dice que a la Iglesia «le toca hoy no sólo defender contra los herejes verdades reveladas, sino también la tarea sublime de defender la misma razón...; ser no sólo piedra de la revelación de Cristo, sino además roca incommovible en que se apoye todo el orden natural»⁵⁶. En este punto continuaría el Vaticano I la gran tradición humanista del Tridentino.

II. LIMITACIONES DE LA DEFINICION DEL VATICANO I SOBRE EL FIN DE LA CREACION

La temporalidad, que es una característica de esa condición de creatura a que el Concilio ha reducido al mundo, afecta incluso a las definiciones conciliares. Al paso que refrenda su valía perdurable, revela poco a poco, no sólo los condicionamientos caducos, sino la imperfección que acompaña a ese mismo intento de responder concreta y adecuadamente a una época: la limitación con respecto a otras situaciones posibles, a la nueva sensibilidad de épocas distintas. Para eso se convocarán nuevos concilios que completen los anteriores.

También el Vaticano I, por encima de sus proyectos —y no sólo por su brusca e inesperada interrupción— quedó abierto a una complementariedad que, al producirse, ha dejado patente lo que aquél no dijo y era, sin embargo, requerido, quizá ya entonces, pero, sobre todo, por la época que hoy nos toca vivir.

Remitiéndonos a nuestro tema: ¿cuáles han sido esos vacíos que el Vaticano II ha advertido e intentado colmar en la doctrina sobre el fin de la creación? Se podrían señalar algunos desde ahora, pero parece preferible mencionar antes algunas deficiencias más generales, que los condicionan.

a) *Planteamiento inadecuadamente teológico del dogma de la creación.*

Al leer el capítulo I de la Constitución dogmática que estamos estudiando se ocurre preguntar si la doctrina de la creación, que contiene, es presentada como verdad de fe o sólo de razón. Pregunta no ociosa, sino alertada por el tono filosófico de las fórmulas conciliares, no poco diverso del que emplea la Biblia y, en

⁵⁶ CL 92.

nuestros días, el Vaticano II. Nos referimos en concreto a la ausencia en aquéllas del matiz salvífico, clave de la revelación. Ya el mismo Dios al que se atribuye la creación⁵⁷ resulta poco o nada neotestamentario, y los títulos, intencionadamente bíblicos⁵⁸ con que es descrito, dejan pronto el paso a una definición llamativamente filosófica y escolástica —«sustancia espiritual, única, singular, absolutamente simple e invariable»—⁵⁹. En el párrafo segundo, el tema de la creación ha perdido ya las referencias bíblicas y queda reducido a unas líneas de filosofía teológica medieval. ¿Es esto lo que la fe sabe del Dios Creador? Pero veamos la intención misma del Concilio.

«La Santa Iglesia Católica Apostólica Romana cree y confiesa...»⁶⁰. Este solemne encabezamiento no deja lugar a dudas sobre el propósito del Concilio de considerar, lo que afirma, como verdades de fe. El final es más explícito, si cabe, al condenar con anatema los temas tratados en el capítulo, en concreto el de la creación⁶¹. El documento que explica el método seguido por los Padres diputados al enmendar el esquema dogmático anterior, declara expresamente que «si bien lo que el capítulo primero afirma sobre el Dios Creador resalta lo que es más apto para reprobar las varias formas de panteísmo, lo propone sin embargo como verdades de fe, ya que el Concilio no ha de enzarzarse en discusiones con ateos y panteístas, sino que ha de declarar a los fieles la doctrina católica.»⁶²

Si esto es así, el tono en que esta doctrina católica se expresa resulta insuficientemente teológico. Y se puede temer que esta presentación racional del tema de la creación esté amenazada del mismo vicio antropocéntrico, y en último término panteizante, que pretende combatir y expresamente condena... ¿Qué razones pudieron motivar esa deficiencia? Las Actas dejan traslucir algunas, y la historia del dogma de la creación permite entrever otras.

Al enmendar el primer esquema se buscó trabar más entre sí todos los capítulos y unificarlos en torno a un punto central. Por ello el título vago de Constitución dogmática sobre la «doctrina

⁵⁷ «Este único Dios verdadero...» (D 1783), de quien se habla en el primer párrafo.

⁵⁸ «Paragraphus prima incipit sollemni confessione fidei in Deum, ubi simul adduntur ista nomina Dei, quibus Sacra Scriptura saepissime utitur cum Deum verum designat, oppositum diis falsis gentium», CL 102.

⁵⁹ D 1782. Es instructivo leer lo que el relator dice cuando explica el método seguido para llegar a esa definición: CL 102. Cabe preguntarse seriamente si la razón no está apresando con esa red de distinciones la palabra que Dios ha dicho sobre sí, en vez de ponerse a su escucha.

⁶⁰ D 1782.

⁶¹ D 1805.

⁶² CL 79.

católica» fue substituido por el de Constitución dogmática sobre «la fe católica»⁶³. Esto altera la perspectiva general del tema de la creación: éste pierde autonomía y se subordina al tema dominante de la fe. Esta modificación no deja de tener importancia: la doctrina del Vaticano I sobre la creación limitaría no poco sus pretensiones y amplitud: no pretendería un tratamiento ni exhaustivo ni plenamente autóctono.

Pero esta limitación no significaría de suyo un freno al lenguaje revelado o teológico. Más decisivo a este respecto es el nuevo punto de vista de la creación, que a aquella subordinación corresponde. Tras las palabras antes aducidas, la «Ratio emmendandi» prosigue: «Porque lo que en los dos primeros capítulos se propone acerca del Dios Creador de todo, y de la revelación, corresponde a aquello cuyo conocimiento antecede la fe, o bien a los preámbulos de la fe; luego se habla de ésta y de sus relaciones con la razón; y por fin de algunos dogmas principales de la fe, y sobre todo de los misterios, a saber: de la Santísima Trinidad, del origen y naturaleza del hombre, de su elevación y caída, del Verbo encarnado y de la gracia del Redentor»⁶⁴.

Este programa de la Constitución puede iluminar varios aspectos del tema que analizamos. En primer lugar marca cierta tensión con lo anteriormente dicho; más que de verdades de fe se trata ahora de preámbulos de ella. ¿Sabidos por la sola razón? Sólo si así fuera, se daría una contradicción con lo afirmado antes y con el encabezamiento del capítulo. Por las razones históricas que luego señalaremos, es de presumir que no pocos Padres conciliares estimasen que la verdad de la creación era accesible a la razón humana. El Concilio no quiso hacer suya esta hipótesis. Al presentar el canon que define la cognoscibilidad natural de Dios, hace el relator constar que, aunque se le llame Creador, «no por eso se define que la creación propiamente dicha pueda demostrarse con la razón; se retiene sin embargo ese vocablo que la Escritura emplea cuando revela esta verdad, pero sin añadir nada con que determinar su sentido»⁶⁵. Esta postura neutral se perfila más cuando la «Deputatio» rechaza al orador que pedía se suprimiese el canon sobre la creación, y se solidariza con la opinión de otro Padre que afirmó la posibilidad de que, acerca de ésta, se diese una verdadera herejía. Por esta razón se retiene el canon⁶⁶.

Si todo esto es así, habría que concluir que la verdad de la

⁶³ CL 78.

⁶⁴ CL 78.

⁶⁵ CL 79.

⁶⁶ «Deputatio de fide accessit illi rmo. oratori, qui dixit quod de Deo creatore vera possit existere haeresis, et proinde quod canon iste sit admittendus», CL 114.

creación es a un tiempo verdad de fe y acceso a ella, un preámbulo de la fe que ésta misma avanza como una condición de posibilidad. Todo esto es menos contradictorio de lo que parece, y se deriva de la modificación de enfoque a que se ha aludido. Ya no se trata sólo de desplegar diversos enunciados de la fe, más o menos jerarquizados, pero unificados por el tono y lenguaje de la verdad revelada. Se pretende explicar antes la relación y empalme de esa fe con la razón y con los engarces que en ésta tiene la palabra de Dios. En tal caso la fe adelanta y presupone aquellas verdades que ella sólo en la revelación ha conocido con certeza y claridad⁶⁷, pero que al mismo tiempo intervienen ya en la captación humana de la palabra de Dios y han de transparentarse por ello de algún modo a la razón. Tal es, sin duda, la verdad de la creación. No puede ser un dogma puro (sólo sabido por revelación) porque ésta le resultaría extrínseca, y aun inaccesible, al hombre, y porque éste existiría al margen del Dios Creador. La posible apelación ulterior⁶⁸ libre y señorial (gratuita) de Dios ha de pre-suponer (contar con) una creatura que constitutivamente esté siempre percibiendo de algún modo la soberanía y libertad de Dios. Por eso el dogma del Dios Creador no puede ser proclamado en términos puramente teológicos; ha de emplear también una nomenclatura onto-lógica.

Esto explicaría esa ambigüedad entre verdad de fe y preámbulo de ella, y justificaría también en parte el tono filosófico, teológicamente insuficiente, que antes delatábamos. Los preámbulos de la fe tienen una racionalidad, digamos mejor una humanidad característica; y la ambigüedad aquélla cuadra bien a un Concilio, como el Vaticano I, que no trata temas exclusivamente intraeclesiales, sino universalmente debatidos y que comprometen la posibilidad misma de la fe.

Queda, sin embargo, en vigor la pregunta de si ese desplazamiento de la fe a sus propios umbrales no tamiza y acorta inevitablemente esas verdades acomodadas, y si el lenguaje no paga con quilates teológicos su reducción a filosofía. Creemos que sí y que la teología de la creación queda notablemente atenuada, por esa situación que ocupa en el Vaticano I.

Este defecto quedaría compensado y aun colmado si esa situación «preliminar» de la verdad de la creación no fuese la única que ocupa en el Concilio, sino un verdadero anticipo de su lugar más propio, junto a los grandes misterios de la Trinidad, la

⁶⁷ Nótese que la aplicación de esta sentencia conciliar (*D 1786*) al caso concreto de la creación la hacemos nosotros. También SCHEFFCZYK, *Schöpfung...*, 150.

⁶⁸ No necesariamente en el tiempo.

Encarnación... Así es a primera vista: uno de estos misterios que ya desde el principio ocupó la atención y el trabajo del Concilio es, como ya se vio, el de «la naturaleza y origen del hombre»⁶⁹. No sabemos lo que sobre este punto habría dicho el esquema enmendado, que no llegó a existir. Pero si se lee lo que de él decía el primero, con cuya doctrina muestra su acuerdo la «Deputatio»⁷⁰, no quedan demasiadas esperanzas. Se trata de una antropología dogmática sí, pero en la que la revelación viene sólo a refrendar cuestiones naturales, filosóficas, y no a ofrecer una visión nueva del hombre⁷¹. Todo lo salvífico queda dejado para otro capítulo, el de la elevación, en el que, por cierto, ni se alude a Cristo⁷². A una creación poco teológica corresponde una elevación poco cristológica. En el capítulo sobre el Verbo encarnado se dice hacia el final que Cristo es «Alfa y Omega, principio y fin, por quien y por razón del cual fue hecho todo»⁷³. Pero esta cita bíblica, que completa la cristología del esquema, no se invierte en teología de la creación.

Lo mismo se diga de frases más numerosas y explícitas que aparecen en el capítulo sobre la gracia del Redentor. En Cristo recuperamos lo perdido en Adán; el misterio que Dios puso en éste lo reformó más admirablemente en aquél; con la gracia somos transformados a la imagen de Cristo, dado que en él nos eligió Dios antes de la creación; es lamentable que algunos piensen que el cristianismo, por ser sobrenatural, reste dignidad y libertad al hombre, cuando, por el contrario, lo honra y perfecciona; ni es posible ya quedarse en un fin meramente natural, porque, supuesta la elevación, no hay salvación fuera de Cristo⁷⁴.

Todo esto en que el Concilio Vaticano II va a fundar su teología de la creación, como veremos, viene aquí demasiado tarde y no parece tener virtud retroactiva en una verdadera *teología* de la creación. ¿No se está patentizando la persuasión del Concilio Vaticano I de que la creación es *sólo* una verdad fronteriza y no además, y antes, un misterio?

El Vaticano II tendrá, como decimos, miras más altas a este respecto. Lo cual no supone la renuncia a la faceta introductoria, misional, de ese mismo misterio, pero a conciencia de que ésta limita provisionalmente su dimensión salvífica que es la primordial, y desde la que la fe recupera el mismo dato objetivo de la creación, y a la que ésta tiende como a su plenitud. Esta dimensión salvi-

⁶⁹ CL 78.

⁷⁰ CL 78, 82, 83.

⁷¹ CL 1633.

⁷² *Ibid.*

⁷³ CL 1635.

⁷⁴ CL 1635-6.

fica⁷⁵ y su prioridad son lo que se echa de menos en la doctrina del Vaticano I sobre la creación. Se afirma sí que se sabe desde la fe y como acceso *hacia* ella. Pero estos dos movimientos son más bien extrínsecos, producto de una concatenación lógica, no de un dinamismo interno de la misma verdad de la creación.

En todo ello el Vaticano I está condicionado por su tendencia a considerar la revelación como la manifestación de un conjunto de verdades más que⁷⁶ como la autocomunicación personal de Dios. Esta debilitación del cariz personal de la revelación y la fe, que el Concilio Vaticano II subsanará⁷⁷, permite que una verdad pierda el sentido salvífico que tiene dentro del núcleo personal y misterioso de esa autodonación, y consiguientemente, se desvincule de otras verdades de esa fe.

Así al menos sucede con la verdad de la creación, y eso es lo que nos parece insatisfactorio.

b) *Encogimiento doctrinal de cara a los errores del momento.*

Esa deficiencia podría encontrar justificación en la segunda preocupación dominante del Concilio, la de «proscribir y condenar los errores opuestos», según declara el proemio de la Constitución⁷⁸. Al explicarlo, la «Ratio» da aún más relieve a este motivo, cuando adelanta que el fin del Concilio y de las Constituciones dogmáticas no puede consistir en declarar con plenitud los dogmas de la fe, que están en juego, sino en cuanto sea preciso para prevenir

⁷⁵ Este término está expuesto en castellano a una intelección restringida; suele significar liberación de un peligro o de un estado de ruina anterior; da con ello a entender, aplicado a lo religioso, que sigue a la creación de un modo casual y extrínseco. En el contexto bíblico subsiste ese componente liberativo, ya que el hombre dado su pecado, necesita ser reestablecido en su amistad con Dios por Dios mismo. Sin embargo, lo que este da y lo que de él se espera es mucho más que la simple restauración de lo primitivo. El término «salvar» incluye también, por ello, una dilatada positividad, tan grande y nueva que sólo escatológicamente es dado obtener. Se trata de una participación en la *doxa* divina, por medio de la configuración al Cristo glorioso, verdadero y definitivo Adán (véase G. FOHRER-W. FOERSTER: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kohlhammer, Stuttgart) = *ThWNT*, VII, 970-1004). Sólo entendida así puede constituir la salvación una auténtica historia, y englobar todas las intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Pero en este caso puede abarcar también la creación y definirla como el comienzo de esa salvación, además de como epíteto continuo de ésta. Y así de hecho sucede en la Biblia, como luego se verá.

⁷⁶ Hacemos esta restricción porque también el Vaticano I menciona el beneplácito divino de «*se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare*», *D* 1785.

⁷⁷ Principalmente en la Constitución *Dei Verbum*, 2-6.

⁷⁸ *CL* 250.

a los fieles contra los errores más perniciosos del momento⁷⁹. Esta intención dirige más en particular la composición del capítulo, que nos ocupa, de la «*Dei Filius*»⁸⁰. Por esta misma causa la creación no es tratada ampliamente, sino en forma de resumen⁸¹. Todo esto, que resulta razonable y en parte ineludible, explicaría el tono filosófico empleado, como el más apto para hacer frente a esos ataques que vienen desde fuera de la fe. Sin embargo, no se puede ignorar el reverso peligroso de este procedimiento.

Esta atención predominante a los errores opuestos encogerá inevitablemente la perspectiva conciliar. Si se hablase únicamente a esos que así piensan, esa limitación no sería tan importante. Pero la deficiencia se acentúa si el Concilio quiere presentar a los suyos la fe, aunque sea a cuenta de los errores que corren. Y este es el caso del Vaticano I⁸². Esto parece exigir una explicación más teológica y cabal. Es verdad que la tarea más apremiante del magisterio respecto a los suyos puede ser en ocasiones «*pertrecharles contra los errores*»⁸³, sobre todo contra aquéllos que parecen dejar a la fe sin soportes racionales. Pero si no se ofrece al mismo tiempo una exposición más plena y más arraigada en la fe, la doctrina quedará en apologetica, y el dogma se ira des-cristianizando.

De hecho, ya antes del Vaticano I, una escuela católica, la de Tübingen, reclamaba una teología de la creación más histórica y salvífica⁸⁴. Y esto no sólo como una necesidad intraeclesial de renovar unas fórmulas demasiado filosóficas y conceptuales, demasiado alejadas de los planteamientos originales del cristianismo, sino además como la mejor manera de responder a las cuestiones de la época.

⁷⁹ «*Qui (tum Concilii Vaticani in universum, tum proprius Constitutum dogmaticarum) scopus esse non potest, ut fidei dogmata, de quibus agitur, plene declarentur, sed quatenus necessarium est ad fideles praemuniendos contra errores, qui hac aetate nostra maxime grassantur*», *CL* 79. Parecida afirmación en 104. En general, la condena del materialismo y panteísmo determinaba ya el primer esquema (*CL* 507) y es firmemente mantenida por el segundo (*Ibid.* 82, 83).

⁸⁰ «*In hoc capite de Deo rerum omnium creatore ea prae reliquis dicuntur, quae ad varias pantheismi species reprobandas apta sunt. Proponuntur autem tamquam fidei dogmata, quoniam a Concilio instituenda non est disceptatio cum Atheis et Pantheistis, sed doctrina catholica fidelibus declaranda*», *CL* 79.

⁸¹ «*Breviter hic proponitur catholica doctrina Ecclesiae de Deo rerum omnium creatore, quatenus illa opponitur atheis, naturalistis...*», *CL* 85.

⁸² Como consta expresamente en los textos citados en las notas 78 y 79. Lo cual no impide que esa exposición de la fe a los creyentes suceda de cara a los problemas del mundo, y la Iglesia se sienta madre y maestra de todos los pueblos y deudora de todos los hombres (*CL* 249) y considere que el ateísmo es la última de las herejías (*CL* 92).

⁸³ *CL* 79.

⁸⁴ L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung...*, 143-146.

En cada cambio de época urge repensar la fe desde sus propias fuentes, y no sólo desde los que la niegan. Así es factible, además, integrar y no sólo rebatir las nuevas corrientes. Sin esa reflexión fontal la fe se va distanciando de sus orígenes, y no sólo en el tiempo. Y esa lejanía se va haciendo imperceptible. Una muestra elocuente de ello, y a la vez decisiva para nuestro tema, la ofrece el relator cuando presenta el párrafo que trata de la creación. Lo considera dividido en dos partes: la primera es una exposición de la doctrina tal como es en sí; la segunda trata de esa doctrina en cuanto se opone a los errores del tiempo⁸⁵. Pues bien, llama la atención lo poco (nada) que en lenguaje teológico se diferencian ambas mitades, y lo pobre y teológicamente neutral que resulta esa descripción de la doctrina católica sobre la creación (*qualis est in se*).

Cierto que ello se debe no sólo, ni quizá principalmente, al lenguaje que imponen los adversarios (el Vaticano I captó más los errores que la filosofía misma de ellos, como se dirá), sino a la formulación doctrinal que la teología les opuso. Pero con esto entramos en una tercera razón de esa pobreza teológica que venimos notando.

c) *Decadencia en la teología dominante de la creación.*

L. Scheffczyk ha escrito una historia del dogma de la creación que bien podría llamarse la historia de la creciente racionalización y cosmologización de una verdad salvífica de fe⁸⁶. Si en la Sagrada Escritura (A. y N. Testamento) la creación es considerada como la primera de las gestas salvíficas de Yahvé, como el comienzo de la creación en Cristo, la tendencia de los Credos a repartir funciones entre las Personas divinas, y atribuir al Padre la creación y a Cristo la salvación, divide ya demasiado a éstas dos. Tanto más cuanto que la tendencia de no pocos Santos Padres a anunciar helénicamente al mundo circundante el mensaje de la fe, va traduciendo al Padre por un Dios inmutable, y envolviendo al hombre, su interlocutor, en un cosmos estático acabado ya desde el principio, y replegando a Cristo en un Logos divino distante del mundo. La doctrina de la creación se va así reduciendo a cuestiones sobre el nacimiento, causas y fines del cosmos. La dimensión «económica» de la creación, y con ello lo legítimamente intratrinitario de su producción, la intervención de Cristo en ella, van perdiendo relieve. El que las respuestas a aquellas cuestiones

⁸⁵ CL 109.

⁸⁶ Puede verse nuestra recensión-comentario a este libro: EE 41 (1966) 525-532.

cosmológicas sigan siendo ortodoxas no impide la ontologización de la perspectiva; la hace, por el contrario, más inconsciente, más sordamente eficaz. El Concilio Lateranense IV, cuyo texto recogerá en parte el Vaticano I, responde al dualismo de Cátaros y Albigenses y al panteísmo de Amarico de Bena, con unas fórmulas lapidarias y espléndidas⁸⁷, pero en las que ya no resuena la Biblia o la teología de Ireneo, sino, sobre todo, la cosmología metafísico-racional de Pedro Lombardo, autor que establece una clara separación entre la doctrina trinitaria y la de la creación, y que piensa que ésta puede alcanzarse con la sola razón⁸⁸. Tampoco la magnífica traducción tomásica de la fe en la síntesis conceptual de Aristóteles y Agustín, se libra de la cuestión de si la filosofía no es ya mero instrumento doctrinal, ni tan sólo marco formal de la teología, sino casi ésta misma. También según Tomás la «*creatio ex nihilo*» es una verdad de razón⁸⁹.

Esta teología de la creación preponderó en el pensamiento de los siglos subsiguientes. No faltaron intentos de renovarla, trabándola con la encarnación en el único plan histórico de Dios; el último de ellos a cargo de la escuela de Tübingen, ya a las puertas del Vaticano I; pero fue la neoescolástica, con su vuelta al medioevo, la que elaboró los esquemas de este Concilio⁹⁰ y orientó sus fórmulas en esa dirección ontológico-racional que nos resulta insatisfactoria. La Biblia sólo es usada expresamente para confirmar esos esbozos metafísicos⁹¹, si bien es verdad que continúa alentando subconscientemente aquella postura antipanteísta y teocéntrica que antes reconocimos.

Dos presupuestos de esa teología metafísica son los que más atenúan la resonancia salvífica de la verdad de la creación; éstos son su desvinculación creciente del misterio cristológico y su consiguiente racionalización. ¿Exageramos al temer que sean un modo sutil de acabar con el dogma de la creación en cuanto tal? Esa teología facilitaba al Concilio además la distinción precisa entre naturaleza y gracia, que tan necesaria le era frente a un raciona-

⁸⁷ Como una muestra de la fecundidad y perennidad de esas fórmulas, véase E. PRZYWARA, *Analogia entis* (Johannes, Einsiedeln 1962) 251-301.

⁸⁸ *ML* 191, 613.

⁸⁹ *II Sent.* d. 1, q. 1 a. 2; *De pot.* 3, 5.

⁹⁰ No se puede olvidar la intervención del gran neoescolástico J. KLEUTGEN en la redacción del esquema aprobado. Véase L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung...* 146-7. La «limpieza de polvos escolásticos» llevada a cabo en el esquema primero afectó sólo al estilo (*CL* 85), entendido éste en su sentido menos profundo.

⁹¹ Debido en gran parte a la convicción, que J. KLEUTGEN participaba, de que la creación es una verdad de razón, véase L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung...* 147-8.

lismo nivelador⁹². Pero esa distinción tenía a su vez efectos retroactivos en la teología de la creación y situaba a ésta en los preámbulos de la fe.

Aunque se afirmase expresamente que constituye una verdad de fe, el primero de los dos presupuestos antedichos predispone a una inteligencia peculiar de lo que eso significa; será *una* de las verdades de la fe, no afectada ni por el temple específicamente filial de ésta ni, por consiguiente, por sus otros misterios. ¿Es esto teológicamente imaginable? En el fondo, subyace la cuestión de si Dios primero actúa sólo como Dios y luego como Padre o si «no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo viene y para Quien nosotros somos, y un solo Señor, Jesucristo, por medio del cual todo existe y nosotros también por su medio»⁹³.

Esto es lo que hace que una verdad sea de fe, lo que hace de la creación una verdad de fe *cristiana*, intrínsecamente salvífica y no sólo antesala de la salvación. La creación es un misterio que sólo en Cristo se desvela⁹⁴.

Otra consecuencia peyorativa de ese vaciamiento de su sentido cristológico, es que el planteamiento de la creación no podrá ya ser histórico y, tampoco por este lado, formará ella parte de una *historia de la salvación*, cuya meta sea Cristo y, en último término, el Padre de él como Señor todo en todo; una creación en trance continuo de suceder. Por el contrario, se situará al comienzo (inicio temporis)⁹⁵ y necesitará, para llegar hasta nosotros, del complemento de la conservación y el concurso. No cabe duda de que esto rebaja mucho de la vivencia religiosa de esa verdad, y la reborta así de nuevo como «verdad de fe».

Quizá estemos ahora en situación de reiterar más agudamente la pregunta que formulamos al comienzo de esta segunda parte: ¿proclama el Concilio la verdad de la creación como dogma de fe? El relator lo aseveraba y se apoyaba para ello en los nombres bíblicos del Dios verdadero y Creador. Esta referencia escriturística nos parece insuficiente. A ese Dios y Creador le falta un nombre bíblico primordial, el de Yahvé, (Salvador) o Padre. Y esto lo modifica todo, ya que será diverso el sentido que dé a su creación, el tipo de amor en que envuelva el gesto de su omnipotencia. El relator señala que se aducen aquellos títulos que la Escritura emplea muchísimas veces para contraponer el Dios verdadero a los falsos⁹⁶. El texto de I Corintios que acabamos de recordar muestra que la enumeración no es completa ni suficientemente neotestamentaria.

⁹² CL 249.

⁹³ I Co. 8,6.

⁹⁴ Baste mencionar los comienzos de *Ju. Col. Ef. Heb.*

⁹⁵ D 1783.

⁹⁶ CL 102.

Aparte de que ese punto de mira vuelve a concentrar la atención en los títulos «ad extra». Ellos definen un Dios «anónimo», no aún aquél «en quien la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana cree y a quien confiesa».

d) *Repercusiones teológicas en el tema del fin de la creación.*

Acerquémonos ya, tras este análisis de su contexto, a las fórmulas mismas en que el Concilio expone su doctrina sobre el fin de la creación.

Por lo que hace al Dios Creador (*finis operantis*), aquel teocentrismo y aquella esplendidez divina, que veíamos, son deducidos a partir de un análisis, exclusivamente racional, de Dios⁹⁷, por medio del esquema aristotélico de las causas. Lo menos satisfactorio de este procedimiento es que condiciona y prefija ya el contenido. Si en los bienes que al crear nos concede Dios acertábamos a descifrar su propia autodonación, ésta quedaba aún anónima. Ni se insinuaba siquiera que lo que Dios pretendía ante todo al crear era darnos a su Hijo y dársenos en éste El mismo como Padre, ya que Cristo es el verdadero y concreto fin de la creación⁹⁸. Teniendo en cuenta no lo que dice, sino lo que calla, la cita de Tomás con su alusión a la bondad difusiva de Dios, palidece.

Ese «*finis operantis*» se refleja, como se vio, en el «*finis operis*», que resulta ser la gloria de Dios. ¿Es ésta el fin cabal de una creación en Cristo? Evidentemente todo ha de concluir en la alabanza divina; en tal sentido el Vaticano I plantea exactamente el marco formal; pero ¿a qué Dios y qué tipo de alabanza se ha de tributar? ¿No nos ha dicho a este respecto la fe algo esencialmente original? Es aleccionador observar cómo el Concilio no aprovecha el aspecto bíblico del tema de la gloria, que habría iluminado no poco, tanto el fin del Creador (la gloria de que habla la Escritura es ante todo la autorevelación divina), como el fin de la creatura, que es la alabanza por esa manifestación. En ambas direcciones la gloria tiene en la Biblia un componente salvífico-cristológico primordial⁹⁹. Es en Cristo donde el Padre manifiesta su ser y el sentido de su obrar creador, y donde el mundo alcanza a una y la plenitud de glorificación a Dios y su propia perfección.

Esta contextura cristológica habría salvado a toda teología natural de la gloria de su intrínseca incertidumbre. La aseveración formal de que Dios crea dadivosamente y que el hombre alcanza su fin glorificándole, sobrevuela demasiado la diaria experiencia de

⁹⁷ Sólo una cita de *Heb.* apoya ese análisis, *CL* 111.

⁹⁸ Como afirman esos mismos textos de *Ef. Col...* que el primer esquema resumía (aunque sólo al tratar de la gracia).

la ambigüedad del mundo; y choca aún más con el hecho de que a su gran glorificador Dios le dejó en la cruz. No hay metafísica de la gloria que puede englobar estos datos. Sólo en la misma cruz se sabe «*a contrario*» que Dios quiere ser Padre, a pesar de todo; y sólo en ella se le alaba adecuadamente, no sólo «*propter bona impertita*», sino aun en la privación de todo bien¹⁰⁰. Para eso precisamente vino Cristo, para liberarnos de esa oscuridad de la vida y de la metafísica, y decirnos que era Padre el que nos creó y crea.

Resumiendo: la debilidad de la definición del Vaticano I sobre el fin de la creación consiste en silenciar que se trata de la gloria «al Padre por el Hijo en el Espíritu» como repetía la patrística griega describiendo el dinamismo «económico» del Dios de la revelación; que se trata del honor y la gloria «*per Ipsum (Xtum) cum Ipso et in Ipso, Deo Patri in unitate Spiritus Sancti*» como proclama la *lex orandi* secular de la iglesia latina. Es la deficiencia, junto a la fórmula del Lateranense IV, de la otra del Constantino-politano II: «*Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus in quo omnia*»¹⁰¹.

Deficiencia, no hace falta decirlo, no sólo de fórmula, ni sólo por relación al término de esa gloria. Esta intencionalidad embebe y transforma la realidad misma de la glorificación y del mundo que la rinde. ¿Cómo, a pesar de todo esto, pudo el Vaticano I mantener y defender la auténtica fe cristiana, como se ha visto en la primera parte? Ni su teología estaba tan desvinculada de la tradición bíblica y patrística como los mismos documentos podrían sugerir, ni la fe, el culto y la praxis eclesial dejaban de recordar ni un instante aquel teocentrismo.

e) *Olvido del hombre como fin de la creación.*

Ya se dijo cómo la pretensión, desmesuradamente antropocéntrica, de la época, llevó al Concilio a resaltar justamente el teocentrismo. Lo que ahora preguntamos es si esa orientación del mundo a Dios no pasó por alto otra previa ordenación del mundo al hombre, que aquélla podía tolerar y hasta exigir. ¿No había

⁹⁹ G. von RAD: *ThWNT*, II, 236-255. En particular véanse textos como *Nu.* 4,21; *Ex.* 24,16; 33,18; *Ju.* 17,24; *II Co.* 3,18; 4,6; *Ef.* 1,14; *Ro.* 8, 29-30...

¹⁰⁰ *Ju.* 17,1; 23,23.31.

¹⁰¹ *D* 213. Traducimos en latín la fórmula original, que allí se encuentra, por paralelismo con la litúrgica anterior y por su concisión y densidad programáticas.

algo de acertado en la doctrina de Hermes y Günther, aunque sus razones fuesen inválidas, cuando afirmaban que Dios hizo el mundo para el hombre? ¿No apuntaba en ellos la novedad de la época, que el Concilio debía asimilar, y no sólo combatir, si quería que los decenios siguientes no se viesen infeliz e incorrectamente enfrentados con la opción entre Dios y el hombre? Y, sobre todo, ¿no anuncia el mensaje de la fe un antropocentrismo legítimo, precisamente en la subordinación a un teocentrismo ulterior?

La respuesta a la enmienda que proponía hablar de la gloria de Dios como fin primario y último, nos dejó vislumbrar la mente del Concilio. Abría una puerta a los fines penúltimos, pero no se embarcaba en esa dirección, y podía dar incluso la impresión de que Dios retiraba con la mano izquierda, al exigir esa gloria, lo que daba con la derecha.

Una vez más, la razón de ese silencio podemos suponerla, por debajo del programa expreso del Concilio, en la teología con que lo desarrolla. Una teología que ya hemos considerado y que en este punto resulta demasiado cosmológica y racional. El hombre, pieza excelente de un cosmos ontológicamente encadenado a Dios, es ante todo inteligencia para percibir la ley ascensional de todo hacia su Creador, y voluntad para integrarse en ella y conducirla, pero no es aún, en grado suficiente, sujeto, interlocutor de Dios y destinatario de la creación.

No es de este momento analizar esa teología de base; baste decir que creemos que influyó notablemente, y que incapacitó para escuchar la novedad de la época. Menos discutible será el dato, ya comprobado, de su escaso sentido bíblico.

En el Génesis, la sumisión del hombre a Dios coincide con su señorío sobre el mundo, con el derecho y deber de someterlo y apropiárselo. Ambas verdades están en íntima relación, supuesto —y es una de las enseñanzas del Génesis— que el mundo es sólo mundo, no Dios. Esto último lo recoge de lleno el Vaticano I, pero descuidando tal vez el otro presupuesto genesiaco: que ese desencantamiento del mundo es también consecuencia de que el hombre se ha emancipado de él al ser encarado por Dios, al ser hecho imagen Suya y, por tanto, dueño y cocreador de todo. Y es que en el Génesis opera ya una teología salvífica de la creación, moldeada por la experiencia del Pacto¹⁰².

Es verdad que, aun sin ese respaldo escriturístico, la misma teo-

¹⁰² G. von RAD, *Theologie des A. Testaments* (Kaiser, München 1962) I, 149-153; W. FOERSTER, *ThWNT*, III, 1004; H. RENCKENS, *Así pensaba Israel* (Guadarrama, Madrid 1960); K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation* (Herder, Freiburg 1961) 32-42; L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen. 2-3*: *Biblica* 43 (1962) 295-316; N. LOHFINK, *Genesis 2 f. als «geschichtliche Ätiologie»*: *Scholastik* 38 (1963) 321-334.

logía racional que subyace al Vaticano I llegaba, cuando era profunda, a parecidos resultados. Tomás de Aquino dijo que, dado que cada realidad se asemeja a lo más perfecto sólo gradualmente, es decir, por medio de la asimilación a lo inmediatamente superior, el alma humana es «el fin último pretendido por la naturaleza inferior»¹⁰³. Incluso se puede avanzar más en virtud de esa misma teología¹⁰⁴ a poco que se piense a Dios como causa transcendental, primera. En este caso no se disputa el campo con las causas segundas, sino que, por el contrario, las fortifica y activa. Habría entonces que decir que tanto es Dios más grande, cuanto más crece y crea el hombre. En tal caso la soberanía absoluta de Dios no impide, sino reclama la soberanía del hombre sobre el mundo. La gloria de Dios es gloria del hombre. Es lo que el Vaticano II ha concluido, y, por cierto, con sólo prolongar esa metafísica de su antecesor¹⁰⁵. Fue probablemente el desmedido antropocentrismo de su época el que impulsó al Vaticano I en dirección contraria y obnubiló la armonía posible de las dos tendencias. Armonía cuya percepción, por otra parte, requiere una clara opción mental y existencial por un Dios tan distinto como íntimo¹⁰⁶; sin esta dialéctica amenaza siempre un burdo panteísmo que engrandece a una a Dios y al mundo, porque no son sino lo mismo.

Pero volvamos a un tratamiento más bíblico del tema. Además del Génesis, existía el precedente profético que impedía a la glorificación del hombre arribar a Dios si no se hacía antes, o además, justicia humana; es decir, si el gesto simplemente religioso¹⁰⁷ del culto no se sometía a las exigencias cristianas, humanitarias, del Dios concreto de la historia. Dios rechazaba una gloria que no fuera también beneficio del hombre¹⁰⁸.

Cristo es quien, también en este sentido antropológico, revela la última voluntad del Creador. No sólo cuando refrenda en lo cultural la reserva profética¹⁰⁹. Su insistencia en el segundo manda-

¹⁰³ II Sent. d. 1, q. 2 a. 3. El libro de E. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers* (Desclée, Bruges, 1962), puede considerarse como un desarrollo de esa expresión tomásica. Puede verse nuestra recensión en EE 41 (1966) 404-407.

¹⁰⁴ Aunque reconsiderando la legitimidad y límites teológicos de la idea misma de participación en que se funda. Véase L. B. PUNTEL, *Sacramentum Mundi* (Herder, Freiburg 1969) III, 1023-1029.

¹⁰⁵ Const. *Gaudium et Spes* 34, 35, 36. Puede verse nuestro comentario: *Estudios sobre la Constitución «Gaudium et Spes»* (Mensajero, Bilbao 1967) 113-154.

¹⁰⁶ «Interior intimo meo et superior summo meo», AGUSTÍN, *Confes.* III, 6, 11 (ML 32, 668).

¹⁰⁷ Entendiendo esta palabra en el sentido moderno, ambiguo, necesitado del correctivo de la fe.

¹⁰⁸ Véase *Is.* 1,15-17; 58,1-10; *Am.* 5,21; *Mich.* 6,8...

¹⁰⁹ *Mt.* 5,23. En el Padre Nuestro está incluida esa condición del acceso a Dios.

miento, semejante al primero; su advertencia de que sin su cumplimiento los creyentes —y por tanto su alabanza¹¹⁰— no llegan a Dios, indican que el hombre, y no sólo el mundo, está también hecho para el otro hombre.

Un rasgo descollante de la vida de Jesús ejemplifica toda aquella dialéctica de que hace poco hablábamos. Su sumisión incondicional al Padre, lejos de amortiguar su humanismo, se tradujo en una soberanía, escandalosa para sus contemporáneos, frente a todo lo que no fuese Dios mismo¹¹¹. Pablo teorizó este rasgo que ya apuntaba en el Génesis: el encumbramiento al diálogo filial con Dios nos hace libres de todo y señores de todo, no sólo de la realidad de las cosas, sino de su profundidad, de las potestades religioso-demoníacas que antes no tiranizaban¹¹². Ser hijos de Dios es ser llamados a una a la sumisión y al señorío. Una frase del mismo Pablo lo expresa de modo apodíctico: «todo es vuestro... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el porvenir. Todo es vuestro, perovosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios»¹¹³.

He aquí una fórmula salvífica y completa del fin de la creación. Es lástima que el Concilio Vaticano I no se orientase por ella en el tratamiento del tema. Su teocentrismo y su teología racional le hicieron saltar de golpe al último escalón. Olvidó al Mediador. Cristo es el único capaz de revelarnos el plan misterioso de Dios sobre el mundo. Y es además el quicio ontológico de ese mismo plan, el que lo desmembra, y afecta antropológicamente los fines del mundo, del hombre y aun del mismo Dios. En efecto, fuimos creados en Cristo y, así, esta creación era la invitación a participar en su propia filiación y, consecuentemente en su señorío sobre el mundo, como recordará el Vaticano II. Más aún: si todo fue hecho por Cristo y hacia él, y por tanto si él es el fin de la creación, sus hermanos, herederos de Dios, coheredaban con Cristo el destino del mundo.

Y aun cuando Cristo ocupe en la fórmula paulina un peldaño superior al del hombre, sigue siendo un peldaño humano. Un hombre es el fin de toda la creación material y espiritual.

Incluso cuando por fin llegamos a Dios, sabemos que es un Dios Padre cuya finalidad al crearnos ha sido comunicárcenos. Y ¿dónde sino en Cristo, en un hombre, vemos y veremos, y, por

¹¹⁰ Mt. 25,41 ss.

¹¹¹ Véase G. BORNKAMM, *Paulus* (Kohlhammer, Stuttgart 1969) 240-1; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* (Evangelischer Verlagswerk, Zöllikon 1955) IV/2, 175-293.

¹¹² Col. 2,15 ss. Véase H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Herder, Freiburg 1959) 37 ss.

¹¹³ I Co. 3,21-2.

consiguiente, alabaremos siempre a ese Dios extrovertido al cual estamos orientados?

La ausencia de Cristo en la declaración Conciliar del Vaticano I sobre el fin de la creación, se venga en las dos direcciones: no le permite ser suficientemente teológica ni suficientemente antropológica. Suprime los dos primeros momentos de la fórmula paulina y neutraliza el tercero.

Es presuntuoso conjeturar sobre futuribles. Pero entra en lo verosímil que esta época nuestra de «la muerte de Dios» tenga algo de revancha contra otras épocas en que se pensó «como si el hombre no existiese». La virulencia de esta reacción, y aun parte de ella misma se habrían quizá evitado proclamando que Dios ponía su gloria en la grandeza del hombre. No hay que olvidar tampoco, y por eso hemos recortado las palabras, que la medida de esa grandeza humana está alzada en cruz, consumando un gesto de salida total de sí al Padre. Esta pauta provocará en todas las épocas atracción y escándalo.

f) *Una salvedad notable.*

Esta serie de cargos al Vaticano I no puede anular aquella contribución suya antropológica de que ya se habló. Si apenas menciona al hombre al tratar del fin de la creación, sí lo defiende en otro momento contra el desengaño de muchos. Nos referimos a la declaración sobre la posibilidad natural humana de acceder a Dios. Con ella afirma implícitamente la capacidad del hombre de trascenderlo todo, su superioridad ontológica sobre el mundo. Es, en otras categorías, parte de lo que echábamos de menos. Sólo que esta convicción es poco tersa y es afirmada como preámbulo para la fe, dando así lugar a la sospecha de que únicamente se considera al hombre capaz de Dios para que deba escucharle, y obedecerle ¹¹⁴.

Ni se puede decir, sin más, que el Concilio fue en contra de las tendencias de su época. Si es verdad que marcó límites a un racionalismo desaforado, defendió contra otros esa misma razón. A la teología actual, y en concreto a la teología de la creación que considera a ésta como comienzo del Pacto, le parece sin duda excesiva la marcada distinción entre naturaleza y gracia que funda una fuerte separación entre los dos órdenes de conocimiento y sus objetos ¹¹⁵. Pero no todo son desventajas. Esa misma distinción es un modo eficaz, aunque algo toseco, de salvaguardar la autonomía de la creación. Si autonomía es otro nombre de autofinalidad, el:

¹¹⁴ Véase D 1789.

¹¹⁵ D 1795.

capítulo en que el Vaticano I trata de las relaciones entre razón y fe sería un complemento inesperado al capítulo que habla de la creación; contrabalancearía su excesivo teocentrismo. En las mismas zonas sublimes de la fe la razón tendrá un doble y permanente quehacer: patentizar los fundamentos de aquélla y hacerla ciencia¹¹⁶. Por lo que hace al resto, al vasto ámbito de la ciencia, la cultura, la técnica, tendrá la mente humana las manos libres para desplegarlas según sus principios y métodos propios¹¹⁷.

Con esta profesión de autonomía y profanidad del mundo, el Vaticano I no sólo está anticipando a su sucesor, sino perfilando la definición que antes diera acerca del fin de la creación. La gloria de Dios no es fin único, sino último; no acorta, sino provoca las finalidades intermedias de la realidad, en concreto, la utilidad del hombre¹¹⁸; le anima en la búsqueda de nuevas y mejores formas de vida, con lo que reconoce implícitamente su condición creadora.

La amonestación a no transgredir esa justa libertad, irrumpiendo indebidamente en el campo de la fe, no limita aquella autonomía. El Vaticano II repetirá la misma advertencia. Puede, sin embargo, que la historia transcurrida entre los dos Concilios mate de modo diverso las relaciones entre ciencia y fe. Si en el Concilio hoy centenario la posible tensión entre ambas sólo se atribuye a mala inteligencia de los dogmas o a excesiva credulidad de opiniones sin peso¹¹⁹ —ya que se presupone un tipo de fidelidad fundamentalmente estática, poco creativa, a los dogmas de Iglesia¹²⁰—, ésta ha reconocido en el Vaticano II su parte de culpabilidad o de poca clarividencia en tales conflictos¹²¹ y se ha prestado a un diálogo con el mundo acerca de los problemas últimos de la humanidad¹²². Y es que la idea de la revelación y la de la relación de la Iglesia con el mundo no son hoy sin más las del Vaticano I.

III. EL NUEVO ENFOQUE DEL FIN DE LA CREACION EN EL VATICANO II

Querríamos ahora ampliar sistemática, aunque brevemente, esas referencias al Vaticano II, no para establecer un cotejo detallado

¹¹⁶ D 1799.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ D 1797.

¹²⁰ D 1800.

¹²¹ Const. *Gaudium et Spes*, 36.

¹²² *Ibid.* 3.

de ambos puntos de vista sobre la creación¹²³, pero sí para hacer más patentes y oficiales esas deficiencias que hemos venido notando, y para preguntar luego si esos textos que hemos venido estudiando se pierden irremisiblemente en el pasado o cobran nueva vigencia en el período que hoy estamos viviendo.

Para lo primero bastará que evoquemos aquellos pasajes del Vaticano II que inciden en los temas que consideramos en su antecesor. En buena parte ese nuevo planteamiento conciliar de la misma verdad de la creación nos ha hecho sensibles a aquellas deficiencias que notábamos. Pero no es menos verdad que también el Concilio del siglo XX tiene su teología previa y subterránea, que le ha alertado para lo insatisfactorio de las fórmulas anteriores y le ha dado deseo y fuerzas para subsanarlo¹²⁴.

Esta teología —y el mismo Concilio de nuestros días— se puede decir que quedan caracterizados por un retorno a las fuentes y por una apertura al mundo (al hombre). La conjugación simultánea de estos dos movimientos forma el contrapeso ideal a aquella otra teología de tipo metafísico y conservador que, al menos en el tema de la creación, movió al Vaticano I. Esto nos hace presumir que el objeto de estas páginas, el fin de la creación, ha sido sometido a una revisión profunda.

Puede alegarse, en contra, que el Vaticano II no ha promulgado un dogma sobre la creación, y que ni siquiera ha tratado «ex professo» de ella. Pero ni lo primero significa demasiado, dado el nuevo talante eclesial de profundización en lo propio y positiva apertura a lo de fuera, ni lo segundo tiene excesivo peso. Lo importante es percibir lo que la Iglesia piensa hoy básicamente (y en parte por eso atemáticamente) sobre este punto. ¿Es que la «*Gaudium et Spes*», sin hacer gala de cambiar nada, no renueva profundamente el planteamiento cristiano de la idea del mundo?¹²⁵ El tema de la creación no es un capítulo de la doctrina del Vaticano II, pero es su subsuelo continuo y apunta lo suficiente como para revelar un conjunto de ideas coherente y peculiar. Veámoslo en sus líneas maestras y sólo como complemento a todo lo que precede.

Por eso mismo empecemos, como antes, presentando muy sumariamente el planteamiento general de la creación, antes de ceñirnos al problema de su finalidad.

¹²³ Acerca de la teología de la creación en el Vaticano II tenemos el propósito de publicar en breve un estudio más extenso.

¹²⁴ El libro ya mencionado de L. SCHEFFCZYK, por citar un ejemplo, es anterior al Concilio.

¹²⁵ Véase Y. CONGAR, *Das zweite Vatikanische Konzil* (Herder, Freiburg 1968) III, 379-422.

a) *El misterio de la creación.*

En el Vaticano II la creación no va seguida de la salvación, sino englobada, afectada y precedida por ella. Porque se trata de la salvación en el Cristo *primogénito*, y comporta, por consiguiente, una elección filial, previa no sólo a todo pecado, sino a la misma existencia. Esto resalta en esos dos movimientos característicos del Concilio: en su interiorización hacia el núcleo de su fe, y en su impulso centrífugo hacia el mundo. En concreto, en las dos Constituciones «*Lumen Gentium*» y «*Gaudium et Spes*».

La primera no define a la Iglesia a partir de su visibilidad institucional —y, por consiguiente, de su posterioridad al mundo—, sino a partir del misterio del plan divino. Y así ella resulta ser la clave de este designio y *la razón misma de la creación*. La Iglesia precede y da sentido a ésta ¹²⁶. Y por eso, a la inversa, la creación alcanza su plenitud cuando se realiza como pueblo de Dios (Padre), cuerpo de Cristo y templo del Espíritu ¹²⁷.

La razón y fuente de esta unidad de creación y salvación es el único Dios y Padre. Verle al Padre como Creador del mundo ¹²⁸ supone ligar la creación con aquellos otros dos misterios que tienen en el Padre su origen: la Trinidad y la encarnación. Ese parentesco se menciona expresamente, y la triple acción paterna se engloba bajo la misma benignidad y amor ¹²⁹. Esto, que respecto al Vaticano I y su teología podría parecer novedoso y audaz, es la vuelta a la más antigua tradición eclesial y bíblica ¹³⁰. Se recuperan así a una la perspectiva «económica» en lo trinitario, la trinitaria en lo salvífico y la salvífica en lo creacional.

Porque la Iglesia, y en ella el misterio trinitario, están desde el principio en las entrañas del mundo, determinando su creación, es por lo que la Iglesia es luz de las naciones ¹³¹ y los cristianos el alma del mundo ¹³². No le anuncian un nuevo designio de Dios, sino el mismo que le da el ser. La misión apostólica deriva de la misión de Cristo por el Padre y ésta prolonga libremente en el tiempo la

¹²⁶ Const. *Lumen Gentium*, 1-4.

¹²⁷ *Ibid.* 17.

¹²⁸ *Ibid.* 2, 17, 47...

¹²⁹ *Ibid.* 1-4.

¹³⁰ El texto mismo de la Constitución está, en sus dos primeros capítulos, entreverado y prácticamente amasado con textos bíblicos y referencias a los Padres. En esos textos la atribución de la creación al Padre es constante. Habría además que tener en cuenta que el nombre de Dios es en el N. Testamento una denominación específica del Padre, y no una genérica de la divinidad (trinidad). Véase K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* (Benziger, Einsiedeln 1958) I, 91-167.

¹³¹ *Lumen Gentium*, 1.

¹³² *Ibid.* 38.

misión eterna del Hijo. Bajo esta categoría de la misión, y desde el otro lado, el de la espera, el Decreto «Ad gentes divinitus» corrobora aquella admirable unidad de los tres misterios. El único «amor fontal» del Padre preside Trinidad, Iglesia y creación¹³³.

Este entronque se hace aún más explícito cuando el Concilio menciona el sentido cristológico del mundo. También en este punto el decreto «Ad Gentes», que define la misión como epifanía y como realización del propósito de Dios¹³⁴ contiene fórmulas aún más expresivas que la «Lumen Gentium». «A aquel por quien hizo el mundo lo constituyó heredero de todo a fin de instaurarlo todo en él»¹³⁵. De ahí la íntima correlación del anuncio misionero con la naturaleza humana y sus aspiraciones, ya que «al manifestar a Cristo revela la Iglesia a los hombres su genuina condición y la verdad de su vocación plena»¹³⁶. Las abundantes y elocuentes citas patristicas que se aducen en este Decreto no sólo apoyan esa visión histórico-salvífica de la creación, sino que saldan aquel olvido en que cayeron en parte de la teología posterior y del que ya se habló. Y adviértase que tanto ellos como la Biblia no quedan al pie de página, sino que penetran en el texto y determinan su expresión y, por tanto, su perspectiva.

El cristocentrismo de la creación se halla difundido por todos los documentos conciliares y es determinante de los más solemnes. Se ha podido ya apreciar esto en la «Lumen Gentium»¹³⁷. La Constitución «Gaudium et Spes» no es menos elocuente: Cristo es la clave, el centro y el fin de la historia¹³⁸. Cada capítulo se cierra con esta referencia radical del mundo a él¹³⁹. Toda la Constitución —el diálogo con el mundo— se monta sobre la persuasión de que la Iglesia conoce el misterio del mundo porque conoce al primogénito de todo¹⁴⁰.

Otro documento capital, la Constitución «Dei Verbum», respalda todo lo dicho con otra terminología. Lo que antes se llamaba salvación se dice aquí revelación, autodicción divina en palabras y acciones que culminan en Cristo¹⁴¹. Esa autorevelación es el plan primero y decisivo de Dios¹⁴², y la primera de esas acciones es la creación, que se realiza por medio del Verbo; el mismo Verbo

¹³³ Decr. *Ad Gentes divinitus*, 2-6.

¹³⁴ *Ibid.* 9.

¹³⁵ *Ibid.* 3.

¹³⁶ *Ibid.* 8.

¹³⁷ Véase además en esa misma constitución sobre la Iglesia, 2, 3, 7, 16, 17, 36, ...

¹³⁸ *Gaudium et Spes*, 10.

¹³⁹ *Ibid.* 10, 22, 32, 38, 45, 58, 62.

¹⁴⁰ *Ibid.* 10.

¹⁴¹ *Const. Dei Verbum*, 2.

¹⁴² *Ibid.* 2, que parte de la cita de *Efesios*, 1,9.

por quien Dios hizo el mundo es aquél por quien Dios se revela; el mismo también que aparecerá en la historia, pero que iluminaba ya a todo hombre¹⁴³.

Todo esto permite afirmar que, respecto a la creación, se ha operado un cambio de perspectiva notable con relación al Vaticano I. Contrastándolo con los tres aspectos deficitarios que consideramos en éste, diríamos:

1) No se considera ya a la creación como un preámbulo de la fe, más o menos dejado a la competencia de la razón. Forma de lleno parte del misterio que solamente en Cristo se nos ha participado, el único gran misterio del amor íntimo de Dios que enlaza Trinidad, encarnación y creación, y que anida desde el principio en el corazón del mundo.

2) La atención a las corrientes de la época no distrae a la Iglesia de ese misterio de que ella y el mundo nacen. Al contrario, la desconcertante novedad de los tiempos¹⁴⁴, su descristianización, mucho más avanzada que hace un siglo, incita a la Iglesia a someterse a una revisión profunda para decirse a sí y al mundo lo que ambos son.

3) Al proceder de este modo, queda conciliarmente sobrepasada (no arrumbada) la teología de que se servía el Vaticano I, y su lenguaje¹⁴⁵. Los dos presupuestos de una buena parte de esa teología acerca de la creación han quedado desarticulados por el Vaticano II, que además evita intencionadamente seguir manejando el binomio naturaleza-sobrenaturaleza¹⁴⁶. El Concilio recupera expresiones más originales y se abre, a la vez, a la terminología en que se expresan los «gozos y esperanzas, pesares y angustias» del mundo.

La audacia de esta mayor libertad frente al pasado más inmediato, y de este menor encogimiento y reserva de cara al mundo, sólo se justifican con una fe animosa en que el Espíritu del Padre de todos y de su primogénito, no sólo renueva constantemente a la Iglesia¹⁴⁷, sino ofrece además a todos los hombres la posibilidad de que se asocien al misterio pascual¹⁴⁸. Esto quiere decir que el mismo que interioriza en la Iglesia el misterio del

¹⁴³ *Ibid.* 3-4.

¹⁴⁴ *Gaudium et Spes*, 4, 7, ...

¹⁴⁵ Véase lo indicado en nota 90.

¹⁴⁶ Véase CH. MOELLER, *Das zweite Vatikanische Konzil* (Herder, Freiburg 1968) III, 266. Es verdad que también influyen motivos ecuménicos en esta decisión (251-2; 269, nota 78). Pero esto mismo podría ser un indicio de la búsqueda de un lenguaje más originario.

¹⁴⁷ *Lumen Gentium*, 4; *Dei Verbum*, 4; *Ad Gentes*, 4.

¹⁴⁸ *Gaudium et Spes*, 22.

amor del Padre, alienta y agita el mundo hacia ese mismo misterio. Pero esto, a su vez, significa que lo último de la salvación y de Dios, el Espíritu, es también lo más profundo de la creación.

b) *El fin de la creación.*

Descendamos ya a lo que el Concilio Vaticano II piensa acerca del fin de la creación, si bien sólo como punto de referencia y contraste con la doctrina del Vaticano I, que es la que se trata de interrogar.

Esta distinguía un «finis creantis» y un «finis creati». En cuanto al primero, se pueden adivinar las modificaciones que el planteamiento salvífico del reciente Concilio ha introducido en aquel análisis de las varias causas del acto creador, que hacía Gasser. Se sigue reconociendo que la bondad es el móvil del Creador¹⁴⁹, pero sólo como marco formal de contenidos expresamente trinitarios y cristológicos. Lo que Dios pretende es su autodonación como Padre en su hijo¹⁵⁰, su autodicción en su Verbo¹⁵¹. Dios abre la historia como Creador *para* acabar siendo El mismo todo en todo¹⁵². Dios crea el mundo para que sea Iglesia, es decir, familia suya animada de la misma vida trinitaria¹⁵³.

En el «finis creati», es decir, en la dinámica interna del mundo, no puede menos de resonar ese designio del Creador. Se seguirá afirmando que el fin último del mundo es la gloria de Dios¹⁵⁴, pero será una gloria «en Cristo», es decir en el mismo en el que Dios se nos dice y da¹⁵⁵. Todo ha de someterse a Cristo y en él a Dios¹⁵⁶. Por resumirlo con una fórmula feliz de la «Lumen Gentium»: «La Iglesia ruega y se afana para que la plenitud del mundo entero pase a ser pueblo de Dios, cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo, y para que en Cristo, cabeza de todo, se rinda todo honor y gloria al Creador y Padre universal»¹⁵⁷.

Los fines penúltimos de la creación son también notablemente más atendidos y ponderados. La Constitución «Gaudium et Spes» gira en torno a dos polos: la primogenitura de Cristo y la dignidad de la persona humana¹⁵⁸. Son los intermediarios del mutuo

¹⁴⁹ *Lumen Gentium*, 2; *Gaudium et Spes*, 2,13, 19, 37; *Ad Gentes*, 2, 7, ...

¹⁵⁰ *Lumen Gentium*, 1-4, 17; *Gaudium et Spes*, 18, 19, 22, 24.

¹⁵¹ *Dei Verbum*, 2.

¹⁵² *Ad Gentes*, 2, 21.

¹⁵³ *Lumen Gentium*, 1-4.

¹⁵⁴ *Lumen Gentium*, 41; *Gaudium et Spes*, 12, 13, 14; *Ad Gentes*, 22.

¹⁵⁵ *Decreto Apostolicam Actuositatem*, 7; *Ad Gentes*, 7.

¹⁵⁶ *Lumen Gentium*, 31, 36; *Gaudium et Spes*, 32.

¹⁵⁷ *Lumen Gentium*, 17.

¹⁵⁸ *Gaudium et Spes*, 10, 40. Además 21, 36, 41.

acercamiento de la Iglesia y el mundo. El hombre ocupa por ello constantemente la atención conciliar. Todo el mundo se centra y culmina en él¹⁵⁹; ha sido constituido señor de todo por el Creador para que lo use y rija glorificando a Dios¹⁶⁰. La misma actividad humana tiene por finalidad que el hombre se realice a sí mismo¹⁶¹. También la «*Lumen Gentium*» reconoce esa dignidad regia del hombre, su señorío sobre el mundo y la ordenación de sus trabajos a que el mundo alcance sus metas que son la justicia, la caridad, la paz¹⁶². Si la ley fundamental del mundo es el amor¹⁶³, los unos estamos hechos para los otros.

Ambas Constituciones evocan la síntesis paulina ya mencionada («*Todo es vuestro...*»). A ella se acogen respectivamente a la hora de iluminar la tarea señorial y creadora de los fieles sobre el mundo¹⁶⁴, y a la hora de precisar cómo el uso y disfrute de la creación se han de aunar con la suma pobreza y libertad de espíritu que los haga agradecidos a Dios¹⁶⁵; es decir, a la hora de armonizar todas las finalidades y jerarquizarlas. Parece lícito decir que esa fórmula, tan antigua como la fe, es la que el Concilio Vaticano II hace suya al hablar del fin de la creación (o pensar en él). En ella resuena el planteamiento salvífico-cristológico. Y es, al mismo tiempo, la más apta para integrar todo lo que de legítimo tiene el antropocentrismo de nuestra época.

El hombre es en verdad para el Vaticano II más que una parte del mundo; más también que entendimiento y voluntad encargados de percibir la gloria de Dios en la creación y devolvérsela hecha alabanza. Es algo más sólido, e incluso un horizonte de la teología conciliar. Todo ha de detenerse en él y engrandecerle a él. Su alabanza a Dios no será una extorsión, sino un impulso de «salida del mundo al Padre»¹⁶⁶, que es al mismo tiempo autoconsumación. Ciertamente sólo en Cristo, y a su estilo paradójico del perderse para encontrarse¹⁶⁷, se sabe todo eso. Pero esto no quita que ésa sea la verdad mayor y más profunda de la realidad mundana, el secreto de la creación.

¹⁵⁹ *Ibid.* 12.

¹⁶⁰ *Ibid.* Nótese la lógica interna de la frase: la alabanza *resulta* del don. Véase además 34, 35, 37, 63, 64, 71.

¹⁶¹ *Ibid.* 35, 41.

¹⁶² *Ibid.* 36.

¹⁶³ *Ibid.* 38.

¹⁶⁴ *Lumen Gentium*, 36.

¹⁶⁵ *Gaudium et Spes*, 38.

¹⁶⁶ *Ju.* 13,1.

¹⁶⁷ La *Gaudium et Spes* equipara a todos (religiosos y seculares) en esa auto-renuncia definitiva en la que uno al mismo tiempo se libera y se entrega a Dios (38).

IV. CONSIDERACION FINAL

¿Se impone, tras todo lo dicho, la conclusión de que la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación, aparte su oportunidad y eficacia en su momento histórico, ha quedado ya definitivamente vieja e inservible? Tal vez el período posconciliar que estamos viviendo nos dé la respuesta.

Efectivamente, nos dice poco el Creador que presenta el Vaticano I y se puede decir que ha ido oscureciéndose ante ese Padre más próximo y vital que sabemos ya al origen de todo. Este predominio de la paternidad en nuestra idea del Creador comporta, sin embargo, un riesgo: que la bondad divina, que primordialmente proclama, nos haga olvidar la libertad (la gracia) que es su fuente; que el amor de Dios deje de ser un misterio insondable de benevolencia y se convierta en una necesidad de la esencia divina; que ese mismo amor no esté siempre suponiendo y confirmando la diversidad soberana de Dios, y que esa esencia divina sea sólo nuestra idea de ella, nuestra propia realidad absolutizada en aquello que más nos conmueve hoy. Con otras palabras: que en vez de afirmar con la Escritura que nuestro Dios (el Padre de Cristo) es amor, lleguemos a creer que el amor es Dios, reincidiendo así en el viejo panteísmo.

Como sus predecesores, ese panteísmo estaría trazado desde abajo, sería un antropocentrismo absoluto, y cerraría el paso al Dios libre de la revelación. No le dejaría amarnos sorprendentemente (en la cruz) como a su hijo, ni criticar con su impotencia e insensatez la sabiduría y el poder humanos.

Es menester por ello que esa paternidad de Dios quede, no amenguada, pero sí contrapesada con la libertad y gracia de ese mismo Dios que pudo no crear, no invitar a esa comunión de vida con El. Y ahora preguntamos: ¿no podrá y deberá retener nuestra idea de Dios los rasgos señoriales que caracterizan al Creador que anuncia el Vaticano I, Aquel cuya perfección «creando non augetur et non creando non imminuitur»? Aislado, este lado divino era insuficiente y no el más verdadero. Pero sin él tampoco el Padre es suficiente y queda falseado (su amor ya no es sino necesidad).

Nótese bien que no estamos insinuando en modo alguno que el Vaticano II no haya dado suficiente realce a ese aspecto señorial y gratuito de su Dios salvador. Por el contrario, cada uno de los textos antes aducidos atribuyen el plan salvífico a la *elección*, al misterioso y libérrimo designio del Padre¹⁶⁸. Nuestra pre-

¹⁶⁸ *Lumen Gentium*, 23; *Ad Gentes*, 2; *Dei Verbum*, 2, ...

punta se dirige ante todo a la interpretación de esos documentos. La misma estupenda novedad conciliar y la tendencia de la época, ¿no nos llevan a resaltar un lado olvidando el otro? ¿No empezamos a necesitar de nuevo el mensaje de la transcendencia de Dios y de nuestra ordenación absoluta de El?

Esta nueva indigencia del Creador que enseñaba el Vaticano I, viene reforzada por el oscurecimiento, en nuestros días, de la metafísica: La «muerte» de ésta va ligada a la «muerte de Dios». Así al menos lo estima la línea «católica» del pensamiento cristiano, la que tras creer primariamente en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, piensa que es también el Dios de los filósofos y de los sabios. El ocaso de la metafísica está también en relación con un historicismo absoluto con el que algunos interpretan exageradamente la dimensión histórica de la salvación, quedándose sólo con un *Dios por delante*, demasiado ligado al término de nuestros esfuerzos por construir el mundo. Estas dos tendencias fortificarían la necesidad de invocar al Dios, asimismo excesivamente metafísico y metahistórico, del Vaticano I.

También a este respecto es casi supérfluo hacer constar que el Vaticano II, aun prefiriendo la orientación más bíblica e histórica, retiene la capacidad metafísica del hombre¹⁶⁹, y repite que sin esa referencia, por encima de lo inmediato, a Dios, la persona se desvanece, oscurece y muere¹⁷⁰. Prepuntamos de nuevo tan sólo si estos testimonios hallan eco en nuestros oídos o si éstos *sólo* perciben esa otra tonalidad histórica y pastoral que destaca en el lenguaje conciliar.

La misma problemática podría manifestarse en torno a Cristo, mediador de la creación. El Vaticano I lo silenció demasiado. El Vaticano II ha rescatado felizmente del olvido esa mediación y la ha erigido en quicio del saber y del ser. Ahora bien, en Cristo hay multitud de aspectos y cada época se centra en uno. La nuestra, y más en concreto la posconciliar, ha hecho suyo el Cristo hombre-para-los-hombres. ¿Hasta el punto de olvidar que en último término aun eso es expresión de una verdad mayor, de que Dios mismo es en él un Dios para nosotros, y que, consiguientemente, esa horizontalidad deriva de una verticalidad sin la cual no es comprensible? Es una pregunta que no pocos se hacen, y ya se ve qué emparentada está con la otra de Dios y el amor. Diciéndolo también en concreto y desde nuestro tema del fin de la creación: ¿existi-

¹⁶⁹ *Gaudium et Spes*, 14. Respecto a la antropología presupuesta en estos números, léase el comentario de J. RATZINGER, *Das zweite...* (cf. nota 146) 313-354. En el n. 36 de esta constitución el Vaticano II refrenda a su antecesor.

¹⁷⁰ *Gaudium et Spes*, 36, 41.

mos sólo para servir y amar al hermano o últimamente (aunque no necesariamente aparte) para gloria de Dios (Padre)?

Concluyendo: el Vaticano I salió, frente a toda forma de panteísmo, en defensa del Dios distinto y mayor. Hoy parecería que aquel peligro está del todo conjurado con una secularización programática. Sin embargo, acecha anónimamente tras no pocas absolutizaciones de nuestros días. La novedad consiste, a nuestro modo de ver, en que ese antropocentrismo panteizante no queda ya «extra muros»¹⁷¹. El Vaticano II ha reconocido la ciudadanía cristiana tanto de la idea de un deseo divino de autocomunicarse al hombre, como de la que declara a éste señor y meta del mundo y creador de él. Pero *precisamente* porque esto es una verdad *dogmática*, ¿no está la Iglesia más necesitada de evitar que se convierta en herejía, es decir, en tendencia unilateral? Y, para ello, ¿no precisa más que en otras épocas —incluso más que en tiempos del Vaticano I— del contrapeso del Dios distinto, libre, mayor?

Pensamos que sí, y la fórmula en que condensáramos este pensamiento sería ésta: si el Vaticano II fue necesario para que recordásemos que Dios es Padre, y que no hay otro Dios que el Padre, el Vaticano I sigue siendo imprescindible para que no olvidemos que el Padre es Dios.

LUIS M.^a ARMENDÁRIZ, S.I.

Facultad de Teología. Universidad de Deusto.

¹⁷¹ Bien es verdad que, como se ha podido apreciar, tampoco el Vaticano I fue un arreglo meramente doméstico, sino la toma de posición ante un entorno cultural que se infiltraba y amenazaba la fe.