

José Federico Castillo Tapia

**LAS DIMENSIONES CÓSMICA, TRÁGICA Y TRANSFORMADORA
DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA**

Dissertação de Mestrado em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio-FAPEMIG

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2024

José Federico Castillo Tapia

**LAS DIMENSIONES CÓSMICA, TRÁGICA Y TRANSFORMADORA
DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Linha de Pesquisa: Interpretação da Tradição Cristã
no Horizonte Atual

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Castillo Tapia, José Federico
C352d Las dimensiones cósmica, trágica y transformadora de la antropología teológica / José Federico Castillo Tapia. - Belo Horizonte, 2024. 249 p.
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.
1. Antropologia teológica. 2. Criação. 3. Graça (Teologia). I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.
CDU 233

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

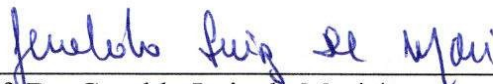
José Federico Castillo Tapia

**LAS DIMENSIONES CÓSMICA, TRÁGICA Y TRANSFORMADORA
DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 16 de outubro de 2024.

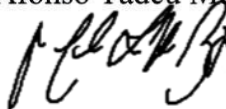
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer / PUC Rio (Visitante)

El ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con el que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es [...] nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana [...] (Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, p. 53.)

Resumen: La Antropología teológica es una parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la existencia humana y su relación con Dios. Es intrínsecamente no neutral ya que se fundamenta en la fe y el credo. Este estudio profundiza en la formulación del credo, en particular “Creo en Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”, revelando la esencia de la antropología teológica. Afirma el origen divino de toda existencia, distinguiendo entre la dimensión cósmica, trágica y transformadora de la creación, donde la humanidad ocupa un lugar único. Explora conceptos como la *creatio ex nihilo* y la acción creadora continua de Dios, y aborda cuestiones fundamentales sobre Dios, el tiempo y la eternidad. Este discurso examina críticamente nuestros presupuestos y sus raíces antropológicas, haciendo hincapié en la naturaleza paternal del amor omnipotente de Dios. A pesar de la presencia del mal en el mundo, la antropología teológica subraya la bondad de la creación y el poder transformador de la gracia. Este estudio nos desafía a abrazar la tensión entre el bien y el mal, anticipando una mayor exploración en la ética de la virtud y la escatología, al tiempo que ancla nuestra comprensión en el misterio de Dios y la persona de Cristo.

Palabras llave: Creación, criatura, ciencia, mito, pecado original, gracia.

Abstract: Theological anthropology is a subset of systematic theology that reflects on human existence and its relationship to God. It is intrinsically non-neutral as it is grounded in faith and creed. This study delves into the formulation of the creed, in particular “I believe in God, the Father Almighty, creator of heaven and earth”, revealing the essence of theological anthropology. It affirms the divine origin of all existence, distinguishing between the cosmic, tragic and transformative dimension of creation, where humanity occupies a unique place. It explores concepts such as *creatio ex nihilo* and the continuous creative action of God, and addresses fundamental questions about God, time and eternity. This discourse critically examines our presuppositions and their anthropological roots, emphasising the paternal nature of God's omnipotent love. Despite the presence of evil in the world, theological anthropology stresses the goodness of creation and the transforming power of grace. This study challenges us to embrace the tension between good and evil, anticipating further exploration in virtue ethics and eschatology, while anchoring our understanding in the mystery of God and the person of Christ.

Key words: creation, creature, science, myth, original sin, grace.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I. PERSPECTIVAS PREVIAS DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA.....	19
1. EL PORQUÉ DE UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA	20
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL MÉTODO PARA LA ELABORACIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA (KARL RAHNER).....	21
2.1. <i>Mirada Histórica</i>	22
2.2. <i>Intento sistemático</i>	25
2.2.1 <i>Existencial sobrenatural e historicidad</i>	26
2.2.2 <i>Punto de partida de la antropología teológica</i>	27
2.3. <i>Cristo, verdadero hombre</i>	28
2.4. <i>Hacia una definición aproximada de antropología teológica</i>	29
3. IMAGEN Y SEMEJANZA COMO PUNTO DE PARTIDA.....	31
3.1. <i>El ser humano creado a imagen y semejanza</i>	32
3.2. <i>Perspectiva práctica del ser humano como Misterio</i>	34
4. TRASFONDO FILOSÓFICO DE LA IDEA DE CREACIÓN	38
4.1. <i>¿Por qué el ser y no la nada?</i>	38
4.2. <i>Lo necesario y lo contingente</i>	39
4.3. <i>La gratuidad y el sentido</i>	41
4.4. <i>Limites conceptuales</i>	42
5. EL SER EN LA REALIDAD	44
5.1. <i>Dualismo ontológico</i>	45
5.2. <i>Panteísmo</i>	47
5.3. <i>Panenteísmo</i>	49
6. TENSIÓN RELIGIÓN-CIENCIA.....	51
6.1. <i>Creación y absoluta dependencia</i>	51
6.2. <i>La Creación a debate</i>	53
CONCLUSIÓN	57
CAPÍTULO II. LA DIMENSIÓN CÓSMICA DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA...	59
1. LA CREACIÓN EN LA PERSPECTIVA MÍTICA	60
1.1. <i>Tradición Cosmogónica</i>	61
1.2. <i>Rasgos comunes de las realidades míticas</i>	62
2. EXPERIENCIA BÍBLICA DE LA CREACIÓN	66
2.1. <i>La fe en la creación en el Antiguo Testamento</i>	67
2.2. <i>La fe en la creación en el Nuevo Testamento</i>	81
2.3. <i>La Creatio Ex Nihilo en la Tradición Bíblica: 2Macabeos 7, 28 y Romanos 4,17</i>	89
3. LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN EN LA PATRÍSTICA Y EN LA EDAD MEDIA: SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	91
3.1. <i>La Cosmología en San Agustín y la interpretación del Génesis (teología patristica)</i>	93
3.2. <i>Santo Tomás de Aquino y la eternidad de la creación del mundo (teología medieval)</i>	100
4. LA DIMENSIÓN COSMOLÓGICA EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX: KARL RAHNER Y WOLFHART PANNENBERG .	106
4.1. <i>La interpretación cosmológica en Karl Rahner</i>	107
4.2. <i>La creación desde la Trinidad en Pannenberg</i>	113
CONCLUSIÓN	119
CAPÍTULO III. LA DIMENSIÓN TRÁGICA DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA .	121
1. ¿POR QUÉ DIMENSIÓN TRÁGICA?	122
1.1. <i>El problema actual del término “pecado”</i>	123
1.2. <i>Dios y el mal en la creación</i>	124

2. TRADICIÓN BÍBLICA DEL PECADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.....	127
2.1. <i>La experiencia del pecado en el Génesis</i>	128
2.2. <i>La experiencia del pecado en la tradición profética de Israel</i>	130
2.3. <i>La experiencia del pecado en los Salmos</i>	134
2.4. <i>El principio de retribución en el libro de Job</i>	136
3. TRADICIÓN BÍBLICA DEL PECADO EN EL NUEVO TESTAMENTO	138
3.1. <i>La experiencia del pecado en los Evangelios sinópticos</i>	138
3.2. <i>La experiencia del pecado en el corpus paulino y Juan</i>	140
4. TEOLOGÍA DEL PECADO ORIGINAL	147
4.1. <i>El pecado original como entramado teológico agustiniano</i>	148
4.2. <i>El concepto de pecado original en la tradición</i>	155
4.3. <i>Teología contemporánea: La codeterminación y la libertad en el concepto “pecado original” de Karl Rahner</i>	165
4.4. <i>Cómo entender el concepto “pecado original” desde Gaudium et Spes 13</i>	171
CONCLUSIÓN	174

CAPÍTULO IV. LA DIMENSIÓN TRANSFORMADORA DE LA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA.....177

1. HACIA UNA DEFINICIÓN DE “GRACIA”	178
1.1. <i>La gracia como experiencia de trascendencia</i>	178
1.2. <i>Ambigüedad necesaria en el concepto “gracia”</i>	180
1.3. <i>La creación como gracia</i>	182
1.4. <i>El concepto gracia desde la teología de Tomás de Aquino</i>	183
2. EXPERIENCIA BÍBLICA DE LA DIMENSIÓN TRANSFORMADORA DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA	185
2.1. <i>El concepto de “gracia” como dimensión transformadora en el Antiguo Testamento</i>	186
2.2. <i>El concepto “gracia” como dimensión transformadora en el Nuevo Testamento</i>	189
3. LA CONTROVERSIAS SOBRE LA GRACIA EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO	199
3.1. <i>San Agustín, “padre” de la teología de la gracia y su disputa con Pelagio</i>	200
3.2. <i>El Semipelagianismo y el Concilio de Orange</i>	207
4. LA GRACIA EN LA TRADICIÓN ESCOLÁSTICA.....	211
4.1. <i>La gracia en la teología de Tomás de Aquino</i>	212
4.2. <i>Teología de la gracia en Lutero</i>	213
4.3. <i>La sesión VI del Concilio de Trento (1547)</i>	216
5. LA CONTROVERSIAS SOBRE LA GRACIA EN LA TEOLOGÍA POSTRIDENTINA	218
5.1. <i>Miguel Bayo (1513-1589) y Jansenio (1585-1638)</i>	218
5.2. <i>La controversia De Auxiliis entre dominicos y Jesuitas (siglo XVI)</i>	222
6. LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA GRACIA	224
6.1. <i>La teología de la gracia de Karl Rahner</i>	225
6.2. <i>Declaración conjunta católico-luterana de 1999</i>	230
CONCLUSIÓN	233

CONCLUSIÓN GENERAL

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUCCIÓN

Bajo el título “Las dimensiones cósmicas, trágicas y transformadoras de la antropología teológica”, realizo esta tesina que busca sistematizar una inquietud intelectual que surge de una praxis personal. Mi vida se ha desarrollado principalmente en el contexto español, en Europa, donde las cuestiones existenciales han perdido profundidad. Sin embargo, como diría el sociólogo Peter Berger, aún existe un “rumor de ángeles”. Mi intención es establecer una línea de investigación que facilite el diálogo entre la fe cristiana y la cultura secular en el contexto europeo moderno.

En la antropología cristiana, los grandes temas de la creación, el pecado y la gracia son fundamentales y han sido tratados a lo largo de la historia de la teología, con base en referencias bíblicas y en diálogo con preguntas esenciales planteadas en todas las culturas y épocas: ¿De dónde proviene el ser humano? ¿Cuál es el origen del mal y del sufrimiento? ¿Cuál es el destino de la persona humana, especialmente frente a la imagen de lo humano por excelencia, revelada en Jesús de Nazaret? Mi experiencia en el contexto latinoamericano, especialmente en Cuba y Brasil, me ha llevado a reconsiderar las formas de diálogo con distintas concepciones de la vida y culturas diversas, donde coexisten creencias religiosas que suelen generar una riqueza de ideas y credos entrelazados. Durante mi trabajo en Cuba, reflexioné profundamente sobre estas preguntas y, teniendo en cuenta este contexto y con la elaboración de esta tesina, me lleva a plantear el objetivo de realizar una investigación más ambiciosa y a adentrarme en diversos autores, complementada con una reflexión más personal. Así, busco responder a estas preguntas desde un diálogo con un sujeto moderno que plantea estas cuestiones, superando un mero trabajo académico.

Durante mi último año de estudios de Teología en la Pontificia Universidad Comillas de Madrid, España, desarrollé una monografía titulada “Dios, amor que desciende”¹. Este trabajo presenta la categoría de donación como fundamental para comprender, entre otras cosas, que no necesitamos hacer nada para ser amados por Dios, Él ya nos ama. De este modo, la gracia debe ocupar un papel principal en nuestro discurso teológico. Este estudio previo a la

¹ CASTILLO TAPIA, José Federico, “*Dios amor que desciende*”: memoria en teología entendida desde la categoría de donación. Orientadora: Marta García. 2022 (Memoria en Teología)- Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Comillas, Madrid, 2022. Disponible en: <https://acortar.link/IiNhmP>. Consultado en: 5 jun. 2024.

tesina muestra que mi enfoque en teología va más allá de un ejercicio académico, ofreciendo una perspectiva profundamente personal y pastoral. Mi intención es hacer teología, no limitarme a una síntesis o resumen.

Además, durante la elaboración de este trabajo, impartí la disciplina de antropología teológica en cursos de teología pastoral en el CITEP², propuesto por la FAJE, y en el Centro Loyola de Belo Horizonte, Brasil. Las interacciones en el aula y las preguntas de los estudiantes me ayudaron a perfeccionar estos conceptos, revelando la relevancia y la necesidad de formación en una lectura crítica de los relatos míticos de la Biblia, así como la falta de claridad en conceptos clave como “pecado” y “gracia” en nuestra realidad cristiana. De esta manera, intento realizar una contribución personal a la reflexión teológica que ayude a otros.

El objeto material de mi trabajo son los conceptos de la teología cristiana católica post-Vaticano II, mientras que el objeto formal es diverso y puede abordarse a partir del pensamiento de un autor o comparando dos autores. En mi análisis, leo los temas dialogando con diferentes autores sin apearme estrictamente a ninguno de ellos, lo que le otorga a mi enfoque un carácter más personal. En relación al objeto formal, he tomado la reflexión del documento *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo. En ella se expresa la necesidad de profundizar en los textos Sagrados, la historia de la teología y del magisterio y la actualidad de la reflexión teológica.

La teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar. La teología, que obedece así al impulso de la verdad que tiende a comunicarse, al mismo tiempo nace también del amor y de su dinamismo: en el acto de fe, el hombre conoce la bondad de Dios y comienza a amarlo, y el amor desea conocer siempre mejor a aquel que ama. De este doble origen de la teología, enraizado en la vida interna del pueblo de Dios y en su vocación misionera, deriva el modo con el cual ha de ser elaborada para satisfacer las exigencias de su misma naturaleza (DV 7).

A la luz de la historia de la teología y con vistas a establecer una visión aquilatada de los grandes temas de la antropología teológica, ofreceré una lectura de tres temas fundamentales: la creación, el pecado y la gracia. Los manuales de Ruiz de la Peña y Francisco Ladaria servirán como apoyo -no son el material único- a la pesquisa. San Agustín, Santo

² Curso de Iniciação Teológico-Pastoral (CITEP) es una iniciativa de la Coordinación Central de Actividades de Extensión Universitaria (CCAUE), coordinada por un grupo de voluntarios. A lo largo de tres años, con clases los martes y jueves de 20:00 a 21:45 horas, se ofrece una visión general de la teología y la pastoral en sus diversas áreas. También se ofrece una introducción a los Ejercicios Espirituales, con posibilidad de acompañamiento individualizado.

Tomás de Aquino y Karl Rahner serán los tres autores principales que nos ayudarán a comprender las líneas teológicas de la patrística, escolástica y teología contemporánea respectivamente. Sin embargo, no se excluyen aportaciones de otros teólogos como Pannenberg o Tillich³.

En relación con la metodología de esta tesina, es necesario aclarar que este trabajo se centra en la realidad teológica de la creación, el pecado y la gracia con el deseo de realizar un trabajo teológico que facilite, aproxime y profundice en cuestiones importantes para todo ser humano. A través de la experiencia y la escucha del pueblo de Dios, lo universal nos proporcionará la clave de comprensión para nuestra realidad concreta.

En este sentido, este trabajo puede resultar desigual o desproporcionada en sus reflexiones, dando más valor a unos autores que a otros. Esta desproporción, aunque un límite del trabajo, nos ayuda a entender los puntos clave y fundamentales para incorporar nuevas intuiciones al *sensus fidei fidelium* del pueblo de Dios, porque “el teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe” (DV 11).

A pesar de las limitaciones, he intentado ser fiel al Espíritu de la Iglesia, responsabilizándome de los sufrimientos, cuestionamientos y angustias que escucho del Pueblo de Dios, e intentando profundizar en aspectos relevantes para un estudio sistemático de la creación, el pecado y la gracia.

La antropología teológica sitúa al ser humano en relación con el universo en evolución, en la ambigüedad de un mundo con bien y mal. Un mundo donde podemos experimentar la gratuidad, la alegría, la fiesta, la plenitud y el amor, pero también el dolor, el sufrimiento y la muerte. La vida es ambigua, con luces y sombras. Esta certeza me impulsa a escribir esta tesina, explorando las dimensiones cósmica, trágica y transformadora a lo largo de los capítulos de este esbozo de antropología teológica.

La referencia al Dios de Jesucristo, con el cual la antropología teológica reflexiona sobre el ser humano y su lugar en el mundo, se enraíza en la protología, abarca toda la cronología

³ La selección de autores en este trabajo responde a mi formación teológica, que se ha desarrollado principalmente en un contexto europeo. Si bien hago algunas referencias a Leonardo Boff, destacado teólogo latinoamericano, el enfoque principal de esta tesina recae en autores europeos de tradición occidental. Otra limitación que debe señalarse es la ausencia de teólogas en las referencias bibliográficas. Esto se debe a que abordar adecuadamente ciertos aspectos de su pensamiento requiere un ejercicio previo de “apropiación”, el cual no he podido realizar en profundidad. Lamentablemente, mi formación no me ha permitido estudiar de manera suficiente a autoras como Elizabeth Johnson, Maria Clara Lucchetti, Ivone Gebara o Elisabeth Schüssler Fiorenza, entre otras. Aunque reconozco la importancia de sus aportes al ámbito teológico, no me sentía preparado para sistematizar sus ideas con el rigor que merecen.

histórica y desemboca en la escatología. El marco temporal de la antropología teológica abarca desde la eternidad de Dios hasta la eternidad de Dios, ubicando la historia del mundo en ese segmento intermedio. En el espacio-tiempo que proviene de Dios y hacia Él va, el ser humano encuentra su esencia más verdadera.

Este trabajo profundizará desde su estructura capitular, tomando como referencia, en el primer capítulo, la intuición de Rahner sobre la pertinencia de abordar estas cuestiones desde los textos bíblicos, para luego recorrer la historia de la teología y del magisterio, y finalmente rescatar aportaciones significativas que la teología puede ofrecer hoy.

La primera pregunta que surge ante esta temática, es el por qué fue necesaria una antropología teológica en una época concreta. De este modo, en el primer capítulo analizaré cuáles considero que son algunas de las razones que llevaron a la necesidad de esta disciplina, para, seguidamente, establecer el marco conceptual de dicha área de la teología con la ayuda del artículo “Antropología teológica”⁴ de Karl Rahner. Desde este punto de partida intentaré establecer un esbozo de definición de Antropología Teológica que nos ayude a aquilatar y establecer la estructura de esta tesina. Por eso, en este primer capítulo, se trabajará la concepción del ser humano como “imagen y semejanza” de Dios. Estas cuestiones antropológicas fundamentales se diseminan de muchas maneras en la sociedad contemporánea, ya sea en su estructura sociopolítica, ya sea en manifestaciones socioculturales, como en debates presentes en el ambiente académico, como el suscitado por el libro “*The God Delusion*”, de R. Dawkins, que aborda la cuestión del espacio y del lugar de Dios en la vida de los seres humanos, algo que trataremos en el curso de esta investigación.

En el segundo capítulo haré hincapié en la necesidad de recuperar el lenguaje mítico para poder hacer una teología de la creación desde los relatos bíblicos. La tradición teológica nos da aportes fundamentales para profundizar en el significado de *creatio ex nihilo*. Así, daremos especial relevancia al pensamiento de san Agustín (354-430) y su interpretación del Génesis 1 en la tradición patristica y Santo Tomás de Aquino (1224-1274) y el concepto de eternidad en la creación del mundo. En relación a las teologías contemporáneas haremos una aproximación al pensamiento cosmológico de Karl Rahner (1904-1984) que presenta como base el concepto de autotranscendencia activa. Por último, pasaremos por el pensamiento de Wolhart Pannenberg (1928-2014) y la relación existente entre trinidad y creación, donde creación y salvación representan un mismo acto.

⁴ RAHNER, Karl, “Antropología Teológica” en, *Sacramentum Mundi I*. Barcelona: Herder, 1972. p. 286-296.

En el tercer capítulo, analizaremos el problema del mal. Abordaré la dimensión trágica de la antropología teológica, a través del problema del mal y del pecado, enlazándolo con el primer capítulo sobre la creación. Como en el capítulo anterior comenzaremos con una conceptualización y aproximación al tema del mal desde la biblia para, posteriormente, hacer una inmersión en el concepto de “pecado original”. Sin duda, este concepto de cuño agustiniano representa la mayoría del capítulo y tomando la intuición primera de San Agustín en las *Confesiones*, intentaremos ofrecer una alternativa a lo que en el sensu común de los fieles se entiende como pecado original de Adán y Eva. Abandonaremos el principio de causalidad y el castillo teológico de san Agustín y de la teología medieval -donde haremos una rápida pasada por las diferentes recepciones de la teología agustiniana hasta el concilio de Trento y Concilio Vaticano I, para llegar finalmente a una posible recepción del concepto “pecado original” que torne la vida de los fieles más leve sin eliminar el dogma. En este sentido analizaremos el intento que hace Rahner por definir y profundizar en este concepto y una propuesta desde *Gaudium et Spes* 13 que actualiza esta teología del pecado original sin entrar en conflicto con la teología bíblica, la biología y la teología de la creación.

Por último, profundizaremos en la teología de la gracia. Este último capítulo mostrará la dimensión transformadora de la antropología teológica y se elaborará a la luz de los dos capítulos anteriores ya que pecado y gracia son las dos caras de la misma moneda. El modo de comenzar este capítulo representa una novedad en la tesina, puesto que considero necesario aquilatar un concepto de gracia antes de desenvolver este término a lo largo de la Biblia. En este sentido tomaremos el concepto que desarrolla Tomas de Aquino, en la *Suma Teológica*. A partir de aquí, nuestra aproximación bíblica colocará el acento en la teología paulina, fundamentalmente en la carta a los Romanos y la Carta a los Gálatas. Finalmente haremos un recorrido por la historia de la teología y las controversias que han existido desde San Agustín y Pelagio acerca de la gracia. Finalmente intentaremos profundizar en lo que Rahner entiende por gracia, y intentaremos establecer un dialogo con los hermanos protestantes a propósito de la declaración conjunta católico-luterana del año 1999.

Como señalé anteriormente, esta tesina no se torna una suerte de erudición, sino que representa un intento de sistematizar y repensar varios conceptos que son de extrema importancia para la vida cristiana y, aun estando en un contexto cristiano católico, van más allá de toda creencia o religión. Ante preguntas como ¿por qué Dios crea o permite la injusticia, el sufrimiento o el sinsentido?, no podemos continuar dando respuestas abstractas y vacías de experiencias que no tengan que ver con la vida de cada creyente, de cada una, uno, de nosotros,

como personas y como colectividad. En ese sentido, este trabajo, intenta ser fiel al espíritu de Francisco, dando un aporte creativo, novedoso y al mismo tiempo haciendo un estudio serio, profundo y científico de cuestiones que atañen a todo ser humano de todo tiempo y lugar.

CAPÍTULO I. PERSPECTIVAS PREVIAS DE LA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA.

En este primer capítulo, intentaremos responder a la pregunta: ¿por qué es necesaria una antropología teológica? Para ello, utilizaremos la analogía y evitaremos que el uso descuidado de la lógica simbólica introduzca realidades asumidas que puedan generar falsos problemas. Por ejemplo, preguntas como: ¿en qué momento creó Dios el mundo? ¿Es el mundo una realidad necesaria o libre? Debemos ser cuidadosos con los términos filosóficos y teológicos que utilizamos para pensar, concebir y representar la relación entre el Creador y la criatura. De lo contrario, corremos el riesgo de caer en peligros antropomórficos que cosifiquen la realidad de Dios y conviertan la acción creadora de Dios en una acción aplicable a cualquier realidad de este mundo, lo cual siempre conducirá a falsos problemas teológicos.

Los manuales de antropología teológica suelen situar la teología de la creación en el Antiguo Testamento y omiten la clave de acceso teológico a la cuestión de la creación. Por eso, intentaremos abordar la experiencia universal y concreta de la contingencia y la gratuidad, que es una experiencia cercana a todo ser humano.

En primer lugar, analizaremos por qué fue necesaria una antropología teológica, partiendo de tres fechas clave que nos conducirán a una reflexión profunda en vísperas del Concilio Vaticano II. En segundo lugar, utilizaremos el enfoque de Karl Rahner para esclarecer el estado de la cuestión en relación con el método que desarrollaremos a lo largo de este trabajo. A partir de ahí, definiremos la “antropología teológica” para aproximarnos a conceptos filosóficos que nos proporcionen el marco teórico de los siguientes capítulos: imagen y semejanza, ser, nada y tiempo.

Finalmente, intentaremos profundizar en la relación entre la ciencia positiva y la fe, utilizando contraejemplos para ilustrar lo que debería ser un diálogo científico que posicione a cada interlocutor en el paradigma adecuado. Una vez realizado este trabajo introductorio, comenzaremos a desarrollar los capítulos II, III y IV, siguiendo el modelo propuesto por Rahner.

1. El porqué de una Antropología Teológica

La antropología teológica se imparte en diversas facultades de teología y generalmente invita a los estudiantes a realizar una relectura teológica del misterio del ser humano. Para entender una reflexión que sitúe al ser humano en el centro e ilumine su misterio a la luz del misterio de Dios, es necesario comprender cómo se desarrolló este proceso y por qué es fundamental repensar al ser humano desde categorías teológicas. Considero muy ilustrativas cuatro fechas clave:

a) En 1841, Ludwig Feuerbach publica *La esencia del cristianismo*¹. La tesis principal de este libro es que el núcleo de la religión cristiana, centrada en la divinización de Cristo, es la antropología. El ser humano proyecta su esencia, sus potencialidades más significativas, fuera de sí mismo, personalizándolas en un Dios ajeno. De esta manera, la teología se convierte en una dinámica de proyección en la que el ser humano diviniza sus propios atributos infinitos. Así, ante nuestro conocimiento limitado, colocamos la omnisciencia de Dios; ante nuestro poder limitado, la omnipotencia de Dios; ante nuestra cronología temporal, la eternidad de Dios, etc. Dios es, por tanto, la imagen proyectada del ser humano y su potencialidad infinita, lo que provoca alienación y enajenación de la realidad. En “La esencia del cristianismo”, la antropología se reivindica como opuesta a la teología, revelando que lo esencial de la teología es en realidad una proyección de la imagen humana.

b) En 1859, Charles Darwin publica *El origen de las especies*². Este libro sostiene que el origen del ser humano se debe a la selección natural, describiendo un proceso de interacción de la especie humana con el medio ambiente a lo largo del tiempo, provocando cambios fisiológicos de generación en generación y eventualmente el surgimiento de nuevas especies. Se propone la hipótesis de un ancestro común para todas las formas de vida, introduciendo la idea de un proceso de transformación a lo largo de un espectro temporal mucho más amplio del que se había considerado anteriormente.

c) Las investigaciones del geólogo Charles Lyell (1797-1875) ampliaron significativamente el marco temporal, permitiendo explicar cómo los fósiles de moluscos podían aparecer en las cumbres de las montañas³. Lyell propuso que estas cumbres fueron parte de océanos en el pasado, requiriendo un espectro temporal mucho más extenso para explicar estos cambios. Esta concepción del ser humano y su relación con el mundo comienza a

¹ FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2012.

² DARWIN, Charles., *The origin of species*. New York: Literary Classics, 1900.

³ LYELL, Charles., *Principles of Geology*. UK: Cambridge University, 2009.

arraigarse en la conciencia de la época, marcando la línea de investigación hasta nuestros días e introduciendo el dinamismo, es decir, el cambio a través del tiempo. Esto plantea interrogantes sobre qué es el ser humano para el cristianismo y cómo debemos entender los relatos bíblicos de la creación del mundo, cuestionando la teología tradicional de la época.

d) En 1950, el Papa Pío XII publica la encíclica *Humani Generis*⁴. Esta primera reacción oficial del magisterio católico a estos desafíos llega casi un siglo después de Darwin y poco más de un siglo después de Feuerbach. Aunque Pío XII intenta dar respuesta, *Humani Generis* fracasa al estar anclada en un planteamiento teológico que no permite un diálogo fructífero con estas cuestiones. Teólogos como Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar y Pierre Teilhard de Chardin sienten que la respuesta oficial del catolicismo no es satisfactoria, resaltando la necesidad de una respuesta directa del cristianismo sobre la realidad del ser humano.

Para enmarcar esta cuestión, me apoyaré en el artículo de Karl Rahner “Antropología Teológica”⁵, publicado por primera vez en 1957. Este artículo, anterior al Concilio Vaticano II y posterior a *Humani Generis*, refleja la necesidad de una reflexión teológica sobre el ser humano. Rahner percibe la necesidad de una antropología teológica que articule de manera original afirmaciones sobre el ser humano, detectando los desafíos, límites, posibilidades y peligros que esta construcción trae consigo. Este artículo servirá como marco para el desarrollo de los siguientes capítulos, siguiendo el modelo de Rahner.

2. Estado de la Cuestión: El método para la elaboración de una Antropología Teológica (Karl Rahner)

Este artículo, “Antropología Teológica”, nos ayudará a establecer los pilares metodológicos sobre los cuales construir esta tesina. Karl Rahner nos orienta a identificar tanto los aspectos positivos como los peligros que la Escritura y la tradición nos han legado. Asimismo, nos proporcionará un marco para sistematizar el pensamiento teológico de la antropología⁶.

⁴ Disponible en: <https://acortar.link/c6Zd9M>. Consultado en: 04 jul. 2023.

⁵ RAHNER, Karl, “Antropología Teológica” en, *Sacramentum Mundi I*. Barcelona: Herder, 1972. p. 286-296.

⁶ Este modo de establecer el método teológico es recomendado también por la comisión teológica internacional en su documento “La teología hoy: perspectivas, principios y criterios”, Disponible en: <https://acortar.link/js1OZG>. Consultado en: 15 may. 2024. Donde se establece que el hacer teológico debe escuchar la palabra de Dios (perspectiva bíblica); permanecer en comunión con la Iglesia (fidelidad al magisterio y a la tradición teológica); y Dar razón de la verdad de Dios (en diálogo con el mundo), Disponible en: <https://acortar.link/js1OZG>. Consultado en: 15 may. 2024.

En su artículo, Rahner intenta primero convencer a la comunidad católica de la necesidad de una antropología teológica. Señala que, aunque en el cristianismo y en la teología cristiana se han hecho numerosas afirmaciones sobre el ser humano, aún carecemos de una antropología teológica adecuada. Según Rahner, es crucial reconciliar esta aparente contradicción.

Podríamos plantearnos algunas preguntas: ¿Acaso el cristianismo no ha dicho nada sobre el ser humano? ¿La Escritura no contiene múltiples afirmaciones sobre la humanidad? ¿En la historia de la teología nadie se ha preguntado sobre la naturaleza del ser humano ante Dios? ¿En las sumas teológicas medievales no hay ninguna mención al ser humano? Si respondemos afirmativamente a estas preguntas, entonces, ¿qué necesidad hay de una antropología teológica?

Rahner justifica esta necesidad argumentando que, aunque existe una vasta tradición, también hay un vacío que debe ser llenado. Para él, no se trata solo de compilar lo que ya se ha dicho sobre el ser humano en la Escritura y en la teología medieval y contemporánea, sino de desarrollar una disciplina más profunda: la Antropología Teológica. Sin embargo, para evitar objeciones de reduccionismo, Rahner debe primero demostrar que la Antropología Teológica es una disciplina teológica legítima.

La metodología que propone Rahner, en concordancia con la Comisión Teológica Internacional, para la creación de una antropología teológica sigue dos pasos estructurales sencillos: a) Una revisión histórica que examine lo que nos precede en la Sagrada Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento) y en la historia de la teología (Patrística, Medieval y Moderna) en relación con la Antropología Teológica⁷ y; b) Un enfoque sistemático para determinar las acciones a seguir⁸. Esta será la base metodológica sobre la que desarrollaré el trabajo de esta tesina, utilizando las categorías de creación, pecado y gracia.

2.1. Mirada Histórica

Lo primero que afirma Rahner es que “es evidente que la revelación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento habla del ser humano”⁹ y, puesto que la revelación se refiere al ser humano, destaca que este “es sujeto en grado tan alto, que actúa como socio de Dios”¹⁰. Esta

⁷ RAHNER, “Antropología Teológica”. p. 286-290.

⁸ *Ibid.*, p. 290-296.

⁹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰ *Ibid.*

subjetividad implica una relación con Dios basada en el compromiso mutuo en espíritu y libertad, lo que convierte al ser humano en una existencia individual y en persona, y al mundo en una posibilidad para el ser humano¹¹. La intención no es ser exhaustivo en los rasgos bíblicos, sino ofrecer una visión panorámica de la Escritura para percibir estos rasgos que muestran que la historia de la revelación, del pueblo de Israel con Dios, evidencia sujetos, espíritus libres, relaciones y diálogos de personas.

Así, “teológicamente hablando, lo que es el hombre lo expresa, no una disciplina junto a otras, sino el todo de la teología en general”¹². Aquí, Rahner plantea una enmienda a la totalidad: si todo lo que es el hombre lo explica la teología en su conjunto, ¿por qué necesitamos una antropología teológica si ya tenemos la reflexión teológica de la Escritura donde todo esto está implícito? Rahner responde que la Antropología Teológica debe abordar la totalidad del ser humano, convirtiéndose en una lectura transversal de toda la teología¹³.

Sin embargo, esta aproximación falla por dos razones fundamentales. Primero, la realidad del ser humano aparece de forma transversal en toda la Escritura, pero lo que se busca no es una referencia total, sino una reflexión sistemática y coherente. No se necesita una reflexión implícita, sino la sistematización de esa reflexión. Segundo, “las categorías usadas están tomadas del mundo objetivo y de su ontología”¹⁴ y no permiten ver la peculiaridad antropológica. Rahner señala un problema de sistema y de lenguaje: no basta con reunir elementos dispersos sobre el ser humano; es necesario organizarlos y usar categorías que destaquen lo esencial del ser humano y lo diferencien de las realidades mundanas. Rahner identifica aspectos positivos en la Escritura, pero también déficits y ambigüedades que exigen otro tratamiento.

El autor examina la historia de la teología, comenzando por la Patrística, subdividiéndola entre la patrística griega y la latina¹⁵. Rahner rescata el intento de sistematización de la teología patrística y conceptos clave como “el hombre como imagen de Dios”¹⁶, idea transversal en esta teología útil para nuestra reflexión. Sin embargo, diferencia peligros en ambas tradiciones: el dualismo de la patrística griega¹⁷, que sugiere una parte de la

¹¹ *Ibid.*, p. 286-287.

¹² *Ibid.*, p. 287.

¹³ Si pensamos en el ambiente neoescolástico encontramos buenos ejemplos de esto cuando la Teología habla de substancia, accidente, potencia, acto, causa, etc. como categorías filosóficas básicas aplicadas a la realidad de ser humano y del resto de las cosas.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ RAHNER. “Antropología Teológica”, p. 288.

¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

creación ontológicamente más cercana a Dios y otra más distante, y el exceso de hamartiocentrismo de la patrística latina, donde la historia de la salvación se centra demasiado en el pecado, creando una excesiva separación entre Dios y el hombre¹⁸.

Respecto a la teología medieval, Rahner mantiene el mismo esquema de identificar aspectos rescatables y otros a evitar. Aunque las Sumas de teología medieval sistematizan cuestiones sobre el ser humano, aparecen desordenadas. Temas como la creación, la vida moral, la escatología, la libertad y la gracia se encuentran dispersos a lo largo de varios volúmenes. Además, Rahner señala la falta de categorías teológicas apropiadas para tratar adecuadamente el objeto de estudio y una reflexión insuficiente sobre la historia de la salvación. En las Sumas medievales, el hombre es considerado como un ser más en la creación, apareciendo como un caso particular de una idea general. Sin embargo, en este esquema objetivista, la teología medieval deja la puerta abierta a la singularidad del ser humano, como un sujeto con una conciencia individual intransferible¹⁹. Rahner señala que, aunque latente, esta idea de la singularidad humana está presente, sugiriendo que el deseo íntimo de la voluntad de salvación puede alcanzar la gracia, porque Dios no la niega.

A la pregunta por la historia de la salvación de cada individuo se plantea y resuelve en un plano individual (visión beatífica ya antes del juicio universal; doctrina del *votum sacramenti*, o sea, de una posibilidad no sacramental de salvación; valor absoluto de la conciencia individual)²⁰.

Rahner caracteriza el siguiente paso hacia la teología moderna como “un proceso plurisecular de autoaprehensión del hombre como sujeto”²¹. Este llamado “giro antropológico” coloca la subjetividad y la conciencia del ser humano en el centro de la reflexión teológica. Sin embargo, Rahner advierte sobre los peligros de este giro, señalando especialmente el riesgo de una autonomía clausurada en sí misma, es decir, una autonomía que se cierra a la transcendencia. Aunque la autonomía revela la realidad del giro antropológico, su problema radica en que puede clausurar el sentido de transcendencia y evitar que el hombre mantenga una relación con Dios.

Esta sección concluye con la idea de que “todavía no hemos llegado a una auténtica elaboración de la antropología teológica. Esta, tal como aquí la entendemos, sigue siendo, pues,

¹⁸ *Ibid.*, p. 287-288.

¹⁹ *Ibid.*, p. 288.

²⁰ *Ibid.*, p. 289.

²¹ *Ibid.*, p. 289-290.

una tarea a realizar por la teología”²². Así, aunque hemos realizado una mirada histórica que nos ha proporcionado datos valiosos, estos datos son insuficientes para construir una antropología teológica completa. Tenemos los materiales que muestran que el ser humano es sujeto, y al ser sujeto es persona, y al ser persona tiene una identidad intransferible que debemos mantener para sistematizar una futura antropología teológica.

2.2. Intento sistemático

Para evitar ser reduccionista, la antropología teológica debe comenzar con un fundamento inequívocamente teológico. Sin embargo, dado que el punto de partida debe ser esencialmente teológico y nuestro objeto fundamental es la subjetividad humana, esto plantea un desafío para la teología, que se enfoca explícitamente en Dios como su objeto de estudio. Cuando hablamos de Dios, lo hacemos en términos de eternidad, una perspectiva que trasciende el tiempo y el espacio como fuente perenne de la revelación.

Desde esta perspectiva, en una antropología teológica que se centra en el ser humano y su mundo, es difícil justificar su enfoque, porque implica la pretensión de que la antropología teológica proporcionará la palabra definitiva que, desde la eternidad de Dios, define, estructura y da sentido a la esencia del ser humano. Por lo tanto, la antropología teológica no puede limitarse a ser una voz más entre la antropología filosófica, la antropología cultural, la sociología, etc. A diferencia de estas disciplinas, la antropología teológica tiene la tarea de articular una comprensión del ser humano que está anclada en la revelación divina y en la tradición teológica.

Sin embargo, la realidad es que la antropología teológica acontece en el entramado de la historia. Es decir, el esbozo sistemático de la antropología teológica se formula en un momento histórico específico, remitiéndose a una revelación que ocurre en la historia a través de textos de una determinada tradición, cultura y lengua. Esta revelación no es atemporal en su manifestación; acontece en la historia y debe ser entendida en su contexto histórico y cultural. Por lo tanto, la antropología teológica debe reconocer y trabajar dentro de este entramado histórico, buscando integrar la verdad revelada con la experiencia histórica del ser humano.

²² *Ibid.*, p. 290.

2.2.1 Existencial sobrenatural e historicidad

En el fundamento de la antropología teológica, surge la compleja dialéctica entre la eternidad y el tiempo. En nuestra reflexión sobre el ser humano, nos enfrentamos al desafío de conciliar la pretensión de universalidad con la necesaria concreción puntual de nuestro discurso. ¿Cómo afirmar y justificar que nuestras palabras sobre el ser humano abarcan a todos, pasados y futuros? Rahner no limita su discurso al contexto coyuntural de 1957, sino que lo enmarca en la creación divina y su voluntad soberana, abarcando así la totalidad de la humanidad.

Para abordar esta problemática, Rahner propone dos conceptos clave: lo existencial sobrenatural y la referencia a la historia. En primer lugar, lo existencial sobrenatural señala la dimensión esencial del ser humano, su inherente apertura a la trascendencia divina. Rahner sostiene que cada individuo es el resultado de una comunicación sobrenatural de Dios²³, lo que implica una disposición innata hacia lo universal.

En segundo lugar, esta apertura a lo trascendente se manifiesta en un contexto histórico concreto. Esta conexión radical con la historia representa la contraparte del existencial sobrenatural. Así, la finitud humana, al estar intrínsecamente ligada a la infinitud divina, posibilita un discurso que abarca lo universal y lo particular, sin contradicciones aparentes entre lo a priori y lo a posteriori.

En resumen, Rahner propone una visión antropológica que reconcilia la dimensión eterna con la temporal, lo universal con lo particular, demostrando cómo la esencia humana está arraigada tanto en la apertura a la trascendencia como en la realidad histórica concreta.

El existencial sobrenatural tiene también su propia historia. Si de esta manera el hombre es el ser de la subjetividad, de la trascendencia, de la libertad y de la referencia como la otra parte al misterio sagrado que llamamos Dios, si él es el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, y es todo eso siempre e ineludiblemente desde el principio; pero a la vez, como tal ser de una trascendencia divinizada, es la esencia de la historia individual y colectiva; entonces esa existencia siempre dada y sobrenatural de la referencia al misterio sagrado y a la fáctica comunicación absoluta de Dios como oferta a la libertad del hombre, es a su vez colectiva e individualmente una historia, y esta es a una historia de la salvación y de la revelación²⁴.

Exacto. La antropología teológica se erige como una disciplina teológica debido a su capacidad para iluminar la condición humana desde la perspectiva de la eternidad divina, a pesar de que su discurso se desenvuelva en la particularidad del espacio y el tiempo. Esto se

²³ RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007. p. 160.

²⁴ *Ibid.*, p. 175-176.

debe a que el ser humano, siendo capaz de Dios, experimenta esta capacidad en el contexto siempre cambiante de la historia.

2.2.2. Punto de partida de la antropología teológica

En su artículo de 1957, Rahner se esfuerza por encontrar un principio rector que permita integrar una disciplina aún incipiente, la antropología teológica, dentro del conjunto de la teología sistemática, distinguiéndola de las disciplinas ya existentes. Como punto de partida, señala que “El hombre (que acepta la fe cristiana) sabe que Dios le habla históricamente a pesar de su condición creada y pecadora y precisamente en medio de ella, que le habla con una palabra por la que él se le abre absoluta, libre y gratuitamente”²⁵.

Sin embargo, la formulación de Rahner se centra en términos teológicos como “hablar”, los cuales hacen referencia a la revelación de Dios al ser humano, un tema que ya se aborda en la teología fundamental. Surge entonces la pregunta de si este punto inicial proporciona un fundamento inequívoco para la antropología teológica, o si es lo suficientemente difuso como para que pueda ser compartido con la teología fundamental²⁶. Considero que el punto crucial que aborda Rahner en esta afirmación radica en la revelación y en el hecho de que el ser humano es receptor de ella, lo cual sugiere que se requiere mayor precisión para abordar un tratado específico de antropología teológica. Por lo tanto, a lo largo de la tesina será necesario encontrar una definición más precisa de lo que constituye la antropología teológica.

Aunque este primer punto de partida pueda resultar insuficiente, considero que las cuatro afirmaciones fundamentales que desarrolla posteriormente son útiles, ya que nos ayudarán a estructurar este trabajo. En primer lugar, es necesario desarrollar el carácter creado, la condición de criatura, que será el eje fundamental de todo el trabajo y se abordará en el primer capítulo. La segunda afirmación se refiere a la relación entre naturaleza y gracia, aspecto que se tratará a lo largo de los capítulos dedicados al pecado y a la gracia, explorando cómo concebir nuestra realidad creada, que tiene una relación alterna con Dios, y cómo Dios transforma internamente nuestra condición creada para divinizarlos. La tercera afirmación aborda la historicidad inherente a la corporalidad y la institucionalidad, aspectos que se profundizarán a lo largo de los capítulos en diálogo con la cultura. Por último, la cuarta afirmación indica que se busca la esencia del ser humano, es decir, una disciplina que se distinga de la escatología y

²⁵ RAHNER, “Antropología Teológica”. p. 292.

²⁶ En descargo de K. Rahner hay que decir que en 1957 no existía, como tal, una teología fundamental, existe un tratado de revelación.

la moral, así como de cualquier otra disciplina. Todo esto nos lleva a la relación especial que Rahner establece entre antropología y cristología²⁷.

2.3. Cristo, verdadero hombre

En el último epígrafe del esbozo sistemático de antropología teológica que presenta Rahner, se destaca la relación entre la cristología y la antropología. Se argumenta que la cristología preconiliar se centra en un tratado sobre la encarnación del Verbo, pero deja de lado la reflexión sobre qué significa exactamente esa “*sarx*” en la que el *logos* se encarna. Rahner propone invertir esta perspectiva, enfocándose en la pregunta fundamental de qué significa ser humano cuando Dios se manifiesta en la historia.

La encarnación únicamente es entendida en verdad cuando se concibe la humanidad de Cristo, no solo como un instrumento en último término externo, a través del cual se hace oír un Dios que permanece invisible, sino como aquello en lo que el mismo Dios (sin dejar de serlo) se convierte cuando él se enajena de sí mismo en la dimensión de lo distinto de él, de lo no divino²⁸.

Por lo tanto, es necesario centrar la reflexión teológica en el ser humano para dar un significado completo a las afirmaciones cristológicas básicas. Rahner establece una estrecha correlación entre lo que la teología católica enseña sobre el ser humano y la experiencia pascual y el acontecimiento de Cristo. Esto demuestra que no se puede dar por sentado que entendemos completamente lo que significa ser humano²⁹.

El ser humano es aquello en lo que Dios se convierte al decidir ser no-Dios, manifestándose como Hijo, como Jesús de Nazaret. La relación entre el *logos* y la humanidad no es casual ni contingente, sino esencial en la economía de la salvación. La humanidad de Cristo es fundamental para Dios mismo, lo que indica que la posibilidad de que la “posibilidad de la creación se funda en la posibilidad de la autoenajenación de Dios (encarnación)”³⁰. Desde este punto de vista, la relación entre antropología y cristología se evidencia, ya que la humanidad de Jesucristo fundamenta la dimensión cosmológica. La antropología teológica se presenta como una cristología incompleta, y la cristología como una antropología teológica consumada.

²⁷ RAHNER, “Antropología Teológica”. p. 294-296.

²⁸ *Ibid.*, p. 295.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

El Concilio Vaticano II afirma que “El misterio del hombre solo se esclarece realmente en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Este misterio humano encuentra su interpretación última en la luz de la Trinidad, la encarnación y la resurrección, que revela la verdad sobre nuestra condición humana a lo largo de la historia.

En conclusión, Rahner busca introducir la novedad de la antropología teológica en la teología sistemática, recurriendo a la Escritura y la tradición, y esbozando líneas sistemáticas para el futuro. Este artículo culmina con la relación entre la cristología y la antropología teológica, que proporciona el marco referencial para esta tesina.

2.4. Hacia una definición aproximada de antropología teológica

Si avanzamos un poco más, podemos ofrecer una definición provisional de antropología teológica que nos permita profundizar en lo mencionado hasta ahora, pero de manera más específica. Rahner, en su punto de partida, señala en la dirección correcta, pero no es lo suficientemente preciso porque prioriza la revelación como la comunicación de Dios al hombre, lo que podría confundir la reflexión antropológica con la teología fundamental. Por lo tanto, una definición provisional que implique afirmaciones implícitas y que pueda orientar nuestro desarrollo en esta tesina es la siguiente:

La antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la condición humana “ante” Dios. Desde la fe cristiana nos muestra al hombre como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. La antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución [en el que, junto al bien, también hay dolor, sufrimiento y muerte], está [sin embargo] referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo³¹.

Aquí tenemos un esquema que nos permite aproximarnos de manera más sistematizada a lo que sería la antropología teológica. Si bien está conectada con el misterio de Dios, la cristología y otros aspectos de la teología sistemática, también tiene su propio perfil. Es decir, se enfoca en la condición humana entendida desde la lógica de la *Laudato Si*, que reconoce la interconexión esencial entre la humanidad y el medio ambiente³². Como señala el Papa Francisco:

³¹ CASTELAO, Pedro. “Antropología Teológica” en, CORDOVILLA, A. (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. Madrid: Comillas, 2013. p. 172.

³² En filosofía y teología, la condición humana se convierte en un concepto central que aborda las características esenciales de la existencia, como el sufrimiento, la libertad, la responsabilidad y la trascendencia. Por un lado, corrientes filosóficas como el existencialismo (representado por pensadores como Sartre, Heidegger y Camus) subrayan que “la existencia precede a la esencia”, definiendo al ser humano por su libertad radical, aunque también

El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural y “tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado” (LS 5).

Por lo tanto, la antropología teológica no ve la condición humana de manera aislada, sino que la entiende en relación completa y simbiótica con la naturaleza y otros estratos infrahumanos de la creación. Sin embargo, es teología porque reflexiona sobre la condición humana desde una perspectiva inequívocamente teológica, es decir, “en presencia de” Dios.

Sin embargo, es crucial comprender que este “en presencia de” no implica una relación espacial como la que tenemos con objetos en el tiempo y el espacio. Dios no es una entidad objetiva frente a la cual nos posicionamos como lo haríamos ante una persona. Por lo tanto, este lenguaje ordinario debe entenderse en términos simbólicos y teológicos a lo largo de nuestra tesina.

La tesis fundamental de esta definición provisional es que toda la condición humana está siempre en relación con Dios. Cuando hablamos de un “inicio absoluto”, no nos referimos al origen más remoto en el tiempo, sino a la protología; cuando hablamos de un “destino final”, no nos referimos a un futuro lejano, sino a la escatología; y cuando hablamos de una “esencia más íntima”, no nos referimos a una abstracción del ser humano, sino a la cronología (el espacio-tiempo biográfico).

Desde la antropología teológica, que forma parte de la teología sistemática y examina la condición humana “en presencia de” Dios, evitamos la objetivación de Dios. Al mismo tiempo, afirmamos que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, lo que implica una consideración teológica que se conecta con la inobjetividad de Dios en la teología de la creación. En este primer capítulo, continuaremos explorando conceptos filosóficos como el de

enfrentando la angustia del absurdo. Por otro lado, el humanismo secular (con autores como Fromm y Dawkins) promueve la búsqueda de sentido a través de la razón y la ética, sin recurrir a creencias trascendentales, enfatizando la finitud y el progreso humano. El psicoanálisis (con Freud y Lacan) explora la condición humana a través de los conflictos inconscientes, donde el sufrimiento se torna inevitable. En el marxismo (representado por Marx y Gramsci), la alienación del ser humano se relaciona con la explotación económica y social. En la teología cristiana, particularmente en la tradición neoescolástica, se sostiene que el ser humano es creado a imagen de Dios, aunque vive en un estado de caída debido al pecado original, con la posibilidad de redención a través de la gracia divina. Dentro de esta corriente, se encuentran diversas perspectivas, como la de Agustín de Hipona sobre el pecado, la colaboración entre razón y fe en Tomás de Aquino, y la centralidad de la revelación en Karl Barth. En teologías contemporáneas, se hace hincapié en la lucha interna entre el bien y el mal, entendiendo al ser humano como un misterio inclasificable. En esta tesina la referencia a la condición humana implica entender lo que significa pertenecer a la especie humana, abarcando a una multitud de individuos y a todo lo que las ciencias que estudian al ser humano consideran propio de esta condición. Esta noción nos vincula a realidades no humanas, es decir, a realidades biológicas que, en el proceso de hominización, comparten con nosotros una herencia genética y un entorno que nos permite comprender nuestro medio específico. Así, la condición humana no se contrapone a otras formas de ser criatura, sino que señala un rasgo distintivo dentro de este modo común de existencia.

“nada” e “infinito”, y reflexionaremos críticamente sobre el “neoteísmo”, para concluir que la imagen y semejanza, la creación y Dios, deben ser comprendidos desde un marco conceptual teológico para una reflexión seria y profunda.

3. Imagen y semejanza como punto de partida

En hebreo, imagen y semejanza se traducen en este par de términos: *Tselem* (תְּצֵלֶם) y *Demut* (דְּמוּת)³³. No por casualidad, el momento en el que surge esta formulación explícita, en el contexto bíblico, es en el exilio babilónico³⁴. En ese tiempo, el término *tselem* es traducido como estatua, figura; en definitiva, como aquello que representa plásticamente a los dioses. La idea es que, si el término *tselem* en la cosmovisión babilónica es empleado para aquello que hace presente al dios en la Tierra, en la configuración bíblica, del relato de la creación, será empleado para decir algo sobre nuestra condición humana³⁵. Así, el ser humano pasa a ser la representación plástica de Dios en la Tierra. Esta idea no está explicitada en el relato del Génesis, sino que está sugerida implícitamente en la connotación que tiene la semántica del término, ya que el mismo término que se usaba para referirse a los dioses es utilizado ahora para referirse a la humanidad³⁶.

Una constante fundamental en la teología veterotestamentaria está en la lucha y en el rechazo de la idolatría, es decir, el peligro por el cual una realidad finita es elevada a realidad divina. Así, lo que viene a decir el término semejante (*demut*) es, en esta locución bíblica, el que limita y hace de contrapunto a la afirmación básica que nos dice que somos imagen de Dios en la Tierra. De este modo somos imagen de Dios, pero no iguales a Él. Así, “la expresión a imagen y semejanza de Dios indica una clara distinción entre el hombre y Dios y al mismo tiempo una semejanza. El hombre no es Dios”³⁷. Hay una gran fuerza en la consecución explícita de quien nos pone como representación de la divinidad, pero sin identidad, no somos Dios. Como afirma Ruiz de la Peña:

Del distinto matiz de ambos términos algunos exégetas deducen que *demut* amortigua a *tselem*; dado que en las culturas semitas la imagen tiende a identificarse con lo imaginado, incluso a desplazarlo, decir del hombre que es *tselem* de Dios sería una expresión demasiado fuerte; de la tendencia de identificar la representación y lo

³³ CHÁVEZ, Moisés, *Diccionario de Hebreo Bíblico*. USA: Mundo Hispano³, 1997. p. 125.

³⁴ ARRIETA ZAMBRANO, Juan Gabriel, *En Imagen como semejanza nuestra: Aproximación exegética teológica de Gn 1,26-27 a partir del Texto Masorético*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019. p. 6.

³⁵ SCHÖCKEL, Luís Alonso, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Valladolid: Trotta², 1999. p. 64-67.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ MARTÍNEZ SIERRA, Alejandro, *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002. p. 100.

representado surgió la prohibición de imágenes vigentes en Israel (Ex 20,4) y, todavía hoy, en el Islam³⁸.

Pero a lo largo de la historia, este peso en el *tslem* y cualificación en *demut* se va a invertir en el ámbito helénico. Aunque la traducción no varía, el término imagen, *eikon* (*εἰκών*³⁹) en griego, tiene la resonancia, ya desde el mito de la caverna de Platón, como aquello que es meramente una imagen lejana, como un icono que refleja pálida y limitadamente lo que realmente sería el original⁴⁰. Mientras que el término *demut* va a ser traducido como *homoiosis* (*ὁμοίωσις*⁴¹), que tiene una cierta similitud con el término *homoousion* (*ὁμοούσιον*) del credo niceno-constantinopolitano y que remite a una esencia (*ousía* (*οὐσία*) en griego) parecida. Así, en el contexto helénico se tiende a invertir la relación que hasta este momento tenían estos elementos en hebreo. El peso definitivo pasará a estar en la semejanza (*homoiosis*), siendo casi de la misma naturaleza, y la imagen (*eikon*) aparece como un reflejo más lejano. Esta misma idea estará presente en los términos *imago*⁴² y *similitudo*⁴³ del latín, los cuales señalan la distancia y la cercanía con Dios respectivamente.

3.1.El ser humano creado a imagen y semejanza

Pero la pregunta que queda, después de acercarnos a estos términos es ¿qué dice todo esto de nuestra propia condición?, o dicho más fácilmente: ¿qué podemos extraer de esta formulación (imagen y semejanza) y su evolución a través de la historia? En el fondo, la significación de las palabras nos dice lo que ellas pueden evocar en un determinado contexto, pero no nos solucionan el problema fundamental sobre cómo podemos explicar, a fondo, qué significa que somos creados a imagen y semejanza de Dios.

Así, los intentos que se han hecho hasta ahora han seguido siempre la lógica de intentar traducir por rasgos esenciales de la condición humana el significado último de algo que parece

³⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Cantabria: Sal Terrae⁷, 2019. p. 44.

³⁹ “Retrato (Mt 22:20); 2. LN 58.35 símil, que tiene la misma forma que otra cosa (1Co 15,49); 3. LN 58.61 figura, molde (Heb 10:1)” en, SWANSON, James., *Diccionario de Idiomas bíblicos (Griego)*. USA: Logos Reserch Systems², 2001. p. 98.

⁴⁰ “El tema de la imagen ha sido muy frecuente en la reflexión teológica de los Padres sobre todo al comentar Gén 1,26. En esta época la reflexión teológica sobre este tema está muy influenciada por la filosofía de Platón y el filósofo judío Filón, que bebe también en la fuente platoniana” en, MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 102.

⁴¹ “ὁμοίωσις (*homoioōsis*), εὐς (*eōs*), ἡ (*hē*): s.fem.; ≡ Strong 3669; TDNT 5.190—LN 64.3 similaridad, semejanza (Jas 3:9+)” en, SWANSON, *Diccionario de Idiomas bíblicos*, p. 222.

⁴² GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario, *Latín Bíblico y latín cristiano*. Madrid: CEES², 1994. p. 71 y 416.

⁴³ *Ibid.*, p.138 y 413.

difícilmente conceptualizable. Pero ¿qué significa que somos creados a imagen y semejanza de Dios? Algunos teólogos han dicho que el ser humano “es la imagen más perfecta de Dios por su racionalidad, [ya que] participa de una manera especial de la autocomunicación de Dios y puede captar los destellos de esa divinidad en las cosas creadas”⁴⁴; Otras líneas teológicas afirman que esta imagen y semejanza está en la libertad, así, “con Orígenes, [comienza] la exaltación de la libertad, categoría capital en su antropología. El hombre es un alma dotada de libertad”⁴⁵. Aquí encontramos una concepción más voluntarista que subrayaría este énfasis en la voluntad. Existen otras líneas más simplistas que señalan que aquello que nos hace propiamente ser creados a imagen y semejanza de Dios sería nuestra posición erguida, la cual nos diferencia de nuestros ancestros y nos sitúa en una especie de ser intermedio entre el Cielo y la Tierra⁴⁶. Una verticalidad que caracterizaría a nuestra condición humana como contenido último, algo que la teología y la filosofía podría relacionar con la capacidad de trascendencia⁴⁷.

Razón, libertad, capacidad de trascendencia, amor, y cualquiera de los rasgos que podríamos ir sumando, en el fondo, no supondría otra cosa que una especie de acercamiento metodológico a esta expresión y, que en definitiva, nos estaría obligando a escoger una categoría desechando las otras cuando de hecho, por ejemplo, la libertad y la razón no se oponen a la capacidad de trascendencia. Podríamos ver una especie de amalgama de todos estos rasgos como singulares de nuestra condición humana, nos diferencian del resto de las cosas creadas, ya que todos ellos nos singularizan de una forma muy concreta en nuestra forma de vivir la condición de criatura y, “en consecuencia, hay que resistirse a la tentación de comprometer este misterio de fe con una determinada cosmovisión”⁴⁸.

De este modo no voy a proponer un término novedoso, ni voy a escoger ninguno de los ya citados por diferentes autores (donde encontraríamos lo esencial de la condición de criatura del ser humano), ya que tenemos la certeza de que todos estos rasgos muestran características específicas y integrables en nuestra condición humana. Probablemente donde la teología actual puede encontrar más sentido al significado último de qué significa haber sido creados a imagen y semejanza de Dios se adquiere por otro camino, el de la inobjetividad. Es decir, el misterio

⁴⁴ MARTÍNEZ SIERRA, *op. cit.*, p.70.

⁴⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 98.

⁴⁶ RODRÍGUEZ, Héctor, “Por qué la evolución no nos dejó caminar a cuatro patas”: *National Geographic España*, nº de Octubre 2022. Disponible en: <https://acortar.link/FwYnBj>. Consultado en: 8 may. 2024.

⁴⁷ RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios. Antropología teológica Especial*. Cantabria: Sal Terrae⁴, 1991. p. 222.

⁴⁸ *Idem*, *Teología de la creación*. Cantabria: Sal Terrae⁷, 2019. p. 128.

del camino último de Dios que nos lleva a la imposibilidad de que el ser humano sea reducido a una cosa.

Lo que se está tocando aquí es, pues, la médula misma de lo teologal: nada tiene de extraño que ninguna otra cuestión dogmática haya precisado tanto tiempo, porque sólo ésta toca de un solo golpe el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación Dios-hombre⁴⁹.

Del mismo modo que no podemos entender a Dios como un ser del mundo, limitado en el espacio y en el tiempo, evitando su cosificación, queremos situar la condición humana en una perspectiva teológica. Así, en términos de estricta reciprocidad, debemos pensar la realidad de nuestra condición humana desde esa perspectiva de misterio inobjetivable, inabarcable y de infinitud absoluta que excede toda cuadrícula y pensamiento y que se sitúa en una órbita del ser, en el cual esa misma locución “ser” se vuelve pobre. De tal modo que, si nuestra misma concepción de Dios se abre a la infinitud absoluta de un misterio inefable, es desde ahí desde dónde queremos concebir nuestra propia condición humana como creada a imagen y semejanza de ese misterio inabarcable e inagotable. La mejor definición del ser humano, desde esta perspectiva, sería su ser indefinible, no como una paradoja sino atendiendo a lo más específico de nuestra condición humana.

¿Cómo podría ser de otro modo? Si esa respuesta tiende a hacerme comulgar en el misterio infinito del ser de Dios, si me va haciendo divino por participación y me da entrada en la misma vida trinitaria, ella no puede ser producto exclusivamente humano⁵⁰.

Este ser indefinible no solo se manifiesta en un discurso teórico que a la luz del misterio de Dios quiera decir también que el ser humano es un misterio, sino que tiene su dimensión práctica, política, social y económica con repercusiones muy concretas.

3.2. Perspectiva práctica del ser humano como Misterio

Esta perspectiva tiene que ver con uno de los rasgos fundamentales del cristianismo en la historia, donde ha tenido un rechazo visceral frente a cualquier situación (política, social, económica) que tratase al ser humano como una realidad infrahumana.

Si nos situamos en la polaridad de los movimientos políticos del siglo XX y XXI, centrándonos en las figuras simbólicas de Fidel Castro y Jair Bolsonaro, en el contexto

⁴⁹ *Idem, El don de Dios*, p. 273.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 360.

Latinoamericano y del Caribe, como representantes de esa polarización totalizante⁵¹. De este modo, las teorías del sistema socialista cubano convergen en la cosificación del ser humano, eliminando la subjetividad de la personalidad de aquellos sujetos que no tienen cabida en el sistema. Lo que se ha denominado comunismo marxista-leninista, con la idea del Estado dictatorial absoluto que aniquila cualquier tipo de singularidad. Como señala la constitución cubana del año 2019,

La defensa de la patria socialista es el más grande honor y el deber supremo de cada cubano. La traición a la patria es el más grave de los crímenes, quien la comete está sujeto a las más severas sanciones. El sistema socialista que refrenda esta Constitución es irrevocable. Los ciudadanos tienen el derecho de combatir por todos los medios, incluyendo la lucha armada, cuando no fuera posible otro recurso, contra cualquiera que intente derribar el orden político, social y económico establecido por esta Constitución (Const. Cuba, 4).

Observamos que, en el fondo, lo que aquí prima es una concepción social, que organiza política y económicamente a la colectividad en términos, en los cuales, lo único que prima es el Estado, lo colectivo. El individuo, la persona, aparece aniquilada en sus rasgos más singulares por imposibilidad de asimilarse al sistema imperante. De este modo, así como el socialismo estatal Soviético trazaba un perímetro en el cual solo tenían cabida, dentro de esa colectividad perfectamente estructurada, aquellos que solo jugaban el rol de piezas de un sistema. En Cuba, con el triunfo de la Revolución de 1959, “en 1965 unos 250.000 cubanos se habían marchado ya. Uno de cada quince cubanos escogió el exilio al comunismo, aun a costa de dejar atrás todos sus bienes”⁵², porque incluso “el régimen se consideraba ateo y quería eliminar cualquier vestigio de religiosidad entre los cubanos”⁵³. Desde este punto de vista, la colectividad aniquila la subjetividad, la personalidad, la conciencia, la libertad y la autonomía de personas, “tachando al disidente de agente del imperialismo”⁵⁴ y determinando castigos para aquellos que no se sitúan dentro del dinamismo estadual.

Como ejemplo, durante el verano de 1965 Castro concluyó que la única solución posible era crear un tipo de campos de concentración al estilo de los *laogai* chinos. Pero no podían llamarse así por las connotaciones que el término “campo de concentración” poseía. Castro en persona los bautizó como “Unidades Militares de Ayuda a la Producción” (UMAP). Quedaba así el crimen debidamente cubierto por el aséptico lenguaje económico del plan quinquenal⁵⁵.

⁵¹ Aunque la idea fundamental es la misma que Ruiz de la Peña, consideramos adecuado actualizar los ejemplos. Para un estudio más profundo de esta argumentación, in: *ibid.*, p. 171-175.

⁵² DÍAZ VILLANUEVA, Fernando, *Historial criminal del comunismo*. Madrid: ESPA, 2013. p. 450.

⁵³ *Ibid.*, p. 460.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 507.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 455.

Pero esto mismo tiene una traducción en el capitalismo neoliberal. Aquí, la sociedad es concebida con una lógica empresarial y piramidal. En la cual, solo tiene sentido la figura individual, autónoma, con éxito y que, por lo tanto, avanza en la pirámide social con aquellas estrategias darwinistas que le llevan a vencer en la lucha por la supervivencia, revelándose como el más fuerte. De tal manera que el resto de las personas que no tienen la misma suerte en la pirámide social, como afirma el papa, forman parte de la economía del descarte (LS 43). Por lo tanto, nos encontramos con una sociedad que nos muestra que hay que prescindir de todos aquellos recursos humanos que no son efectivos y exitosos. Un ejemplo que nos puede ayudar a entender esta situación fue lo acontecido en Brasil, donde, al menos, 570 niños de la comunidad indígena Yanomami murieron durante cuatro años debido a las políticas y la mentalidad depredadora del gobierno bolsonarista⁵⁶. El propio gobernador de Roraima, Antonio Denarium señaló: “Quieren ser abogados, profesores, médicos. Creo que es lo correcto. Ellos [los indígenas] tienen que aculturarse, no pueden seguir en medio de la selva, pareciendo animales”⁵⁷. Bajo esta perspectiva, tanto el comunismo cubano o soviético, como el Nazismo alemán de primera mitad del siglo XX, como lo peor del sistema capitalista de los últimos años en Brasil, siguen la misma lógica de la aniquilación de la subjetividad por caminos distintos.

En definitiva, lo esencial que quiere poner de manifiesto la antropología teológica es que ni hay una colectividad que pueda primar por encima de la singularidad del individuo; ni una singularidad particular, preeminentemente aria con tintes colonialistas, que se sitúe por encima de una masa completamente descartable; ni la sociedad puede llegar a una meta humanizadora pensando en la lógica de Hobbes, según la cual todos somos, para nosotros mismos, lobos que están en permanente lucha, donde todo vale con el único fin de conseguir el éxito económico, social o político⁵⁸. En todo tiempo y en todo sistema ya sea comunista o neoliberal, el cristianismo se opondrá (o debería oponerse) siempre al hecho de que el ser humano, pensado a imagen y semejanza del creador, no puede ser tratado ni como un mero engranaje de un sistema, ni como un ser inferior que sea objeto de descarte transformable en un recurso económico. Por tanto, el trasfondo último del concepto de dignidad ontológica es algo que el ser humano tiene en una formulación positiva (todos nacemos con una dignidad

⁵⁶ Para profundizar en el tema acudir a: FELLET, João, “Os 5 principais pontos de conflito entre governo Bolsonaro e indígenas”. Disponible en <https://acortar.link/hB4JxD>. Consultado en: 05 jul. 2023.

⁵⁷ Para leer parte de las declaraciones acudir: <https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/01/governador-de-rr-defende-ideia-de-que-indigenas-nao-podem-mais-ficar-no-meio-da-mata-parecendo-bicho.ghtml> consultado: 7 de julio de 2023.

⁵⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 233.

ontológica inalienable) que en el fondo revela el sustrato negativo (en el sentido de inobjetivo). Es decir, el hecho de que nuestra dignidad ontológica se sustenta en que somos creados a imagen y semejanza del creador. En definitiva, nuestra dignidad ontológica dice positivamente que no podemos ser reducidos a cosas, a realidades infrahumanas. No podemos ser una disolución de un sistema colectivista. El cristianismo deberá poner siempre en el centro el hecho de la igualdad ontológica fundamental de toda condición humana por encima de cualquier rasgo diferenciador, sistema social, situación de emergencia, etc.

El ser humano “es un ser ontológicamente uno, si bien extrañamente dotado para cubrir con su peculiar ontología toda la gama de lo real, desde lo físico a lo psíquico, pasando por lo químico y lo biológico”⁵⁹. Así, la razón última de esa fuerza social con la cual el cristianismo quiere cambiar el mundo hacia una sociedad mejor se encuentra en el trasfondo teológico del hecho de que el cristiano ve a la totalidad de los seres humanos como realidad creada a su imagen y semejanza. En todo ser humano se refleja el trasfondo inobjetivo que recibe por pura gracia, al ser criatura creada a imagen y semejanza de Dios. Esta intuición nos da la perspectiva clave que solo tiene la antropología teológica. Por tanto, hay un vínculo de criatura entre la inobjetividad que somos y el misterio último de Dios. Esto es lo que da sentido a todas las acciones prácticas (resistencia, denuncia, lucha social, etc.) que diferentes sectores eclesiales realizan en la realidad concreta.

Ver a un hombre como persona es no sólo mirarlo, sino admirarlo; sorprenderse por la originalidad y hondura de ese ser único; descifrar en sus rasgos y captar en su interpelación la presencia viviente de Dios; responder a esa interpelación con un acto de confianza y disponibilidad. Una tal mirada (implícita o explícitamente) cristiana sobre la imagen de Dios es ya, de modo tácito o expreso, una confesión de fe. A la inversa, una mirada de odio, simplemente un ver objetivante, cosificador, es (implícita o explícitamente) un acto de incredulidad⁶⁰.

El ser humano no puede ser tratado como una realidad manipulable, sino que exige por su propio ser una dignidad ontológica que lo convierte en persona, en una realidad relacional, en interlocutor de Dios y, por lo tanto, en un prójimo para nosotros mismos. Este es el trasfondo global de lo que podemos decir hoy de lo que significa estar creados a imagen y semejanza de Dios.

Una vez hemos profundizado en esta cuestión, podemos acercarnos a conceptos más filosóficos para trazar un esbozo de nuestra condición humana en la creación, explorando la

⁵⁹ *Ibid.*, 127.

⁶⁰ *Ibid.*, 181.

razón, la libertad, la acción transformadora, el uso de la técnica, en definitiva, aquellas características que vimos al principio y que ahora adquieren sentido, no como suma de rasgos, sino a luz del misterio absoluto de Dios y de nuestro propio misterio, ya que en el fondo de nosotros mismos, como imagen y semejanza, está ese misterio insondable de Dios.

4. Trasfondo filosófico de la idea de creación

Vamos a desarrollar una teología de la creación donde el ser humano tiene un papel especial como creado a imagen y semejanza. Pero es el momento de estudiar todo aquello con lo que el ser humano comparte la condición de criatura. De este modo, vamos a tomar nuestra definición provisional, en la que decíamos que el ser humano se sitúa “ante” Dios ubicado en un proceso de evolución del mundo. Es decir, en un proceso de cosmogénesis enraizada en la posibilidad de la encarnación, como ya vimos en el artículo de Rahner. Así, trataremos de poner de manifiesto el carácter global de nuestra propia condición humana que está en simbiosis con todas las realidades con las que interaccionamos. Formamos parte de un sistema planetario, de una historia, de unos elementos físicos. Esta luz nos ayuda a glosar el primer artículo del Credo (“creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la Tierra”) porque nos revela la dimensión cósmica de la totalidad de lo que existe. Pero ¿qué implica la afirmación del credo? ¿cómo la hacemos nuestra?

4.1. ¿Por qué el ser y no la nada?

Antes de nada, debemos responder a cuál es el trasfondo antropológico universal que subyace al término creación. Cuando respondemos que Dios es creador y que nosotros somos criaturas estamos estableciendo una afirmación enunciativa que dice algo sobre la totalidad del mundo. Pero ¿cuál es la cuestión previa que suscita el hecho de que nosotros digamos que creemos en este Dios creador? Convivimos con personas que afirman que creer en un Dios creador no está de acuerdo con las teorías científicas del Universo. No se puede probar ningún tipo de acción de Dios ya que cuando la astronomía actual investiga esta cuestión no llega a una acción creadora de Dios, sino que llega a un momento en el que se ha producido una explosión⁶¹.

⁶¹ A modo de ejemplo: “La aparición de la conciencia cosmológica y su simbolismo está directamente relacionada con la evolución de los pueblos cromañones, que podrían haber desarrollado las primeras cosmologías hace entre 20.000 y 30.000 años. Estos antiguos pueblos del Paleolítico superior y medio creían en espíritus y fantasmas que habitaban en la tierra celestial de los sueños, e inhumaban a sus muertos en posiciones dormidas y con herramientas, adornos y flores. Hace 30.000 años, como creían que las almas ascendían a los cielos, los paleolíticos buscaban señales en el cielo y, entre 30.000 y 20.000 años atrás, observaron y representaron simbólicamente la asociación entre el ciclo menstrual de la mujer y la luna, los patrones formados por las estrellas y la relación entre

En un ambiente intelectual, en el que no es obvia la respuesta de Dios como creador del mundo, probablemente haga pensar a la comunidad científica que no estamos muy enterados de lo que habla la física o la astronomía. Es por eso que no podemos quedarnos solo en dar una respuesta fácil para el cristianismo, sino que tendremos que entroncar adecuadamente con los planteamientos científicos para poder establecer un diálogo verdadero. Así, el punto de conexión entre universalidad y concreción de nuestra reflexión, no lo vamos a tener tanto en la formulación de nuestra respuesta, cuanto en ver aquello que presupone y suscita. Es decir, en un determinado momento de la historia el cristianismo dijo creemos en Dios creador del Cielo y de la Tierra, pero esta respuesta viene ante una pregunta mucho más profunda: ¿por qué el ser y no la nada?

La sencillez básica de esta pregunta acompaña a toda civilización, a toda cultura y a todo individuo. Esta experiencia de estar inercialmente situado en el ser, normalmente, no se nos hace presente en un momento de lucidez académica, sino que suele acontecer con experiencias de contraste (positivas y negativas) que nos introducen en la búsqueda universal, donde todos los seres humanos convergemos. Una de las experiencias más claras, intuitivas y universales, que se han dado en la historia de las civilizaciones es que nuestra instalación en el ser, nuestra mera existencia, no tiene en sí misma una capacidad de respuesta directa, inmediata y necesaria. Con esto, vamos a introducir una distinción, que puede parecer abstracta, pero que nos puede ayudar a arrojar luz sobre la argumentación posterior.

4.2. Lo necesario y lo contingente

Partimos del concepto filosófico “lo necesario” como aquello que no puede no ser⁶². Un ejemplo muy sencillo de algo necesario son todas aquellas relaciones entre números que nos pone de manifiesto la aritmética más sencilla. Es decir, si pensamos en la suma tres más siete, es necesariamente diez ($3+7=10$) y no puede ser otra cosa. Del mismo modo que la suma del cuadrado de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa ($a^2+b^2=c^2$). De este modo, lo que

la Tierra, el Sol y las cuatro estaciones. Por ejemplo, la “cruz”, símbolo antiguo de las cuatro estaciones, el solsticio de invierno/verano y el equinoccio de primavera; las constelaciones de Virgo, Tauro, Orión/Osiris, las Pléyades y la estrella Sirio; y las 13 lunas nuevas del año solar. Aunque es imposible datar con precisión estos descubrimientos, se puede concluir que la conciencia cosmológica empezó a evolucionar hace más de 30.000 años, y que esto dio origen a las primeras cosmologías celestes hace más de 20.000 años”, in: JOSEPH, R., “Paleolithic Cosmic Consciousness of the Cosmos” en, KAFATOS, M.; TANZI, E.; CHOPRA, D. (eds.), *How Consciousness Became the Universe: Quantum Physics, Cosmology, Relativity, Evolution, Neuroscience, Parallel Universes*, Cosmology Science Publishers, Cambridge: Cambridge, 2015. p. 142. (traducción propia)

⁶² RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 101.

es necesariamente, en la manera en la que es, y no puede ser de otro modo, es aquello a lo que llamamos “lo necesario”. En ocasiones hemos escuchado que lo necesario se contraponen a lo libre.

Los metafísicos contraponen, de ordinario, la libertad y la necesidad. Unos de ellos afirman que la voluntad es absolutamente libre, es decir, no está condicionada por nada. Otros sostienen que no existe libre albedrío; que existe tan solo la necesidad absoluta. O libertad de la voluntad, o la necesidad, afirman los metafísicos⁶³.

Esto nos dejaría en la coyuntura de que donde hay necesidad, existiría una especie de determinismo, y donde hay libertad, habría indeterminación, apertura o azar. Todavía no vamos a adentrarnos en la cuestión de la libertad, pero podemos decir que la afirmación de que lo opuesto a lo necesario sea lo libre es radicalmente falsa. Lo opuesto a lo necesario es lo contingente, no lo libre. Lo contingente es aquello que siendo puede no ser, o que no siendo puede ser. Es decir, aquellas realidades que están siendo, pero podrían no haber sido.

Olvidando la libertad, recuperamos los opuestos contingente-necesario que tenemos que aplicar a la pregunta fundamental ¿por qué el ser y no la nada? Cuando profundizamos en esa pregunta nos damos cuenta de que no tenemos la necesidad absoluta de existir. Lo mismo sucede cuando miramos la naturaleza y exploramos los procesos que han derivado en leyes que explican la gravedad, el electromagnetismo, la formación de átomos y moléculas. Las ciencias nos dicen que todo esto ha tenido un proceso de constitución, es decir, que han llegado a ser aun pudiendo no haber sido.

Si reproducimos nuestra infancia, como experiencia universal, pero al mismo tiempo concreta, y nos retrotraemos a ese momento en el que descubrimos la muerte de un ser querido, caemos en la cuenta de que ese es el momento donde se rompe la imagen de una realidad inalterable. Esa es la conciencia en la que las cosas que creíamos firmes y estables tienen una prehistoria anterior a nuestro nacimiento y junto con nuestra evolución y cambio también ellas mudan. En muchos casos ese cambio es irreversible. En ese momento (el de la muerte de un ser querido) el suelo se resquebraja bajo nuestros pies y se produce, lo que anteriormente llamé, una experiencia de contraste. Percibimos que lo que pensábamos que era necesario se torna contingente. Por tanto, el factor de la contingencia se nos hace presente como la posibilidad de mi no existencia, por ejemplo, si mis padres no se hubiesen conocido. Esto es lo que Tillich⁶⁴

⁶³ IUDIN, P.; ROSENTAL, M., *Diccionario de Filosofía y sociología Marxista*. Buenos Aires: Séneca, 1965. p. 55.

⁶⁴ Paul Johannes Tillich (1886-1965) fue un existencialista cristiano germano-estadounidense y teólogo luterano protestante que es ampliamente considerado como uno de los teólogos más influyentes del siglo XX.

llamó “conmoción ontológica” como ese “encontronazo” del sujeto con la contingencia de la realidad⁶⁵. Así, “la conmoción ontológica que supone la revelación pone de manifiesto la particular relación de continuidad que se da entre lo finito y lo Infinito, sin caer, por ello, en la crasa identificación de ambos que hace el Idealismo”⁶⁶.

Esta conmoción ontológica no afecta, tan solo, a aspectos secundarios de la existencia, sino que afecta al hecho mismo de poder no haber sido, al no ser absoluto. Por tanto, no hay un no ser parcial que modifica determinados aspectos de mi configuración (color de la piel, altura, lugar de nacimiento), sino que existe la posibilidad de no haber existido absolutamente. Esa existencia de no-ser se hace presente en nuestro interior de manera paradójica, porque la percibo como una posibilidad que no ha tenido lugar, pero que pudo haber existido. Encontramos, en todo esto, una experiencia personal, concreta, singular que despierta cierta inquietud en cada ser humano concreto, pero al mismo tiempo esta fibra es transversal a toda la condición humana. No hay ser humano que no haya pasado o vaya a pasar por esta experiencia de la contingencia. Así, del mismo modo que esta experiencia de la contingencia tiene una traducción personal, también la tiene de modo universal, englobando la propia realidad del mundo, la creación, a través de diferentes mitos. Es decir, la astrofísica actual nos dice que si hubiese cambiado una sola décima de las constantes cósmicas que regulan la interacción de las fuerzas, no hubiera sido posible la emergencia del sistema solar. Del mismo modo que la temperatura adecuada que regula la distancia perfecta a la que se encuentra la Tierra orbitando respecto al sol determina la vida en nuestro planeta⁶⁷.

4.3. La gratuidad y el sentido

Lo que queremos decir con esto es que un cambio mínimo hubiera dado lugar a otro mundo radicalmente distinto y no al que tenemos actualmente. Así, esta posibilidad de no ser es una característica transversal a la totalidad de lo que existe. Así, podemos responder que el

⁶⁵ Para una profundización en este término, in: CASTELAO, Pedro, “La vida en el pensamiento de Paul Tillich” en, GARCÍA BARÓ, M. y PINILLA, R., *Pensar la vida*. Madrid: Upco, 2003. p. 221-234.

⁶⁶ CASTELAO, Pedro, “La concepción Tillichiana de la Revelación. Una revisión de la crítica de J. P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx” en: *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001). p. 228.

⁶⁷ “Los avances de la teoría cuántica, que pretenden unificar todos los procesos físicos, han abierto la puerta a una visión profundamente nueva del cosmos, en la que el observador, lo observado y el acto de observación están entrelazados. Estudiar el universo como un conglomerado mecánico de partes no resolverá el problema de la conciencia, porque, desde el punto de vista cuántico, las partes dejan de ser entidades distintas mensurables. La interconexión de todo es particularmente evidente en las interacciones no locales del universo cuántico. Así, lo muy grande y lo muy pequeño también están interconectados”, in: KAFATOS; TANZI; CHOPRA, *How Consciousness Became the Universe*, p. 10. (traducción propia)

trasfondo filosófico y teológico que está detrás de la pregunta por la creación es la contingencia. Que somos criaturas, que el mundo ha sido creado por Dios, es nuestra respuesta a la experiencia universal (singular y colectiva) de que podría no haber sido así, de que podríamos no ser.

La experiencia de la contingencia es la otra cara de la moneda de la experiencia de la gratuidad. El hecho de que recibimos gratuitamente (sin merecerlo; sin que dependa de nuestra acción; sin que sea un pago a nuestro esfuerzo, otro día más) la existencia. Por tanto, la experiencia de contingencia y gratuidad son los dos polos que subyacen al concepto teológico de creación, porque el tiempo que se nos regala no es fruto de un azar ciego, sino que es fruto de una donación consciente. Hay un creador que nos está dando espacio y tiempo a través de un camino (la vida) por donde tenemos la posibilidad de avanzar.

Es cierto que esta doble dimensión, contingencia y gratuidad, no nos dan, todavía, un *telos* para nuestra instalación en el tiempo y el espacio. Precisamos dar orientación a ese camino de la vida. De este modo, cuando decimos que creemos en un Dios creador del Cielo y la Tierra, ya tenemos “un mapa”, pues venimos de Dios y hacia Dios nos dirigimos. El cristiano encuentra, en el camino de la vida, la orientación hacia esa meta última que es Dios mismo. La teología de la creación implica, de este modo, una opción por la cuestión del sentido, ya que el mundo que se nos da, la gratuidad, el día a día que recibimos, no es absurdo, sino que se nos ha dado un tiempo para emplearlo de un modo concreto y no todos los modos de vivir este tiempo son iguales.

4.4. Límites conceptuales

Es necesario aquilatar algunos conceptos que nos serán útiles en temas posteriores de este estudio.

a) La nada

Hemos estado reflexionando a cerca de la nada en el apartado anterior. En teología, cuando hacemos referencia al término “nada” lo hacemos en términos simbólicos que rozan el ámbito de la significación, porque como dijo Parménides,

El ser es único. Sólo hay un ser, pues caso que no fuera así, ¿qué los diferenciaría?
No podría diferenciarlos algo que es, puesto que, en cuanto que esta diferencia es, es

(sigue siendo ser y, por tanto, no es diferente del ser). Ni menos aún podría diferenciarlos lo que no es, puesto que lo que no es no es⁶⁸.

De este modo, el propio lenguaje no puede ser aplicable al no ser (la nada). El no ser, en rigor, no se puede ni decir, ni se puede pensar, porque, de hecho, nuestro pensamiento siempre es pensamiento de algo. Por ejemplo, “para Husserl, la conciencia se caracteriza por su tendencia hacia, el dirigirse hacia algo. Esto es lo que se ha denominado intencionalidad”⁶⁹. Por lo tanto, el ser siempre se realiza en entes y solo puede ser dicho en cuanto que el lenguaje es referencial, de tal manera que el no ser no remite a nada y, por lo tanto, no puede ser dicho. El lenguaje nos juega una mala pasada cuando, indirectamente, al nombrar la nada le estamos otorgando ser. Cuando hablamos del ser y la nada no estamos nombrando dos realidades, no estamos contraponiendo una cosa a la otra. La nada es la negación radical del ser y no una posibilidad yuxtapuesta al ser. En el fondo, por tanto, la nada es impensable.

Hay que llamar la atención de que esta reflexión no es un juego de palabras, no es un enredo metafísico de cuestiones absurdas que no nos llevan a nada (nunca mejor dicho). Lo que queremos, justamente, es clarificar el discurso para que no caer en intelecciones superficiales que nos hagan caer en falsos problemas cuando avancemos en cuestiones como la *Creatio ex nihilo*. Así, debemos entender la nada como un concepto simbólico que nos pone al límite de lo decible y pensable.

Cuando la antropología teológica está hablando del Cielo y de la Tierra, del Universo, del Ser, en el fondo tiene en mente esta totalidad metafísica y, cuando habla de la nada no tiene en mente una región especial del ser, ni una negación parcial del ser, sino que es un concepto metafísico que niega radicalmente ese Cielo y esa Tierra como totalidad de lo que existe. Tenemos que ser conscientes de esta reflexión para colocar los conceptos en el ámbito metafísico en el cual se juega la significación de estas definiciones, algo de suma importancia en la discusión con las ciencias positivas como la física, que abordaremos más adelante cuando analicemos el neoateísmo.

⁶⁸ Consultar en: “Parménides” en, *Enciclopedia digital Herder*, Disponible en: <https://acortar.link/HWtzc5>. Consultado en: 13 jul. 2023.

⁶⁹ MONTERO AZOLA, Jaime, “La fenomenología de la conciencia en E. Husserl” en, Bogotá: *Universitas Philosophica*, Año 24. 48: 127-147. p. 131.

b) La causalidad

Cuando decimos que creemos en ese Dios creador del Cielo y de la Tierra, lo que parece que estamos dando por hecho es que concebimos a Dios como la causa que crea un mundo que es su efecto. Pero la relación causal es siempre entre dos elementos distintos. Por ejemplo, en todo arte creativo se puede pensar que la causa de La Piedad de Miguel Ángel es el propio Miguel Ángel y el efecto es esa obra de arte que representa a la Virgen María. Así, causa y efecto presentan cierta secuencialidad (primero es Miguel Ángel y después es La Piedad), el efecto no puede anteceder a la causa, ya que la causa es lo que provoca el nacimiento del efecto.

Cuando aplicamos esta lógica de la causalidad a la relación entre el creador y la criatura debemos tener en cuenta que la condición humana no está ante Dios (como vimos anteriormente) del mismo modo que ante otra realidad creada. Así, la lógica de la causalidad no se aplica, a la relación entre el creador y la criatura, como al artista y a la producción artística, ya que no hay una necesaria secuencialidad o exterioridad. Ninguna causa crea de la nada. Cuando hablamos del creador y la criatura tenemos que descartar que el creador tenga que echar mano de algo previo, de una exterioridad a él, sobre lo cual crearía el espacio y el tiempo en el que estamos. Por lo tanto, esta idea de la causalidad debemos entenderla del mismo modo que entendimos ese “ante” Dios de la definición provisional, como lenguaje analógico.

La acción implica siempre cambio. Cuando nosotros pensamos en la acción creadora de Dios, ¿pensamos en Él como eternamente ocioso y, que de repente, piensa en crear? Nos vamos a encontrar con autores que a lo largo de la historia de la Teología han caído en estas trampas por falta de reflexión crítica sobre los presupuestos que arrastran determinados conceptos que podemos utilizar, con la mejor intención, pero estableciendo comprensiones inadecuadas para hablar de lo divino en relación con lo creado. Vamos a decir que el creador ha creado el mundo, pero no podemos olvidar que esta relación de causalidad es simbólica porque excede el ámbito categorial de significación.

5. El ser en la realidad

Como estamos hablando de Dios, debemos tener en cuenta el misterio infinito y tenemos que evitar, en todo momento, cosificarlo y pensarlo en esquemas que impliquen esa reificación. La propia enunciación del término creador implica la correlación con la creación y la criatura. Pero ¿de qué modo es esa relación? Podemos estudiar tres formas arquetípicas de la tradición, según las cuales, se ha pensado esta relación: Dualismo, panteísmo y panenteísmo.

5.1. Dualismo ontológico

Cuando pensamos en nuestra realidad percibimos el hecho de que el medio en el que estamos cambia, tiene movimiento (nacimiento y muerte, degeneración, corrupción). Nos encontramos en una temporalidad, en la que percibimos el paso de estados de configuración del ser y que estos, acaban en la desintegración. Este cambio va acompañado de la multiplicidad y encontramos muchas realidades diversas. La intuición más clara es que nada tiene que ver un árbol con una nube y esta con el fuego. Desde esta perspectiva, la multiplicidad de entes hace que la multiplicidad de realidades sea reductible a una sola. En la antigua Grecia, por ejemplo, hablaban de la *physis*⁷⁰ (Φύσις) como naturaleza. Estaríamos hablando de que fuego, roca, elefante y océano es *physis*, es naturaleza, solo una cosa.

El problema está en buscar el principio de todo esto, es decir, ¿de dónde surge toda esta pluralidad? ¿Cómo podemos comprender esta multiformidad que recibimos de forma simultánea cuando pensamos y vemos el mundo? Y es que pensamos el mundo como una especie de sustrato subyacente a toda la naturaleza que no percibimos. Lo que percibimos es la multiformidad de seres que explicarían la pluralidad con procesos de mutación o transformación.

El pensamiento religioso metafísico teológico va a indagar por diferentes ámbitos de esta pluralidad para señalar que uno de ellos tiene que ser ese principio unificador del todo. Sin embargo, ya desde muy antiguo, como observamos en fragmentos de Anaximandro, se hará referencia a algo que puede ser vinculado a algo interior de toda esta naturaleza (*physis*) porque es lo no-limitado, lo infinito, el *ápeiron* (ἄπειρον).

Anaximandro pensaba que el *arkhé* (principio) no podía ser el agua ni ningún elemento determinado, puesto que no podría dar cuenta de todos los cambios, ya que su presencia se vería aniquilada por la irrupción de su contrario. Por ello, Anaximandro desprovee de determinaciones a este principio, y lo considera como «algo indefinido» e “ilimitado” (ἄπειρον) que pudiera ser todas las cosas a la vez. El *ápeiron* es lo que es común a todas las cualidades contrarias: a lo caliente, a lo frío, a lo húmedo y a lo seco, ya que no siendo ninguna de estas cualidades en concreto, está en todas ellas, las une y las cambia unas en otras, y es aquello en lo que todas las cosas tienen que disolverse de nuevo, cuando desaparecen⁷¹.

⁷⁰ “En su primera acepción, pues, la *physis* designa tanto el origen como el desarrollo de cualquier cosa o proceso. Especialmente éste es el sentido que adquiere en la primera filosofía presocrática, razón por la que Aristóteles les llama los *físicos* (refiriéndose a los jónicos, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, y excluyendo a los eleatas y los pitagóricos: (*Física*, 184b 17)” en, en, “Physis”, *Enciclopedia digital Herder*, Disponible en: <https://acortar.link/GHIIIm7>. Consultado en: 13 jul. 2023.

⁷¹ “Anaximandro”, in: *ibid.*; <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Anaximandro>. Consultado: 13 jul. 2023

Lo que estamos haciendo, desde el pensamiento de Anaximandro es remitir a una realidad que tiene que tener una diferencia cualitativa. Esas formas balbucientes de lo no limitado conviven con una reflexión mitológica, en la cual, el ámbito de los dioses es representado antropomórficamente (envidias, celos, amores) en una especie de doble nivel (mortales e inmortales). De este modo, surge la necesidad de pensar la realidad como un todo. El principio y la causa última, de este todo, como algo distinto que tiene que estar en otro orden de realidad.

Esta primera línea subrayaría la diferencia cualitativa absoluta, es decir, la distancia y separación, en el sentido de que cualquiera que sea la causa última del todo, la razón de la multiplicidad, el hecho que explique la totalidad divergente de seres, no puede pertenecer a esta realidad, tiene que ser “lo totalmente otro”. Esto va a acompañar un tipo de reflexión teológica que subraya el carácter inefable de la propia realidad del creador, ya que todo tiende a subrayar la desproporción, la distancia, la separación. Detrás de la multiplicidad tiene que haber una unidad, y la causa última de esta unidad tiene que ser algo distinto, alejado, externo a esta unidad. Un ejemplo claro de la relación del creador con la criatura es el deísmo idealista⁷², donde,

Una vez creado, el mundo posee una existencia autónoma, para mantenerse en la cual sólo precisa que el Dios relojero le dé cuerda, regular u ocasionalmente. O incluso ni siquiera eso; tal vez baste el impulso inicial y Dios no juegue ya ningún papel, como no sea en casos de emergencia⁷³.

Por tanto, esta primera concepción acentúa la trascendencia de Dios con respecto de la creación es profundamente inadecuada, ya que piensa la trascendencia en términos de distancia, diferencia o separación, en definitiva, en términos de exterioridad. Reproduce la relación de exterioridad, de distancia y separación que se dan entre las cosas del mundo. De este modo, la relación entre el creador y la criatura sería una reproducción de la misma diferencia y exterioridad que se da entre las cosas contingentes. Por lo tanto, deberíamos evitar formulaciones teológicas que reproduzcan, en la teología sistemática, este mismo esquema que

⁷² “Doctrina que reconoce la existencia de Dios como causa primera impersonal del mundo, el cual luego se desarrolla con arreglo a sus propias leyes. El fundador del deísmo fue H. Cherbury, filósofo inglés del siglo XVII. El deísmo se diferencia del *teísmo*, que reconoce el nexo de Dios con el mundo y el hombre, del *panteísmo*, que disuelve a Dios en la naturaleza, y del *ateísmo*, que niega la existencia misma de Dios. En el contexto de la dominación de la mundividencia eclesiástica y feudal, el deísmo era a menudo una forma oculta del ateísmo y un modo cómodo para los materialistas de desentenderse de la religión. Los representantes del deísmo en Francia eran *Voltaire* y *Rousseau*; en Inglaterra, *Locke*, *Newton*, *Toland*. Bajo la bandera del deísmo actuaban también idealistas (*Leibniz*, *Hume*)”, in: “Deísmo”, in: RAZINKOV, O., *Diccionario de filosofía*. Argentina: Progreso, 1984. p. 106.

⁷³ RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 127.

acentúa la trascendencia de forma unilateral y piensa a Dios como una realidad ajena y separada del mundo, donde la criatura y la creación serían un todo cerrado y Dios estaría fuera de ella⁷⁴.

5.2. Panteísmo

En esta línea de pensamiento encontramos una intuición completamente inversa a la anterior. Si pensamos en la multiplicidad existente en el ámbito en el que estamos y observamos los árboles, el cielo, el fuego, que hay diferentes animales, etc., y estamos buscando algo que dé explicación última de toda esa diversidad, en el fondo, la gran intuición de esta segunda línea es que detrás de toda esta multiplicidad aparente lo que hay es una unidad básica, más profunda. Pero esta unidad básica no es algo diferente, distante o externo a la realidad de multiplicidad que percibimos. Acontece una especie de engaño en nuestra percepción. Es una mala comprensión de esta multiplicidad, porque nos dejamos encandilar por los destellos de formas, colores, que son las apariencias más externas y superficiales de los seres. Pero si trascendemos esa diferencia de formas y, cambios, siendo capaces de intuir el ser que se manifiesta en ellas, nos vamos a dar cuenta de que el verdadero ser de esta multiplicidad de seres es uno y el mismo.

Es uno y el mismo de una forma que, en el fondo, nos lleva al verdadero conocimiento de la realidad. Así, no conocemos la realidad por medio de nuestros sentidos, sino que la verdad está en trascender toda la multiplicidad aparente y darnos cuenta de que, en tanto que seres existentes, en el fondo último, es lo mismo ser árbol, piedra, montaña, elefante, hormiga o ser humano, porque compartimos todos la misma condición. El mismo ser late en el fondo, del mismo modo que el agua de la nube es la misma que la del océano. Lo único que nos hace diferenciarnos es una percepción banal y superficial de esta realidad y, cuando la comprendemos a fondo nos damos cuenta de su identidad, de su proximidad, hasta el punto de poder decir que es lo mismo. Todo el ser es uno con todos los seres.

Como ha observado Blondel, la elaboración dogmático-teológica del concepto revelado de creación tiene lugar en el marco de una doble problemática; ontológica y ética. El problema ontológico se plantea así: si Dios es infinito, ¿cómo puede existir algo distinto de él? Es la postura panteísta, cuyo atractivo se ha dejado sentir desde siempre en el pensamiento filosófico y religioso de todas las épocas y que se resuelve en un monismo nivelador de cualquier tipo de diferencia óntico-existencial: sólo

⁷⁴ Es interesante señalar el pensamiento del teólogo K. Barth, que “quiere mostrar que la teología debe ser vigilante, para que el Reino de Dios nunca se confunda con el mundo, puesto que el Reino de Dios es una instancia escatológica. Ésta es una dimensión que va a estar muy presente en su teología: la dimensión escatológica de su pensamiento, que en él se convierte en un “no” a toda realidad terrena que reivindique para sí cualquier forma de definitividad”, in: BEJAR, Serafin, “Meditaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Barth y W. Pannenberg” en, *Teología y vida*, versión online, disponible en: <https://acortar.link/JfgeuG>. Consultado en: 12 jul. 2023.

existe el espíritu (monismo idealista); sólo existe la materia (monismo materialista). He ahí las dos respuestas de signo panteísta al problema ontológico⁷⁵.

En consecuencia, esta segunda línea profundiza en el todo de lo que hay para hacernos ver, en términos de identidad, lo que aparece, únicamente, como una realidad superficial. De este modo, lo que pone de manifiesto el panteísmo, a diferencia de la línea anterior, es la inmanencia, es decir, la cercanía absoluta entre el creador y la criatura. Pero si la trascendencia des-diviniza a Dios porque reproduce un sistema de separación absoluta; la inmanencia, pensada en clave de identidad, nos llevaría a una falta de alteridad, en una realidad que deglute cualquier tipo de diferenciación entre el creador y la criatura.

Pero para el cristianismo “la divinización no consiste en una pérdida por absorción de lo humano en lo divino, como piensan las místicas panteístas”⁷⁶. Es importante detenernos en este aspecto, porque en occidente han resurgido estas tendencias en los últimos años. Corrientes de pensamiento que hablan de lo transpersonal, del pensamiento holístico en el que hay incluso una traducción cristiana intraeclesial que ante las preguntas ¿quién soy yo? ¿qué es el mundo? y ¿quién es Dios? responden del mismo modo: todo es conciencia de ser.

Si aparece la naturaleza, soy eso, y si la naturaleza desaparece, también soy eso. Si aparece Dios, soy eso, y si Dios muere, también soy eso. Yo soy los terroristas y el crimen imperdonable que llevan en sus corazones, soy las víctimas de las Torres Gemelas sobre las que lanzaron su espantoso ataque, soy el amor que yace en los corazones de quienes respetan y el odio de las almas despiadadas de quienes masacran a los demás sin experimentar remordimiento alguno⁷⁷.

Este paradigma se presenta a sí mismo como una especie de superación del dualismo que piensa en términos de oposición y separación. En el fondo tenemos una concepción que tiene parte de razón, porque acentúa la dimensión de presencia interna esencial y de proximidad máxima que puede haber entre el creador y la criatura, pero se equivoca por la unilateralidad de esta proximidad y cercanía, por cuanto deriva en términos de identidad que imposibilita pensar la realidad del creador y la criatura. Este pensamiento establece una gran dificultad a la hora de reflexionar sobre el mal en el mundo.

⁷⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 89.

⁷⁶ *Idem*, *El don de Dios*, p. 337.

⁷⁷ WILBER, Ken, *La pura conciencia*. Barcelona: Kairós, 2006. p. 21.

5.3. Panenteísmo

Como vamos percibiendo, mantener la relación dialéctica entre trascendencia e inmanencia es donde nos jugamos un aspecto fundamental de la antropología teológica. Ruiz de la Peña señala:

Hoy, por el contrario, se impone una comprensión de lo real en la que prima el momento de la unidad. Unidad en la distinción: los célebres cuatro adverbios con que la definición calcedonense del misterio cristológico tipifica la unión hipostática (*asynchitos, atréptos, ladiairéto, achoristos*: sin confusión, sin mutación/sin división, sin separación: DS 302-D 148) son transferibles a las polaridades naturaleza-gracia, creación, alianza, historia profana-historia sagrada, progreso-reino, liberación-salvación; ello evidencia hasta qué punto la entera realidad creada está acuñada cristológicamente y reproduce, por ende, la complejidad de quien es su impronta⁷⁸.

Así, la cristología nos ayuda a equilibrar, de manera adecuada, la divinidad y la humanidad. es decir, el hecho de que la vinculación de Jesús con lo divino no sea un accidente, sino que forma parte de su propio ser y al mismo tiempo la alteridad respecto de Dios es tan real como la nuestra. Que Jesús sea divino no es un pensamiento disyuntivo o que establezca términos de oposición radical. La clave del Concilio de Calcedonia es precisamente la acentuación que diferencia sin separar, que distingue sin fundir y que une esta doble polaridad divino-humana. Es decir, mantiene trascendencia e inmanencia en unidad dialéctica.

Esto nos ayuda a explorar una estructura de pensamiento o esquema de fondo, que evite que la relación entre el creador y la criatura sea vista como dos cosas externas, diferentes, que una vez que las ponemos en contacto tenemos que evitar, por un lado, ese dualismo externo como trascendencia unilateral y, por otro lado, el panteísmo que nos hace caer en la trampa de la no-diferencia estableciendo al creador y la criatura como la misma identidad. Estas dos posiciones fallan por su falta de dialéctica interna. Un ejemplo de San Agustín nos puede ayudar:

Muy grande me imaginé tu creación; no como en realidad es, que eso no lo podía yo saber, sino como me plugo que fuera. Grande, sí, pero por todas partes limitada. Y a ti, Señor, te imaginaba como ambiente y continente de toda tu creación, pero tú mismo infinito. Como un mar que estuviera en todas partes y no hubiera sino un solo mar infinito y en él se contuviera una grande esponja, grande pero limitada y que esa esponja estuviera toda llena, en todas sus partes, del agua del inmenso mar. Así me imaginaba yo tu creación; finita, pero llena de ti y tú, infinito⁷⁹.

⁷⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 35-36.

⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, cap. V. Madrid: Alianza, 2000. p. 185.

Observamos como esta imagen yuxtapone las dos realidades (océano y esponja), porque la infinitud es cuantitativa, se extiende (en una metáfora espacial) horizontalmente ocupando el mismo espacio que ocupa la esponja a la cual envuelve. Aunque la esponja es una realidad porosa, no hay verdadera trascendencia, porque esta infinitud cuantitativa lo único que hace es mostrar una realidad que se encuentra en la misma horizontalidad del espacio y el tiempo y solo se yuxtapone a la esponja por aquello que la rodea. Pero tampoco hay verdadera inmanencia, porque lo único que se da es una yuxtaposición entre el océano y la esponja de forma que donde las cavidades interiores de la esponja permiten al océano adentrarse, efectivamente se adentra, pero donde está el cuerpo físico de la esponja no puede adentrarse. Así, donde está la esponja, no está el océano y donde está el océano, no está la esponja.

Vemos como ambas realidades se disputan el espacio. Esto quiere decir que el infinito cuantitativo no puede ser aplicado a Dios. Es decir, no podemos pensar a Dios como una realidad que se expande sin límite en la misma horizontalidad de espacio y tiempo en el cual se encuentra la criatura. Necesitamos otra manera de concebir el infinito de Dios para que no caigamos en una plasmación de un infinito cuantitativo, que en el fondo no puede mantener la exigencia de la verdadera trascendencia.

Así, vamos a pensar la trascendencia sin caer en la diferencia distante y la inmanencia, sin caer en la identidad. De este modo, la inmanencia en tensión con la trascendencia y viceversa. Podemos decir que Dios se encuentra en lo más profundo e íntimo de la creación al tiempo que decimos que la creación es generada y se encuentra en relación de absoluta dependencia respecto a la divinidad de Dios, y las dos cosas al mismo tiempo como exigencia. Encontramos aquí la parte fundamental (como transversal a la teología sistemática) para poder comenzar a pensar una antropología teológica seria.

Al interrogante primordial de por qué existe el ser y no la nada, interrogante que, en estos términos, parece haber sido planteado por primera vez por Leibniz, la fe cristiana responde con una tesis básica: el mundo ha sido creado por Dios. Con ella [...] el cristianismo elige un término medio, absolutamente original, entre dualismo y panteísmo. Frente al primero, la tesis significa: todo procede de Dios; en cuanto tal, todo es bueno. Frente al segundo se afirma: Dios trasciende infinitamente el mundo; éste posee una realidad propia, distinta de la de Dios. La dignidad de los seres mundanos queda así salvaguardada tanto del pesimismo dualista como del ilusorio optimismo panteísta. Contra éste se rechaza la valoración del mundo como bien absoluto; contra aquél se rechaza la devaluación del mundo (material) como mal absoluto. El mundo es un valor, pero relativo⁸⁰.

⁸⁰ RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 115-116.

No podemos pensar, por tanto, a un Dios eterno, solitario, que en un momento determinado crea el mundo. Desde el infinito de Dios, no podemos pensar en términos de unidad o cuantitativos. Dios no es una cosa, sino que debe ser pensado como una realidad infinitamente absoluta que nada tiene contrapuesta a Él⁸¹. Así, debemos pensar, del modo menos inadecuado posible, cómo establecer una relación con algo/alguien que trasciende completamente y, justamente, por esa capacidad de trascendencia, posibilita una inmanencia en términos que no son de identidad.

6. Tensión religión-ciencia

Teniendo en cuenta tanto las tres perspectivas anteriores, como el esfuerzo realizado por aquilatar conceptos filosófico-teológicos (lo necesario, contingencia, nada, causalidad e infinito), vamos a dar un paso más para intentar afrontar la problemática cultural, filosófica y sobre todo científica, que se suele presentar en la sociedad contemporánea en la que estamos cuando se aplica toda esta confusión de conceptos a la realidad de la creación, al origen del cosmos y nos preguntamos si Dios ha creado o no el mundo. Es decir, si tiene razón la concepción astronómica que supone una explosión inicial de 13.700 millones de años o, por el contrario, tendríamos que dar razón a los relatos bíblicos que hablan de una creación personal, de una inteligencia que con su voluntad pone en marcha la realidad del mundo.

6.1. Creación y absoluta dependencia

Esta supuesta tensión entre la religión y la ciencia nos presenta ambas como realidades que están en lucha. Donde la ciencia enarbola la antorcha de la razón por medio de la investigación llegando a la verdad y la luz, mientras que el ámbito de la religión está más centrado en la superstición, oscurantismo mediante la pervivencia de mitos. Esta contraposición tan superflua y banal es uno de los rasgos fundamentales de la época en la que estamos.

⁸¹ La primera consideración sobre la idea de infinito es negativa porque está negando la realidad finita, es decir, lo infinito sería lo contrario a lo finito. Pero no podemos trasladar esta definición a la realidad de Dios. Lo infinito no puede contraponerse a lo finito porque limita con aquello que no es. Así, teológicamente, esta contraposición categorial no nos sirve. Para hablar teológicamente de infinito deberemos hacerlo desde el “infinito absoluto”, que solo tiene actualidad y nunca tiene potencialidad. Lo absoluto no está contrapuesto a nada, no limita con nada, in: DOS SANTOS, Vinicius, “O infinito e a vida em Hegel: apontamentos a partir do terceiro capítulo da *Fenomenologia do espírito*” en, *SciELO Brasil* 44 (3). Jul-Sep 202. Disponible en: <https://acortar.link/Z0QaZM>. Consultado en: 12 jul. 2023.

El punto central que aquí está en juego es la idea de Dios. Si volvemos a la pregunta ¿qué decimos cuando decimos que creemos en Dios creador del Cielo y de la Tierra? En la respuesta cristiana, nos referimos a que “el ser del mundo [...], en cuanto ser finito, implica esencialmente una precariedad en el existir, una relación de dependencia”⁸². Estamos hablando de una relación de dependencia absoluta, por la cual, la criatura no se ha dado el ser a sí misma. Lo cual no implica un acto puntual, identificable en la horizontalidad del tiempo y el espacio, en el cual, la totalidad del Cosmos haya pasado de no existir a existir. Pero, no podemos pensar que creación, en teología sistemática, señala un instante del espacio y del tiempo en el cual emerge de la nada el cosmos que intentamos comprender. Según Ruiz de la Peña. “tal definición convenía a una cosmovisión estática, en la que la pluralidad de las criaturas emerge acabada y conclusa en su ser respectivo desde el comienzo”⁸³.

Para entender esta relación de absoluta dependencia, teológicamente se la malcomprende cuando solo se la entiende vinculada al pasado. Es decir, como si no estuviese incluida la totalidad cronológica de lo que llamaos Universo (pasado, presente y futuro). Así, en el concepto de creación, no se está hablando de un acto que nos remite al origen más remoto del Cosmos que habitamos, sino de una relación de todo el tiempo (pasado, presente y futuro) con el infinito absoluto que lo mantiene en el ser. Creación implica inicio, presente y futuro porque todo este tiempo es considerado como una unidad que solo puede tener consistencia y permanencia en el ser y, por lo tanto, culminación, si esta relación de absoluta dependencia no se rompe. De este modo, esta relación de absoluta dependencia no es un rasgo inicial (al modo deísta), sino que es una continua persistencia, sustentación en el ser, lo que es llamado creación continua, exigida por la propia idea de la creación, lo que en teología se denomina eternidad, como el término con el cual, situados nosotros en el tiempo, hablamos temporalmente de Dios. Dios está más allá de todo tiempo. Al mismo tiempo encontramos una consumación de la creación, donde la creación no solo es puesta en el ser, sino que la relación de absoluta dependencia no se interrumpe nunca y esto, no por mérito de la criatura, sino por la naturaleza del don del creador.

Es muy importante señalar esto. Al situarnos en esta perspectiva, estamos hablando de creación en sentido teológico y, sin embargo, hay que diferenciarlo del creacionismo como aquella doctrina teológico-filosófica que considera, de un modo fundamentalista, que la verdad de los relatos religiosos en los que se habla de la creación tiene una pretensión de verdad

⁸² RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 116-117.

⁸³ *Ibid.*, p. 119.

científica⁸⁴. De este modo, no solo nos hablaría de la relación entre el creador y la criatura, sino que no explica el cómo se produce esa relación. Esta concepción creacionista aplica el fundamentalismo literal bíblico a los relatos genesíacos⁸⁵. Esta teoría es la responsable de que en la sociedad actual quien sostenga “creo en Dios padre creador del cielo y de la Tierra” en el fondo, esté sosteniendo que la verdad de su fe implica la falsedad de la ciencia, o disociar los discursos para intentar hacer compatible lo que es incompatible.

En algunos casos, los debates públicos obvian completamente las implicaciones teológicas de lo que realmente queremos decir con creación. Por tanto, como teólogos, lo primero que tendremos que hacer es tomar distancia, desactivando lo que nuestro interlocutor probablemente y de forma más inmediata tenga en la cabeza, a saber, si creemos en Dios y le damos verosimilitud a los relatos bíblicos de la creación, en el fondo ignoramos la ciencia actual y estamos en la hipótesis falsa. Por eso necesitamos contar con herramientas que nos ayuden en este diálogo para evitar caer en concepciones literalistas como si desde el literalismo bíblico fuésemos más fieles a nuestra fe⁸⁶.

6.2. La Creación a debate

Hemos establecido un primer momento para poder desarrollar un diálogo entre la antropología teológica y la ciencia teniendo en cuenta la situación socio-ambiental en la que nos encontramos. A ese respecto vamos a centrar nuestra atención en los problemas actuales con más impacto social y que más nos afectan para la evangelización.

6.2.1. Ciencias y religión. Perspectivas

De hecho, a nivel profundo, si nos metemos a fondo en la relación entre religión y ciencia, con intelectuales de primer nivel, nos damos cuenta de que toda la problemática anterior no existe en el sentido de que cada uno, en su ámbito de investigación, es perfectamente consciente de la metodología que tiene que aplicar cuando trata con una determinada sección de lo real. Cuando estas disciplinas se cultivan de una manera seria y profunda, caemos en la

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Existe un documento de la Pontificia Comisión Bíblica que advierte sobre los peligros del fundamentalismo y señala al fundamentalismo como una opción hermenéutica nefasta para el dialogo entre la fe y la cultura, Disponible en: <https://acortar.link/PXLVBj>. Consultado en: 11 jul. 2023.

cuenta de que los problemas son más aparentes y más que ver con invasiones metodológicas de un campo en otro y con dificultades conceptuales que precisan ser clarificadas⁸⁷.

La idea de que religión y ciencia son disciplinas que se han encontrado en una especie de guerra fratricida desde el inicio de los tiempos es una invención del siglo XIX. Esto, no solo no ha sido así, sino que la metáfora de la guerra se ha retrotraído anacrónicamente a tiempos anteriores, y se ha hecho creer una especie de leyenda urbana, del tiempo en el que estamos, que señala que entre religión y ciencia no hay diálogo posible porque siempre ha habido una lucha encarnizada⁸⁸. Como afirma Ruiz de la Peña:

Es la fe en la creación la que, oponiéndose a la divinización del cosmos (propia de las religiones de la naturaleza y del panteísmo) y relativizándolo, ha hecho que el hombre le perdiese al mundo el sacro respeto que le impedía manipularlo y dominarlo. El hombre había vivido en un mundo encantado, había soportado la atracción magnética de fuerzas cósmicas que, en su grandeza, se le revelaban como teofanías y lo esclavizaban. La naturaleza había subyugado a la persona. La doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano: la realidad desdivinizada resulta desdemonizada; el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable, no como intangible e inviolable. La importancia de esta reflexión crece si se tiene en cuenta que es compartida por científicos y pensadores, incluso no creyentes⁸⁹.

Este estatus de confrontación irresoluble entre ciencia y religión, que en nuestro caso se concreta en la concepción creación, ha cobrado nuevo protagonismo por el éxito que tuvieron los libros de Richar Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris y Daniel Dennet⁹⁰, que han insistido nuevamente en esa guerra ciencia-religión (no con nuevos argumentos), con una especie de degradación de los argumentos clásicos, con una divulgación (en algunos casos hiriente y reduciendo al ridículo al adversario) que malinterpreta los textos clásicos. Como señalaba, estos cuatro autores son los padres del llamado “nuevo ateísmo” que ha tenido una expansión mediática extraordinaria.

⁸⁷ A este respecto, me parece un ejemplo significativo en: BOFF, L.; HATHAWAY, M., *O Tao da libertação: Explorando a ecología da transformação*. Petrópolis: Vozes², 2012; También hay obras que plantean la necesidad efectiva de un tratamiento filosófico que dé sentido a todas las investigaciones particulares: TRIGG, Roger, *Más allá de la materia ¿por qué la ciencia necesita la metafísica?* Madrid: Sal Terrae-Comillas, 2020; Así como la contribución del papa Francisco en su encíclica *Laudato Si*

⁸⁸ Uno de los autores que mejor ha trabajado este tema es: GOULD, Stephen Jay, *Ciencia versus religión: Un falso conflicto*. Madrid: Lectulandia, 1999.

⁸⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 117.

⁹⁰ DAWKINS, R.; HITCHENS, CH.; HARRIS, S.; DENNET, D., *The four horsemen: The conversation That Sparked an Atheist Revolution*. New York: Random House, 2019.

6.2.2. “El espejismo de Dios”

Vamos a centrar nuestra atención en una de las obras paradigmáticas de esta corriente, “*The God delusion*” (El espejismo de Dios), de Richard Dawkins. La argumentación de este libro de Dawkins depende de dos puntos centrales que nos da la herramienta básica para posicionarnos. En primer lugar, cuando Dawkins habla de Dios señala:

Debo definir la Hipótesis de Dios, más defensivamente: Existe una inteligencia sobrenatural, súperhumana que deliberadamente diseñó y creó el universo y todo lo que hay en él; incluyéndonos a nosotros. Este libro defenderá el punto de vista alternativo: Cualquier inteligencia creativa, de suficiente complejidad para diseñar cualquier cosa, llega a existir sólo como el producto final de un extendido proceso de evolución gradual⁹¹.

Esto le lleva a la conclusión de que poner a Dios como causa inicial de la existencia del mundo es una petición de principio, porque una inteligencia sobrehumana, sobrenatural y muy desarrollada que pueda ser la causa creadora del mundo, solo puede darse al final⁹². Es decir, esta inteligencia solo puede ser el resultado de un proceso evolutivo y de constitución paulatina. De este modo, la idea para Dawkins es que lo que nos da la teoría de la evolución de Darwin es una escala ascendente, como posibilidad de ir remontando, peldaño a peldaño, la historia de vida, desde las formas más básicas de organismos unicelulares hasta el desarrollo de la inteligencia humana. Por lo tanto, hay una superación de estadios de evolución hasta alcanzar el desarrollo máximo de la inteligencia conocida.

Para Dawkins, la teología de la creación, mediante los relatos bíblicos⁹³, postula, (sirviéndonos de la imagen de la película *Toy Story* de Walt Disney), un “gancho”⁹⁴ que no está sujeto por nada y pone en el inicio una super inteligencia creadora, con una voluntad sobrehumana que ha diseñado y planeado la evolución de todo lo que existe. Por tanto, ese “gancho” sobrenatural, que el creacionismo pone en el inicio de la vida, es una petición de principio, porque ha trasladado al inicio lo que la teoría de la evolución nos muestra que solo

⁹¹ DAWKINS, Richard, *The God delusion*. London: Bantam press, 2006, p. 31. (traducción propia)

⁹² *Ibid.*, p. 109. (traducción propia)

⁹³ Para Dawkins no hay diferenciación entre creacionismo y teología de la creación, como vemos en uno de los ejemplos que coloca: “El Primer ministro de mi país; Tony Blair, invocó a la “diversidad” cuando fue desafiado en la Cámara de los Comunes por la Miembro del Parlamento (MP) Jenny Tonge, a que justificase el subsidio gubernamental a una escuela del noreste de Inglaterra que (casi única en Gran Bretaña), enseña literalmente el creacionismo bíblico”, in: *Ibid.*, p. 350. (traducción propia)

⁹⁴ Se trata de una escena de la famosa película de Walt Disney “*Toy Story*,” donde cientos de pequeñas figuras verdes encerradas en una máquina de juegos de una feria están esperando a que ese “gancho” (como el Dios de Dawkins) descienda para atraparlos y sacarlos de dicha máquina. LASSETER J. (dir), *Toy Story*, Walt Disney Pictures, 1995. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=F2Gbq8JVWBk>. Consultado en: 13 jul. 2023.

puede darse en el final de dicho proceso evolutivo. Esto es Dios para él, así que su pregunta es ¿Quién creó a Dios?⁹⁵. Y si esa pregunta no tiene respuesta, Dios no puede ser, tampoco, el creador de nada porque habría que explicar su propia existencia. Así, lo que quiere demostrar aquí es que Dios es un espejismo porque lo que la teoría de la evolución coloca al final, los creacionistas lo colocan al principio, y eso no es posible. De este modo, Dios es una proyección de la mente humana, que, enfrentada a los problemas del sentido y del origen, que retrotrae al inicio algo que solo puede ser colocado al final.

El segundo punto central del pensamiento de Dawkins es la metodología. El autor afirma que la ciencia está en condiciones de responder la pregunta si Dios existe o no en el Universo. En el fondo, que haya o no Dios en el universo es una cuestión análoga al hecho de que haya o no vida extraterrestre, es decir, si Dios existe estará en algún lugar del espacio y del tiempo, del cosmos. Dawkins cita a Russell y señala:

Muchas personas ortodoxas hablan como si fuese la responsabilidad de los escépticos desaprobando ciertos dogmas en vez de que sea la responsabilidad de los dogmáticos el probarlos. Esto es; por supuesto, un error. Si yo sugiriese que entre la Tierra y Marte hay una jarra de porcelana para te dando vueltas alrededor del Sol en una órbita elíptica, nadie sería capaz de desaprobarme mi afirmación debido a que yo fui cuidadoso en añadir que la jarra de te es tan pequeña que no puede ser vista ni por el más poderoso de nuestros telescopios. Pero si yo continuase para añadir además que como mi afirmación no puede ser desaprobada, sería una intolerable presunción de la razón humana dudar de ella, debe pensarse correctamente de mí que estoy hablando sin sentido. Si, en cambio, la existencia de tal jarra de te fuese afirmada en un libro de la antigüedad, enseñada como una verdad sagrada cada domingo e introducida gradualmente en la mente de los niños en las escuelas, dudar en creer en su existencia se convertiría en una marca de excentricidad y daría derecho a enviar a quien duda al psiquiatra en la era de la ilustración o al inquisidor en tiempos más antiguos⁹⁶.

De aquí, el autor extrae la conclusión de que quienes postulan la existencia de Dios tienen la carga de la prueba, porque lo evidente, lo más probable, lo más cercano a la verdad es que Dios no existe; como lo evidente, lo más cercano a la verdad es que no hay ninguna jarra dando vueltas entre Marte y la Tierra. Así, lo extraño en este tiempo de iluminación de la ciencia es sostener que Dios existe cuando lo más probable es que no hay Dios en el universo. Vemos como el punto metodológico en el cual se juega la existencia de Dios, para Dawkins, es análogo a si o no hay vida extraterrestre, ha si hay o no una jarra orbitando en el Espacio. Así, la ciencia puede responder definitivamente a esta cuestión, todavía no lo ha hecho porque no ha alcanzado el límite de su desarrollo, pero, para Dawkins, lo hará. Nos encontramos con desafíos y

⁹⁵ DAWKINS, *op cit.*, p. 374-375.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 54. (traducción propia)

prejuicios que han logrado teñir la atmosfera social y cultural en la que estamos. Entonces, ¿cómo podemos establecer un dialogo desde una teología de la creación?

Solo podemos responder positivamente a esta cuestión si cuestionamos los prejuicios. Así, en el fondo, lo que dice este neoateísmo es que los textos bíblicos de las tradiciones religiosas o son verdaderos o falsos científicamente. El presupuesto último de quien los defiende, en términos de diseño inteligente, es que le pueden disputar la verdad a las explicaciones científicas porque nos daría un conocimiento cierto y científico de el origen del mundo. Nuestra posición cuestiona este principio, porque el Dios de Dawkins no es el Dios de la teología. Dios no puede ser jamás pensado como una superinteligencia, como una realidad suprema interior al mundo. es decir, no puede ser pensado como una realidad susceptible de ser o no probada su existencia por la expansión horizontal de nuestro conocimiento humano. La existencia o no de Dios no es un objeto de investigación científica. De este modo, el Dios que estos autores niegan es un Dios que no se identifica con la teología, ya que nosotros tampoco creemos en un Dios que exista en un lugar lejano de la galaxia más lejana.

Conclusión

De este modo, para los creyentes sigue teniendo sentido decir que Dios nos crea a su imagen y semejanza y que es el creador del Cielo y de la Tierra, aun cuando reconozcamos que el proceso evolutivo nos explica cómo ha surgido el ser humano en el ámbito de la biología, ya que son afirmaciones que se encuentran en diferente nivel de realidad y, por lo tanto, no colisionan entre ellas. También, la hipótesis que presenta la astronomía, de un Universo en evolución a partir de un germen primordial (Big bang), no se encuentra en el mismo nivel de explicación que la afirmación de la dependencia absoluta de todo cuanto existe respecto del creador. Porque nosotros no estamos hablando del origen más remoto de todo cuanto existe, sino de la relación transtemporal que tiene el fundamento absoluto de todo cuanto existe respecto de toda la realidad del universo. La afirmación desde la teología es metafísica, es decir, más allá del ámbito de aplicación de las ciencias, más allá de la *physis*.

El conocimiento científico no colisiona con las afirmaciones metafísicas. De este modo podemos abrirnos al siguiente capítulo que nos mostrará el carácter religioso de los textos bíblicos y el posterior desarrollo en la tradición. En el capítulo segundo vamos a dar un salto hacia los relatos de creación, que escritos en la antigüedad han llegado hasta nosotros y nos ayudan a comprender la perspectiva bíblica y las posteriores interpretaciones de concepciones como la *Creatio ex nihilo*.

CAPÍTULO II. LA DIMENSIÓN CÓSMICA DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

En el capítulo anterior, analizamos dos posturas opuestas respecto al sentido de la religión en la actualidad: el neoteísmo, que niega la relevancia de las religiones para proporcionar significado, y el fundamentalismo religioso, que sostiene que la verdad de los textos sagrados reside en la interpretación literal de sus palabras. A pesar de su antagonismo, ambas posturas comparten una visión reduccionista: el neoteísmo descarta toda dimensión espiritual y simbólica, mientras que el fundamentalismo reduce la riqueza interpretativa de los textos sagrados a su comprensión más literal. Esto limita la posibilidad de entablar un diálogo profundo con la tradición religiosa y de aprovechar el potencial significativo que la fe puede ofrecer.

Este capítulo se centrará en el significado perdurable de los relatos bíblicos de la creación, los cuales, transmitidos originalmente por vía oral y preservados en las Escrituras, constituyen una clave esencial para comprender la relación entre Dios, el ser humano y el mundo. En lugar de adoptar una postura rígidamente literalista, como hacen algunos fundamentalismos, o rechazar estos relatos como irrelevantes, como propone el neoteísmo, exploraremos una lectura teológica que articule su valor espiritual y simbólico en el contexto contemporáneo.

Para ello, nos apoyaremos en un análisis exegético del Génesis, con especial énfasis en las interpretaciones de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, quienes ofrecen perspectivas fundamentales desde la patrística y la escolástica. San Agustín, en obras como *Confesiones*, concibe la creación como un proceso continuo donde el tiempo y la historia se insertan en el diseño divino. Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, profundiza en la noción de eternidad, interpretando la creación como participación en el ser divino. Estas interpretaciones permiten recuperar un sentido dinámico y abierto del relato bíblico, evitando tanto el literalismo estancado como el rechazo secular.

Aunque se vislumbra cierta afinidad entre la antropología teológica y la ecoteología — ambas exploran la relación entre Dios, el ser humano y la creación—, este capítulo no desarrollará en profundidad la dimensión ecológica. La ecoteología, que vincula espiritualidad y cuidado del medio ambiente, ha sido enriquecida por pensadores como Jürgen Moltmann, Leonardo Boff y el Papa Francisco. Sin embargo, un análisis exhaustivo de esta disciplina quedará fuera del alcance de este capítulo, reservándolo para un trabajo más amplio. Pese a

ello, la relevancia ética y espiritual del cuidado de la creación, en línea con la visión del Papa Francisco en *Laudato Si'*, se reflejará implícitamente en las reflexiones finales de este capítulo. El enfoque principal aquí será la antropología teológica, que ofrece una comprensión de la naturaleza humana a partir de la revelación divina. El ser humano, creado a imagen de Dios (*imago Dei*), participa en el proyecto creador no como un explotador de la naturaleza, sino como colaborador y custodio. Desde una perspectiva ortodoxa, John Zizioulas enfatiza que la vocación humana tiene una dimensión sacerdotal: el ser humano está llamado a vivir en comunión con la creación como parte de su relación con Dios¹.

En resumen, este capítulo mostrará cómo los relatos bíblicos de la creación, interpretados por autores como San Agustín y Santo Tomás, continúan ofreciendo claves teológicas relevantes para nuestro tiempo. Si bien temas como la ecoteología enriquecen la reflexión sobre la relación entre fe y medio ambiente, aquí nos centraremos en la antropología teológica. Esta perspectiva subraya la vocación humana de colaborar con Dios en el cuidado de la creación, aportando un fundamento espiritual y ético para afrontar los desafíos contemporáneos de justicia social y sostenibilidad.

1. La creación en la perspectiva mítica

Al adentrarnos en la obra de Mircea Eliade acerca de los mitos de la creación del mundo, nos encontramos con tres principales subgrupos. En primer lugar, nos enfocaremos más detenidamente en los mitos cosmogónicos de la creación. Además de estos, encontramos las teogonías, relatos que narran los orígenes y creación de los dioses, así como las antropogonías, que detallan la creación y los orígenes del ser humano².

Desde la perspectiva cósmica de la antropología en la que nos situamos, lo que nos interesa principalmente son estas cosmogonías. Es importante destacar que uno de los rasgos fundamentales de la tradición bíblica radica en su negación completa de cualquier posibilidad de teogonía. En lugar de ello, se centra exclusivamente en la perspectiva cosmológica y, dentro de esta, en la creación del ser humano.

¹ ZIZIULAS, Ioannis, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2009.

² ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos* (Vol. IV), Buenos Aires: Ediciones Cristiandad, 1977, p. 95-129.

1.1. Tradición Cosmogónica

En el contexto de la tradición cosmogónica, encontramos distintos aspectos que podemos resumir de la siguiente manera:

a) Muchos mitos narran la creación de la totalidad del universo, utilizando diversas versiones de un relato donde un ser mitológico se sumerge en las profundidades del abismo acuático. A partir de este acto, emerge un fragmento de tierra seca, a partir del cual se forma la totalidad de la existencia³.

En el principio no había sol ni luna ni estrellas. Todo estaba oscuro, y no había más que agua por todas partes [...] Dijo Tortuga entonces: “Hermano, ¿no podrías hacerme un poco de tierra seca, de manera que pueda salir alguna que otra vez del agua?”. Y preguntó de nuevo: “¿Habría alguna vez otras gentes en la tierra?”. El Iniciado de la Tierra se quedó pensativo y dijo por fin: “Sí”. [...] Cuando subió a la superficie del agua, la única tierra que traía era un poquito debajo de las uñas; el resto lo había perdido. Iniciado de la Tierra tomó en sus manos un cuchillo de piedra de debajo de su sobaco izquierdo y fue raspando cuidadosamente la tierra de debajo de las uñas de Tortuga. Puso la tierra en la palma de su mano y la amasó hasta que se formó una bola redonda; era pequeña como un guijarro pequeño. La depositó sobre la popa de la balsa. Una y otra vez se volvió a mirarla, pero no crecía nada en absoluto. La tercera vez que fue a mirarla había crecido de modo que se la podía rodear con los brazos. La cuarta vez que la miró era ya tan grande como el mundo, la balsa estaba varada y alrededor había montañas hasta perderse de vista. La balsa encalló en Ta'doiko, y todavía hoy puede verse el sitio (Creencias de los indios *maidus* de California)⁴.

b) En el segundo subgrupo, la creación surge a través de una especie de división en dos partes. Se parte de un Todo primigenio, una realidad relativamente uniforme que se escinde mediante una ruptura o división. Este proceso puede subdividirse en tres particularidades: en primer lugar, la división entre dos tipos de realidades divinas, representadas por el cielo y la tierra, como una distinción primordial que da lugar a dos dominios de divinidad opuestos. En segundo lugar, una realidad que no pertenece al ámbito celeste ni terrestre, sino que es amorfa y caótica, de la cual surge una realidad ordenada y con un cosmos definido. Por último, en la tradición japonesa, encontramos la división en dos mitades de un huevo cósmico, de una realidad inicialmente unificada, cuya escisión da origen a la totalidad de lo que existe.

Antiguamente no estaban separados el cielo y la tierra, ni se habían dividido In y Yo, sino que formaban una masa caótica como un huevo de límites oscuramente definidos y que contenía gérmenes. La parte más pura y clara se extendía finamente y formaba el cielo, mientras que el elemento más pesado y espeso quedó sedimentado y formó la tierra. El elemento más sutil se unió fácilmente para formar un cuerpo, mientras

³ Véase el mito de los yokutos *yauelmanis* de California; Relato de los boshongos, tribu bantú central del hunda Cluster; El génesis maya in: *ibid.*, p. 100-106.

⁴ *Ibid.*, p. 100-101.

que la consolidación del elemento más pesado y espeso se realizó con dificultad. El cielo, por consiguiente, se formó primero y la tierra se afirmó a continuación. Entre ambos fueron producidos después los seres divinos⁵.

c) Existe una tercera forma de comprender el origen del cosmos en la concepción mítica de antiguas religiones, que involucra el desmembramiento de un ser primordial. En este escenario, nos enfrentamos a la posibilidad de encontrarnos con una víctima antropomórfica que se sacrifica voluntariamente, o bien, con una víctima que es desmembrada como resultado de una batalla cósmica. De esta manera, la totalidad de lo que existe surge a partir del cadáver del vencido.

Un ejemplo de esta narrativa se encuentra en el *Enuma Elish*, el gran poema babilónico que exalta al dios dominante del panteón babilónico, *Marduk*. En este proceso de exaltación, se relata también la creación, la cual se ajusta a este esquema, según la cual la creación de la totalidad de lo que existe es fruto del desmembramiento de un ser primordial, que a su vez es víctima de una guerra, en este caso será la diosa *Tiamat* la sacrificada⁶.

d) Además de las tres formas previamente mencionadas de comprender la estructura cosmogónica, existe una cuarta, que se encuentra presente en relatos como los de las *Upanishads* de la India. En esta perspectiva, la creación surge a través del poder del pensamiento y la palabra, donde se otorga un término específico y a partir de este se desarrolla el universo.

1.2. Rasgos comunes de las realidades míticas

Al observar estos relatos, podemos identificar características básicas y rasgos comunes. En primer lugar, es importante recordar que se trata de textos religiosos, vinculados a ceremonias de culto, sacrificio o festividades religiosas. Por lo general, estos textos eran recitados, memorizados y transmitidos en el contexto de liturgias específicas en santuarios. Son textos religiosos porque hacen alusión a realidades que no son visibles, que están situadas en un tiempo y espacio primordial. Este aspecto es fundamental. Siempre hacen referencia a términos como “al principio”, actuando como una suerte de punto de referencia que nos aleja del momento presente y nos transporta a un ámbito y un tiempo específicos. Pero ¿qué tiempo es este? ¿Cuándo? Es un tiempo anterior a todo, antes de la existencia del cielo y la tierra. Esta

⁵ A comienzos del siglo VIII d. C. fueron recogidos los antiguos mitos japoneses en dos colecciones tituladas *Nihongi* “Crónicas del Japón» y *Ko-ji-ki* “Noticias de las Antigüedades”, in: *Ibid.*, p. 106.

⁶ *Ibid.*, p. 109-120.

noción de espacio-tiempo no está ligada a una secuencia cronológica, sino que apunta simbólicamente hacia una realidad en la que no existían seres humanos y los dioses aún no poseían su pleno poder. Podemos pensar en ello de manera similar a cuando nos preguntamos en qué tiempo y lugar se sitúa “El Señor de los Anillos”. Estas son realidades míticas que nos hablan de una edad primordial. Por otro lado, podemos considerar la saga de “Star Wars”, que ocurre en una galaxia muy lejana y en una cronología indefinida, sin referencias directas a nuestro espacio-tiempo. De esta forma, estas características refuerzan la idea de una primera llamada a un tiempo y espacio primordial.

Toda esta narrativa está intrínsecamente ligada a las tradiciones orales, en las que lo que se recita y se dice es a su vez lo que se ha escuchado, aprendido y transmitido tal como se oyó. Esto establece una conexión espaciotemporal en la que generaciones sucesivas, desde abuelos hasta nietos, tejen estos relatos a lo largo de miles de años antes de que encuentren una expresión escrita concreta.

Además, en diversas civilizaciones encontramos versiones paralelas o coincidentes de un mismo relato, como vemos en el caso del *Enuma Elish* en sus versiones acacias y sumerias, así como en las versiones hititas cuyas tablillas aún se conservan en la actualidad. Por esta razón, podemos afirmar que diferentes culturas comparten una tradición similar en lo que respecta a los relatos de la creación.

De todo esto podemos inferir que la fijación por escrito del texto llega de manera tardía. A pesar de ello, en el texto escrito se percibe claramente la influencia de la tradición oral. Se observa que se recurre a fórmulas nemotécnicas, repitiendo realidades y discursos con las mismas modulaciones y adjetivaciones. Un ejemplo elocuente de esto lo encontramos en el *Enuma Elish*:

Después de crear la humanidad, *Marduk* divide a los *Anunnaki* y les asigna sus lugares respectivos, trescientos en el cielo y trescientos en la tierra]. Después de ordenar todas las normas, a los *Anunnaki* del cielo y de la tierra asignó sus porciones, los *Anunnaki* abrieron su boca y dijeron a *Marduk*, su señor: “Ahora, señor, ya que nos has liberado, ¿qué homenaje te rendiremos? Edificaremos un santuario en tu honor, que se llamará 'La cámara de nuestro reposo nocturno'; ¡que en él reposemos! ¡Edifiquemos un santuario, un lugar para su morada! El día en que llegemos, reposaremos en él”⁷.

Estas escrituras tardías, arraigadas en una tradición multigeneracional, poseen un carácter mítico. Sin embargo, es crucial entender que al describir estos textos como “míticos”, no estamos sugiriendo que sean falsos. Por el contrario, al referirnos a su carácter mítico,

⁷ *Ibid.*, p. 119.

queremos destacar su significado permanente. La prueba de esta significación perdurable radica en su capacidad para haber sido transmitidos a lo largo de generaciones, pasando de una época a otra, antes de ser fijados en textos escritos. Estos textos escritos, a menudo utilizados en contextos religiosos y culturales, continúan reafirmando de manera constante el mismo mensaje de exaltación de lo divino y la creación de todo lo que existe⁸.

1.3. El carácter mítico como significación perdurable

El carácter mítico de estos relatos no debe entenderse en términos de verdadero o falso, ya que están más allá de esa dicotomía. En cambio, expresan una significación que perdura en el tiempo, ya que nos transportan a un tiempo y espacio primordial. Lo que estos relatos transmiten es perfectamente trascendente a través de las generaciones cambiantes. Por lo tanto, lo que debemos buscar detrás de estos relatos es su significado permanente, que a lo largo de los siglos ha mantenido su relevancia para todas las generaciones.

Esta significación permanente radica en que, en contra de todas las apariencias, estos relatos sobre un tiempo y lugar primordial no están hablando del pasado, sino que explican el presente y ayudan a cada generación a situarse en el momento y espacio en el que se encuentran.

El carácter explicativo del presente, en el cual se recibe y se enuncia, está intrínsecamente ligado a dos movimientos que son significativos y que proporcionan una comprensión clara de la realidad. El trasfondo de cada generación está inevitablemente influenciado por la situación política, económica y cultural, y en última instancia, por si la civilización a la que pertenece está en su punto culminante o atravesando tiempos difíciles. Es decir, si se encuentra en un momento de apogeo o en medio de una crisis. A lo largo de la historia, países y civilizaciones experimentan oscilaciones entre estos estados⁹.

Este contexto social, político y económico siempre obliga a cada generación a definir su función con relación a si deben preservar el legado recibido o alterar la situación actual. Si se elige preservar el legado, se produce una transición conservadora, en la cual se busca mantener los logros alcanzados y evitar el deterioro de la situación. En cambio, si nos enfrentamos a una situación de crisis, corrupción o empobrecimiento cultural, la tarea será transformar la sociedad y promover el cambio. Todas las generaciones se encuentran con esta

⁸ CAMPBELL, Joseph, *Los Mitos en el tiempo*, Buenos Aires: Emecé, 2000, p. 7-30.

⁹ MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Madrid: Trotta, p. 210.

dualidad y se enfrentan a la pregunta de si deben mantener lo recibido o cambiarlo. En el fondo se trata de cómo nos situamos frente al presente.

Las dos opciones mencionadas están estrechamente ligadas al momento en el que estos textos míticos son escritos, fijados y transmitidos de manera explícita. Todos estos relatos comparten la característica de afirmar que, en el principio, todo era distinto de cómo es ahora. Es esencial tener en cuenta la dirección del proceso hermenéutico, que va en sentido contrario al orden narrativo. Cuando tomamos el relato y afirmamos: “Al principio no existía más que una mera apariencia; nada era verdaderamente real. Era una sombra, una ilusión que nuestro padre tocó, algo misterioso fue lo que palpó”¹⁰. El proceso narrativo nos sitúa inicialmente en el tiempo y lugar primordial. A partir de ahí, nos relata cómo llegamos a la situación actual, que puede ser 'a' o 'b'. En otras palabras, del tiempo primordial al tiempo en el que el lector se encuentra ahora¹¹.

Sin embargo, nuestro proceso hermenéutico, es decir, la comprensión de cómo se formó este relato, es siempre inverso debido al carácter mítico del texto. Nos dice que nadie fue testigo de ese tiempo y espacio primordial. Por lo tanto, debemos entender el relato como si el punto de partida real fuera el tiempo presente en el que el transmisor y el receptor se encuentran. Desde ese momento presente, que plantea la pregunta de qué hacer y cómo orientarse (¿conservar o reformar?), uno retrocede hacia un tiempo primordial como una experiencia de contraste.

En estas situaciones de contraste, la dinámica se plantea de la siguiente manera: Primero, si imaginamos un período de esplendor cultural, expansión política y prosperidad económica, el relato cosmogónico de la creación del mundo tiende a afirmar que en los orígenes reinaba el caos, con fuerzas desordenadas, batallas primordiales, desequilibrios e injusticias. Solo a través de un proceso de purificación llegamos a la situación actual. El mensaje central que nos comunica el texto al ubicar un estado de caos en los primeros tiempos es que este ha sido superado definitivamente para dar lugar al orden estable que disfrutamos en la actualidad. Por lo tanto, el mensaje fundamental radica en la continuidad del orden y en la lucha constante contra las fuerzas del caos que acechan en el trasfondo, ya que, así como estuvieron presentes en el inicio, podrían regresar con facilidad.

En segundo lugar, si imaginamos una situación opuesta, en la que las generaciones anteriores han experimentado corrupción, malas cosechas, persecuciones y derrotas en batallas,

¹⁰ Creencia de los *uitotos* de Colombia in: ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, p. 97.

¹¹ MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, p. 28.

nos encontramos en una realidad en la que la nueva generación interpreta el presente como una situación degradada en comparación con un estado primordial en el que el orden brillaba. Antagónicamente, en ese tiempo primordial existía justicia, equilibrio y equidad, pero ha habido un proceso de deterioro. El mensaje que se transmite a través del relato en esta situación es que la esperanza es posible, se puede transformar y restaurar el orden primordial porque al principio, las cosas no eran así.

De este modo, la significación permanente no reside simplemente en la narrativa del texto, como si se tratara de un relato notarial imparcial que meramente constata hechos y no tiene ningún vínculo con el presente. En cambio, el significado duradero radica en su capacidad para explicar precisamente la situación actual en la que nos encontramos, haciendo referencia a algo que ya hemos explorado: la experiencia de la contingencia. Esto implica que lo que es, no siempre ha sido así, y al igual que fue diferente en el pasado, existe la posibilidad de que el caos regrese o que podamos restaurar el orden. Estos son los movimientos de la historia y de las naciones que ejemplifican la tensión a la que toda civilización, en cada momento presente, se enfrenta y necesita responder.

En última instancia, este contraste entre la observancia del orden establecido y la esperanza de restaurar el orden primordial es lo que puede proporcionar una comprensión de las diferentes interpretaciones que se pueden hacer de estos mitos cosmogónicos. Por lo tanto, identificamos el potencial perdurable de estos relatos y la posibilidad de que generación tras generación acuda a ellos para leer y comprender, a la luz de los mitos, la situación presente. Como señala Martín Velasco “los mitos, antes que relatos explicativos, son un aspecto de la vida”¹². Con esto, hemos establecido las bases necesarias para abordar la experiencia bíblica de la creación, ya que “observando la Biblia, por ejemplo, se ve muy bien cómo cada libro -es decir, en definitiva, cada movimiento de la revelación- obedece a circunstancias muy concretas y a problemas bien determinados”¹³

2. Experiencia Bíblica de la creación

Abordaremos la experiencia bíblica de la creación en dos momentos distintos: el primero se centrará en el Antiguo Testamento, y el segundo en el Nuevo Testamento. Nuestra intención es evitar percibir estas realidades como inconexas o como una ruptura, sino más bien

¹² *Ibid.*, p. 210.

¹³ TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander: Sal Terrae, 1997, p. 34.

como una concreción específica de un mismo movimiento global. Este movimiento global nos proporcionará pistas para destacar el carácter dinámico de la teología de la creación, no solo en referencia a los textos escritos en momentos particulares, que abordaremos, sino también en relación con la experiencia a lo largo del tiempo.

La visión diacrónica, que se manifiesta tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, dejará referencias sobre el creador en diferentes contextos políticos, económicos y sociales. Estos contextos explicarán por qué en algunos momentos apenas hay menciones a la creación, mientras que en otros momentos encontramos relatos profundamente enraizados en el tema de la creación. Finalmente, observaremos un florecimiento significativo de una fe explícita en la cuestión de la creación. Nuestra intención es subrayar que, si no prestamos atención a la experiencia bíblica y al carácter dinámico e interno que la caracteriza, no comprenderemos adecuadamente la interrelación de los textos y los momentos en los que estos relatos emergen¹⁴.

2.1. La fe en la creación en el Antiguo Testamento

Para tener una comprensión global y esquemática de lo que vamos a desarrollar con relación al Antiguo Testamento, es importante tener en cuenta lo siguiente: observamos una especie de progresión ascendente en la presencia de textos que enfatizan la fe en la creación del pueblo judío. En los estratos más antiguos, apenas encontramos indicios o rastros que nos permitan identificar una fe explícita en la creación. Sin embargo, en los estratos más recientes, aquellos más cercanos al Nuevo Testamento, nos encontramos con una multiplicidad de testimonios que atestiguan esta confianza en el Dios creador.

2.1.1. La fe en la creación del pueblo de Israel: cuestión debatida

La primera cuestión que debemos abordar es la razón por la cual en los estratos más antiguos no encontramos una experiencia explícita de fe en la creación, mientras que en las tradiciones literarias más recientes esta presencia es abundante. Dos destacados exegetas, Gerhard von Rad y Claus Westermann, han propuesto explicaciones para este fenómeno.

¹⁴ Ante los relatos de la creación del Génesis y las innegables diferencias teológicas en ellos, defenderé la postura de que existen dos relatos de la creación o por lo menos, dos versiones de un mismo acontecimiento que no son fácilmente conciliables. Para ello me serviré, como base teológica, del trabajo de Jean Louis Ska que refuta la idea mas unitaria que tiende a diluir la diferencia entre los relatos de J. Blenkinsopp, in: SKA, Jean Louis, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns: Mechelen, Belgium, 2000, p. 53-56.

Ambos coinciden en la observación de este estado de cosas, pero ofrecen interpretaciones diversas.

Según von Rad, el énfasis primordial de la fe judía no reside en la creación, sino en la liberación de Israel. Esta perspectiva se relaciona con figuras clave como Abraham, los grandes patriarcas y, sobre todo, Moisés. En el Pentateuco, la idea central de la teología del Antiguo Testamento es la de la alianza y la liberación; en definitiva, la noción de un Dios que se inserta en la historia para liberar a su pueblo elegido de la opresión de sus enemigos.

Desde esta óptica, von Rad argumenta que en el período preexílico no encontramos rastros de una fe explícita en la creación. Esto se explica porque las formulaciones más antiguas del credo israelita ponen el énfasis en la superación de la esclavitud a través de la liberación de Egipto. Por lo tanto, la fe en la creación no se formula, ya que no hay un interés religioso en este tema.

Sin embargo, cuando algunas de las afirmaciones sobre la creación hacen su aparición durante el período exílico, es decir, durante el destierro en Babilonia, von Rad argumenta que estas adquieren un valor circunstancial. Estas afirmaciones proporcionan la base, el escenario y el contexto en el cual se vuelve a enfatizar la necesidad de liberación de la situación de opresión y esclavitud, para que el pueblo pueda regresar a la Tierra Prometida. En el período postexílico, encontramos una mayor presencia de estos textos en la literatura sapiencial, en los salmos, en el libro de Eclesiástico, en el Libro de Eclesiastés y en la literatura apocalíptica¹⁵. Afirmará von Rad:

Nuestra tesis principal era que la fe en la creación no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista [...] Es evidente que ya existía la fe en la creación en Canaán en una época muy antigua, y desempeñó un gran papel en el culto, bajo la figura de las concepciones míticas de la lucha contra los dragones del caos [...] La fe yahvista absorbió muy pronto esos elementos pero [...] no dejó que la fe en la creación del mundo llegara a adquirir una vida propia o bien permaneció siendo el trasfondo universal sobre el que resaltaron con más fuerza las afirmaciones soteriológicas¹⁶.

La interpretación de Westermann ofrece una alternativa a la perspectiva de von Rad. Según Westermann, la ausencia de huellas explícitas de fe en la creación en los estratos más antiguos de la tradición israelita no implica que el pueblo de Israel no creyera que YHWH Dios fuera el creador del mundo. Más bien, esto refleja que no sintieron la necesidad de expresarlo de manera explícita.

Que Dios fuese el origen de la realidad era algo tan obvio e indiscutible que no precisaba ser sancionado dogmáticamente. Para decirlo con palabras de Westermann:

¹⁵ VON RAD, Gerhard, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1976, p. 130-137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

la creación, más que objeto de fe, era en Israel un presupuesto básico de sus hábitos mentales¹⁷.

En la visión de Westermann, las formulaciones explícitas de fe en la creación solo surgieron cuando esta creencia se vio desafiada desde fuera, es decir, cuando fue necesario formularla en contraposición a una alternativa que parecía emerger en ese momento.

El carácter específico de la historia, tal como se narra en el Antiguo testamento, consiste en el hecho de que la actividad de Dios, de principio a fin, no está relacionada con la misma entidad, es decir, con la nación, sino que abarca, en un concepto universal, todas las formas de comunidad de la historia humana, en el centro de las cuales se sitúa el pueblo de Dios y su historia: familia, tribu, nación y congregación cultural. Todas las esferas de la vida humana participan de esta historia: economía, cultura, política y vida social. Todas estas esferas forman parte, de algún modo, de lo que sucede entre Dios y la humanidad, aunque son necesariamente diferentes según el ámbito: una familia, una tribu en proceso de sedentarización, una villa agrícola o la corte. En consecuencia, también será diferente todo lo que diga de Dios el Antiguo Testamento en todas estas situaciones. En este proceso todo tiene su significado y su necesidad¹⁸.

Westermann argumenta que, en los estratos más antiguos de la tradición de Israel, el pueblo no tenía alternativas¹⁹. Por lo tanto, la creencia en que el Dios que los liberó de Egipto era el creador del cielo y la tierra se consideraba implícita en el pensamiento, sin necesidad de una formulación explícita.

En el Antiguo testamento predomina el lenguaje de la alabanza; la fe sólo es mencionada en unos pocos contextos muy peculiares [...] Tanto la alabanza como la fe implican un "sí" a Dios, al mismo tiempo que reconocen que Dios es salvador y creador, que sostiene en sus manos pasado, presente y futuro²⁰.

Por tanto, para von Rad, la fe en la creación es una afirmación secundaria que solo desempeña un papel de fondo en el periodo exílico y posterior, mientras que el énfasis fundamental de la fe judía radica en la liberación. Esta perspectiva plantea una especie de contraposición. Sin embargo, podríamos argumentar, junto con Westermann, que la ausencia de evidencia no equivale a evidencia de la ausencia. En otras palabras, la falta de huellas de fe en la creación en los estratos más antiguos no significa necesariamente que no existiera tal fe

¹⁷ "WESTERMANN, C., *Schöpfung*, p. 162", en: RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, p. 30.

¹⁸ WESTERMANN, Claus, *El Dios del Antiguo Testamento. Esbozo de una teología Bíblica*, Bilbao: EGA, 1993, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 84.

en esos estratos, sino que no hubo necesidad explícita de formularla. Ruiz de la Peña señala ante esta discusión que

Westermann, polemizando con von Rad, sostiene que el pensamiento de la creación ha tenido que ser anterior al de la alianza, aunque sólo fuera porque se trataba de un lugar común en las culturas medio-orientales. Probablemente su carácter de verdad obvia ha hecho que se diera por sobreentendida y no se propusiera formalmente en primera instancia²¹.

Una cosa en la que estos autores coinciden es que el exilio marca el punto de inflexión. De esta manera, encontramos textos preexílicos, con casi ninguna explicitación de la fe en la creación, textos exílicos con poca explicitación en la fe en la creación, y textos postexílicos con abundante explicitación en la fe en la creación.

2.1.2. Los textos preexílicos respecto a la fe en la creación

El relato del Jardín del libro del Génesis, capítulo 2, versículos cuatro y siguientes, nos sitúa en el corazón de los relatos genesíacos sobre la creación. Este relato muestra la posición del ser humano en un tiempo y un espacio primordial, en un vergel, en el cual se nos narra la formación del ser humano. Lo primero que habría que señalar a este respecto es que este relato no es un relato cosmogónico, sino antropogónico. Tiene un claro centro antropológico, explicando que Adán, el hombre, es formado de la tierra -*Adamá* en hebreo (אָדָם)²²-, de manera que la tierra es lo que nos constituye como terrestres. Propiamente, nos tornamos lo que somos a partir del soplo de Dios -*Ruah* (רוּחַ)²³. Este soplo incluye “la actividad antropomórfica de Dios como artesano”²⁴ (Gn 2,7). Así, “lo que Dios forma del polvo no es el cuerpo, sino el hombre. Lo que Dios insufla no es el alma, sino el aliento (*neshamah*), un vocablo prácticamente sinónimo de *nefes*. El resultado de esta operación en dos tiempos es el ser viviente (*nefes hajja*)”²⁵. Este relato, por tanto, solo se ocupa de la creación del ser humano y no de la dimensión cosmológica²⁶.

Por consiguiente, hallamos una indicación de que Dios es el creador del ser humano en el periodo preexílico. Los expertos sostienen que el relato del jardín (Gn 3), que incluye la

²¹ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, p. 26.

²² SCHÖCKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 812.

²³ *Ibid.*, p. 514.

²⁴ *Ibid.*, p. 330.

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 301.

²⁶ Exploraremos más a fondo esta concepción del ser humano como *nefes hajja* al final de este capítulo, cuando nos sumerjamos en la dimensión personal de la existencia humana.

serpiente, la mujer, la caída, la narrativa de la construcción y los cuatro ríos, representa diversas tradiciones orales que convergen en este punto. Es relevante destacarlo como una manifestación de la fe en la creación de un estrato bastante antiguo²⁷.

Aunque el relato de la creación (Gn 2, 4b-3) no tiene un carácter cosmogónico, es importante destacar algunos elementos interesantes en contraposición al otro relato de la creación en Génesis 1. En este relato, el agua se presenta como un elemento vital que fertiliza el jardín y, por lo tanto, posibilita que esta zona de Oriente Medio, vinculada al desierto y a la falta de agua, se convierta en un vergel (Gn 2,10-14). No es necesario exagerar las riquezas o potencialidades de este entorno, ya que se compone principalmente de hierba, agua y árboles frutales. En cualquier caso, el agua desempeña un papel singular al ser propicia para la vida.

Si tuviéramos que resaltar las características teológicas de este texto, podríamos decir que Dios es comparado con un artesano manual, un trabajador que modela el barro y da forma a lo informe (Gn 2,7). Esta característica de transformar el caos en cosmos se describe de manera muy gráfica. Por lo tanto, la imagen de Dios se presenta de manera antropomórfica. En esta concepción, la creación se entiende como una labor de modelación, dándole forma a lo que carece de ella. Este proceso se lleva a cabo principalmente con el ser humano, del cual se está hablando en este pasaje. Así, encontramos una representación plástica de la acción creadora de Dios que sitúa al ser humano en el centro, utilizando el agua como elemento propiciador de vida y destacando la idea de fertilidad. El entorno en el que el ser humano está situado se percibe como propicio para la vida y el desarrollo humano (Gn 2, 15).

2.1.3. Los textos exílicos respecto a la fe en la creación (597-538 a.c.)

Durante el periodo exílico, en un contexto político, social y cultural específico, surgen relatos con la intención de brindar orientación a la generación contemporánea. Este período de exilio del pueblo de Israel se caracteriza por la desaparición de la monarquía davídica, marcando la ruptura del cuerpo político. Simultáneamente, el pueblo de Israel experimenta el destierro, perdiendo su conexión con la tierra durante la cautividad babilónica, y enfrenta la destrucción del Templo. Estas circunstancias conllevan la anulación de las grandes promesas hechas a los patriarcas. Ante la pérdida de la soberanía política, la ausencia de tierra y la restricción de la libertad religiosa, el pueblo de Israel se pregunta qué queda de la alianza. En resumen, los elementos fundamentales que cohesionan al pueblo, proporcionando una

²⁷ Véase el estudio que Ruiz de la Peña hace sobre ese tema, in: RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 58-53.

orientación existencial a la nueva generación de israelitas, giran en torno a la monarquía davídica, la unión de las doce tribus de Israel, la “Tierra Prometida que mana leche y miel” (Ex 3,8) y el arca de la alianza, donde la presencia de Dios se manifiesta y el pueblo adora a *Yhwh* en ese sagrado recinto construido por Salomón. La destrucción de todos estos elementos representa un golpe fundamental para el pueblo²⁸.

En el periodo exílico, emergen dos creaciones teológicas que, en sintonía con el contexto del pueblo de Israel, desarrollan una notable teología de la creación. Estas narrativas deben entenderse no solo en términos teológicos, como señalan los relatos, sino también en conexión explícita con la situación política, económica y cultural de la época. Estos dos ejemplos son el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a) y el libro de Deutero-Isaías (Is 40-55).

a) Relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a)

Este relato sobre la creación inicia con la frase “En el principio creó Dios” *-Bereshit bará Elohim* (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים)²⁹- (Gn 1,1). Se destaca que no se utiliza la expresión “el hombre creó” o “el rey David creó”; el verbo “*bará*” tiene a Dios como único sujeto. La teología enfatiza que, aunque los hombres lleven a cabo acciones, la creación es una prerrogativa exclusiva de Dios. Así, el verbo “*bará*” conlleva una marcada carga semántica teológica³⁰.

En el relato de la creación sacerdotal, nos sumergimos en un género literario completamente diferente al de Génesis 2,4b y siguientes. Este se presenta como un poema cósmico, narrando las obras de la creación organizadas en días, marcando el surgimiento de distintos seres por la acción directa de Dios. Un leitmotiv que se repite estrofa tras estrofa es la declaración “vio Dios que era bueno” (Gn 1,10, 12, 18, 21, 25), subrayando la bendición originaria que acompaña a todo el himno y destacando la bondad fundamental de la creación.

El autor sacerdotal acentúa que la opinión de Dios sobre la obra que había hecho fue... “¡bueno, muy bueno!”. Lo que quiere decir que correspondía en todas sus partes a la voluntad del Creador, cuyas intenciones no podían quedar estorbadas por ningún poder adverso³¹.

Aquí, se nos presenta el mensaje de la bondad originaria en contraposición a una situación política, económica y social de depresión, donde la concepción de que todo se

²⁸ WESTERMANN, *El Dios del Antiguo Testamento*, p. 43-45.

²⁹ CHAVEZ, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, p. 58,238,701.

³⁰ SKA, Jean Louis, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Pamplona: Verbo Divino, 2011, p. 34-35.

³¹ MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 12.

encuentra en una situación favorable o exitosa está muy lejos de la realidad. Sin embargo, una primera característica que se destaca en el relato es que todo está bien, así “lo creado “está bien”. No es un juicio estético, sino ontológico: la criatura responde a la intención del creador”³².

Otra característica fundamental de este relato sacerdotal es que enfatiza la creación mediante la palabra. Aquí, se distancia considerablemente de la concepción de Dios como un artesano o modelador; más bien, la acción creadora de Dios se asemeja a la de un soberano. “Esta forma de crear por la palabra indica una ausencia de toda coacción, tanto interior como exterior, en el creador. Yahvé es libre en todas sus acciones”³³. El constructor sería aquel que tiene la voz de mando que ordena que su obra se haga. La idea fundamental aquí es que Dios crea por su palabra, y es esa palabra la que ejecuta la obra sin delegar esto en ninguna otra realidad subalterna. Por lo tanto, “Dios rige los destinos de la historia”³⁴, excluyendo cualquier posición teogónica. De este modo, “el Código Sacerdotal está determinado por una estructura básica, según la cual todo cuanto sucede es fruto de la imperiosa palabra de Dios”³⁵.

Considerando esta creación por la palabra, es importante resaltar el carácter performativo de la palabra de Dios. En otras palabras, la palabra de Dios hace realidad lo que expresa: “Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz” (Gn 1,3). La palabra de Dios tiene el poder de convertir en hecho lo que enuncia, de modo que entre el decir y el hacer no hay una brecha cuando se trata de la palabra de Dios, sino que se identifican. Este carácter performativo, evidenciado en el relato, tiene un trasfondo que implica sostener algo que en ese momento parece completamente destruido, ya que las promesas de Dios parecen no mantenerse. El relato, de manera opuesta, nos muestra que la palabra de Dios cumple con lo que dice. Así, según Westermann “toda palabra de Dios, diga lo que diga y acontezca del modo que acontezca, desempeña una función en lo que sucede entre Dios y la humanidad. Fuera de este contexto deja de ser palabra de Dios”³⁶.

En el relato, otra característica fundamental es la des-divinización de los astros. Durante el exilio babilónico, el pueblo de Israel se enfrenta no solo a una concepción vinculada a un panteón de otros pueblos, que adoran estatuas y realizan ritos para otros dioses, sino que también experimenta la sujeción al poder de otra civilización. Están sometidos al poder

³² RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 44.

³³ MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 11.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ WESTERMANN, Claus, *El Dios del Antiguo Testamento*, p. 14.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

invencible de una civilización consagrada a la exaltación de *Marduk* y de los astros, que ha subyugado a un pueblo consagrado a la revelación de *Yhwh*.

En la realidad política concreta del destierro, se manifiesta la victoria de *Marduk* sobre cualquier otra divinidad. *Marduk* venció a *Tiamat* en la gran batalla cósmica, dando origen a la creación. En este contexto, la tradición sacerdotal afirma que todos estos astros, como el sol, la luna y las estrellas, son obra creadora de Dios. En el relato exílico de la creación, no hay batallas cósmicas primordiales ni antagonismos fundamentales que den origen a realidades contrapuestas. El mundo no es concebido como el resultado de una lucha cósmica. En este poema, estos astros y las realidades que son objeto de culto divino en las religiones vecinas del pueblo de Israel aparecen radicalmente des-divinizadas y, por lo tanto, son consideradas como realidades creadas, al igual que los peces y los pájaros.

En este relato, otro aspecto destacado es que el Espíritu de Dios aletea sobre el caos informe (Gn 1,2)³⁷. En esencia, la creación puede entenderse como la obra que introduce orden en el caos, que conforma globalmente lo que carece de forma. Así, la creación establece el orden y, mantener el orden implica respetar los límites establecidos. A diferencia del otro relato de la creación en Génesis, aquí, el agua no se presenta como una realidad que posibilita la vida, sino como una amenaza que Dios debe controlar mediante su palabra. La relación de este relato con el agua revela la influencia del relato genesiaco en el *Enuma Elish* y las tradiciones babilónicas³⁸.

Un esquema cosmogónico sustancialmente idéntico (caos acuático primordial, dioses, combate entre un dios y la personificación del caos, origen del universo a partir de la división del caos vencido) se recoge en los poemas de Egipto, Sumer, Fenicia y Caldea, es decir, en el área cultural y en la demarcación geográfica a la que pertenece Israel³⁹.

b) Creación en el libro de Deutero-Isaías (Is 40-55)

En el relato sacerdotal de la creación en el libro de Génesis y en el libro del Deutero-Isaías, encontramos dos creaciones teológicas contemporáneas del exilio que, aunque de formas distintas, desarrollarán una significativa teología de la creación.

³⁷ “La idea de las aguas como potencia perturbadora —recuérdese el diluvio, que es una involución hacia el caos primordial, tras el que se narra una “nueva” creación: Gn 9,1-7— se conserva hasta Ap 21,1 (en la creación escatológica “ya no hay mar””, in: RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 36.

³⁸ “Marduk, rey de los dioses, luchará con este caos acuático, personificado en el monstruo marino Tiamat; habiéndolo vencido, lo descuartizará y de sus porciones se originarán las distintas partes del universo”, in: *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *Ibid.*

Al adentrarnos en el relato del Deutero-Isaías, nos sumergimos en una profunda reflexión teológica que, en última instancia, comparte su contexto histórico con la escuela sacerdotal responsable del grandioso relato poético y rítmico de la creación en Génesis 1. Sin embargo, el Deutero-Isaías se aventura a explorar y resaltar matices teológicos distintos, no en oposición a la escuela sacerdotal, sino como complementarios. Antes de examinar las características específicas de la creación en el Deutero-Isaías, es relevante destacar un texto de la actualización de la tesis de von Rad, quien sostiene a lo largo de su análisis de la teología del Antiguo Testamento que no existen relatos que hagan referencia a la fe en la creación en el periodo preexílico y, cuando estos comienzan a aparecer en el exilio, desempeñan un papel secundario. Así expone al respecto von Rad:

No hay en todo el libro del Isaías II ni un solo lugar en el que la fe en la creación aparezca de un modo independiente; en ninguna parte es el tema principal de una alocución, en virtud del cual el profeta tome la palabra. Está allí; pero en el empleo que de ella hace el profeta y en la argumentación desempeña un papel de servicio; cimienta la palabra salvífica, en el sentido de que ha de suscitar fe por sí misma, es magnífico telón de fondo sobre el que se destaca la palabra salvífica mucho más poderosa y digna de confianza⁴⁰.

Desde la perspectiva de otros autores, es posible obtener una visión alternativa que se centra en aspectos distintos de la fe en la creación. Esta interpretación amplía y enriquece el papel del Deutero-Isaías, destacando una conexión estrecha -que exploraremos- entre su énfasis en la fe en la creación y su hincapié en la liberación. En la situación primordial del pueblo de Israel en el exilio, sometido al imperio babilónico, cualquier comunidad en circunstancias similares aspiraría a la liberación y al retorno a la Tierra Prometida.

Según Rainer Albertz, para comprender la teología de la fe en la creación del Deutero-Isaías, es crucial tener en cuenta aspectos que caracterizan el trasfondo antropológico y la situación sociocultural de los pueblos desterrados. Cuando un pueblo se encuentra sin rey y los actores nobles que estructuran la sociedad han sido deportados, desmantelando así el cuerpo social, y además, carece de Templo como referencia fija para celebrar festividades relacionadas con la divinidad, y está privado de su tierra, la tendencia natural es fortalecer los vínculos familiares. De este modo, “los desterrados, siguiendo el consejo de Jeremías (Jr 29), terminaron por integrarse rápidamente en la sociedad babilónica, aunque, por supuesto, sin renunciar a su identidad étnica y religiosa”⁴¹.

⁴⁰ VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, p. 132.

⁴¹ ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (vol II), Valladolid: Trotta, 2999, p. 467.

En este contexto, “lo único que los mantenía unidos era el tenue vínculo de un mismo origen étnico y de una misma religión”⁴². Así, la casa, el entorno más cercano y los círculos íntimos se convierten en lugares significativos donde el sujeto se reconoce como israelita, celebra festividades y comparte tradiciones en su lengua materna con los niños. Estos círculos más íntimos son cruciales para establecer la propia identidad. Esto se manifiesta especialmente en dos momentos contrapuestos pero significativos: alrededor de los nacimientos y de las muertes⁴³. El nacimiento de un nuevo israelita es motivo de alegría para el entorno cercano, y la muerte de un anciano israelita también es motivo de reunión.

En resumen, la vida y la muerte, junto con el entorno familiar, se convierten en elementos que llenan el vacío dejado por la incapacidad de expansión de un pueblo privado de instituciones sociales públicas, como el Templo y la monarquía. La falta de libertad y la desaparición de estructuras sociales públicas dirigen la vida social hacia el interior de las casas. En este contexto, esta generación se enfrenta a preguntas fundamentales: ¿siguen siendo válidas las promesas de la alianza?, ¿puede considerarse aún fiable la palabra de Dios dada a nuestros padres? ¿Es posible creer que todo esto tiene un fundamento firme y estable en medio de las adversidades del destierro?

La teología del Deutero-Isaías se convierte en un intento constructivo de responder a estas cuestiones. Afirmará que las promesas divinas siguen siendo vigentes, y la situación de desgracia en la que se encuentran no se debe a la voluntad de Dios, sino a la infidelidad del pueblo. Sin embargo, esta respuesta debe conectarse de manera plausible y palpable con experiencias religiosas que proporcionen sentido a la situación de repliegue intrafamiliar en la que se encuentra Israel. En este contexto, el Deutero-Isaías destaca la centralidad de la condición de criatura, pero no como una abstracción genérica, sino en términos de filiación, resaltando la relación entre un padre y su hijo.

Como a cada individuo en particular, también a Israel Yahvé lo “formó en el vientre” de su madre (Is 43,1; 44,2.21.24; 54,5; cf. 49,5); igual que Yahvé “está con” cada individuo (41,10; 43,5) y lo “tiene de la mano” (41,10) y lo “auxilia” (41,9.10.13.14; 44,2), así está ahora cerca de su pueblo en la desgracia; y lo mismo que entre el individuo y su Dios existe una estrecha relación de confianza, también ahora Yahvé solicita de su pueblo esa misma actitud de familiaridad: “Yo soy tu Dios”, y “tú eres mío” (43,1; cf. 44,21)⁴⁴.

⁴² *Ibid.*, p. 470.

⁴³ *Ibid.*, p. 512-517.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 515-516.

Este será un punto de inflexión en la historia veterotestamentaria, ya que por primera vez se comenzará a hablar de Dios como el padre del pueblo de Israel. “Yahvé era el Dios de Israel, su liberador, su señor, su rey, pero no su padre”⁴⁵. En el periodo preexílico, la relación del pueblo de Israel con *Yhwh* se caracterizaba más como el liberador de Egipto, su señor y rey, pero no como su padre. Así, el genio teológico del Deutero-Isaías intuirá que en la relación de estrecha y cercana dependencia que hay entre una madre y un hijo, podemos ver la relación de suma y cercana dependencia que el pueblo de Israel tiene respecto de Dios, de su señor, de su liberador, de su rey, de su padre⁴⁶. Un Dios padre que ha puesto y mantiene en el ser al pueblo de Israel.

El Deutero-Isaías acudió precisamente a dicha práctica, lo hizo, sobre todo, porque la experiencia de la cercanía de Yahvé en momentos difíciles de la vida familiar le ofrecía una excelente base de confianza para que su increíble (y casi escandaloso) mensaje de salvación fuera aceptado por la comunidad. Pero, al mismo tiempo, tenía interés por reinterpretar la vinculación histórica de Israel con su Dios en analogía con la primigenia relación de confianza del individuo, enraizándola de ese modo en el nivel más profundo de la relación “persona-creatura”⁴⁷.

Aquí se evidencia la potencialidad teológica de esta analogía simbólica, que no presenta el peligro de ser confundida con una vinculación antropomórfica que convierta a Dios en una figura ligada únicamente a la fecundidad. Más bien, el Deutero-Isaías recupera a *Yhwh* como un Dios con rasgos maternos, preocupándose infinitamente más por su pueblo de lo que una madre se preocupa por su hijo. Así, aunque haya ambigüedad en el ámbito humano y ese lazo se rompa, *Yhwh* no reproducirá jamás conducta deleznable: “pero ¿acaso una madre olvida o deja de amar a su propio hijo? Pues, aunque ella lo olvide, yo no te olvidaré” (Is 49,15). Así, “el cordón umbilical” que une al pueblo de Israel con su creador es irrompible.

Desde la teología del Deutero-Isaías, la condición de criatura se convierte en un motivo teológico central: somos creados. El hecho de que aún existamos en el espacio y el tiempo nos permite percibir la fuerza del poder de Dios. En el periodo del exilio babilónico, la cuestión fundamental es discernir quién domina el destino de los pueblos y de la historia. La afirmación fundamental del Deutero-Isaías es que aquel que nos ha creado, quien nos ha dado el ser, es el Señor del ser. El que nos ha situado en el espacio y el tiempo es quien domina la historia de estos.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 516.

⁴⁶ “Se le compara incluso con una “madre”, que protege y lleva en brazos a su hijo Israel desde su nacimiento (Is 46,3s.)”, in: *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 515.

Efectivamente, al destacar la universalidad de la creación del cielo y la tierra como obra del poder divino, estos relatos -(Gn 1,1-2,4a e Is 40-55)- transmiten la idea de una esperanza constante. Independientemente de las circunstancias específicas, la noción de que el mismo Dios que creó el universo está involucrado en la historia y el destino de la humanidad proporciona una base sólida para la esperanza. Esta perspectiva trasciende las limitaciones temporales y espaciales, ofreciendo una visión optimista que sugiere que, en última instancia, hay un propósito significativo detrás de la existencia y evolución del cosmos.

2.1.4. Los textos postexílicos respecto a la fe en la creación

Durante este período, con una diversidad de testimonios sobre la fe en la creación, nos enfocaremos en la idea teológica fundamental, explorando esta fe a través de tres grandes subapartados: los salmos, la literatura sapiencial y algunos textos de la literatura apocalíptica.

En la poesía salmódica, se refleja la fe en la creación a través de distintos enfoques. Por un lado, hay salmos que enfatizan la grandeza y la majestad de *Yhwh* como creador, como se evidencia en los fragmentos de los Salmos 33,6-9, 95,1-5 y 135,5-7. Estos versículos resaltan la magnificencia divina como fundamento de la creación.

Otra característica presente en los salmos es la confianza en el poder solícito de *Yhwh* como creador, como se observa en el Salmo 104, 29-30. Esta confianza en la providencia divina es un énfasis compartido tanto por el relato sacerdotal como por el Deutero-Isaías.

Asimismo, en los salmos se manifiesta una confianza en la persistencia del mundo, resaltando la idea fundamental del relato sacerdotal de la creación. Un ejemplo destacado es el Salmo 104, que elogia la belleza que emana del orden del mundo. Estos elementos subrayan la conexión entre la realidad empírica de la persistencia del mundo y la acción continua de aquel que lo mantiene. Podríamos resumir estas ideas de la siguiente manera, según Theodor Schneider,

En los salmos postexílicos está presente la temática creacionista como alabanza de Yahvé creador del mundo. La grandeza y el poder de Yahvé objeto de exaltación induce a los abantes a confiar en la persistencia del mundo, en las riquezas inagotables de sus bienes, y en el poder soberano y salvífico de su Dios. Por el contrario, crece la disposición a convertir en tema de la plegaria la limitación y la caducidad de cada vida individual, el interés surgido en época tardía por las maravillas de la naturaleza encuentra también eco en el salterio, aunque adquiere importancia específica, sobre todo en la literatura sapiencial ⁴⁸.

⁴⁸ SCHNEIDER, Theodor, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona: Helder, 1996. p. 189.

En la literatura sapiencial, es relevante dirigir nuestra atención a el libro de Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y el Libro de la Sabiduría. A continuación, proporcionaré breves pinceladas de cada uno de ellos, resaltando aspectos que cualifican de manera especial la teología de la creación.

En el libro de Job, que data del siglo IV-III a.C., se relata la historia de cómo la injusticia puede afectar incluso a aquellos que han permanecido justos ante Dios, desafiando así la teología de la retribución. La teología de la creación surge al final del libro, revelando que la criatura de Dios no puede comprender completamente la voluntad última que gobierna todo lo que existe. Este tema también está presente en el libro de Eclesiastés (Ecle 3,11-14; 12,1), donde se percibe que la vida humana es efímera y provisional en el espacio y el tiempo, un tiempo limitado que carece de rentabilidad a largo plazo. La teología de la creación, en este contexto, proporciona una explicación de esta “*diástasis*” o abismo: dado que el tiempo es limitado, se advierte a no hacerse ilusiones en esta vida.

En los libros de Eclesiástico y Sabiduría, se exploran de manera más directa la belleza y grandeza de la creación de Dios, que se convierten en objetos de alabanza desmesurada por parte del ser humano. A pesar de la distancia entre los designios divinos y la conciencia de nuestra caducidad y limitación, en lugar de generar apatía y cinismo, esta realidad despierta la alabanza y la exaltación en su grandeza.

En Sabiduría 13,1-7, se destaca la idea de que todos pueden llegar al conocimiento de Dios a través de la realidad creada. La contemplación del mundo puede conducir a la contemplación del creador increado. Este libro dialoga con la filosofía griega al afirmar que entre la creación y el creador hay un puente que permite descubrir al creador a través de la creación, convirtiéndola así en otra obra donde se puede leer la Palabra de Dios. En Sabiduría, se pone énfasis en la alabanza al Dios creador, quien se percibe cada vez más distante en sus alturas, mediado por los ángeles, ya que se vuelve cada vez más trascendente, resaltando la pequeñez humana frente a su grandeza.

En el libro de Proverbios, nos encontramos con ejemplos claros de sabiduría popular para la vida cotidiana, expresados a menudo en forma de refranes y consejos. La fe en la creación se manifiesta de dos maneras distintas: En primer lugar, se presenta con un enfoque ético, haciendo referencia explícita a que la fe en la creación es el fundamento de una conducta ética y social. Un ejemplo destacado es el proverbio que establece: “El que oprime al pobre insulta a su creador, el que tiene piedad de los indigentes le rinde homenaje” (Prov 14,31). Aquí, la condición de criatura se presenta como el fundamento que exhorta a la práctica de la

justicia. En otras palabras, el respeto por la criatura se convierte en la vía explícita para mantener una amistad firme y duradera con Dios; quien ultraja a la criatura, ultraja la creación. En segundo lugar, la fe en la creación se destaca mediante la presentación de la acción creadora universal de Dios, como se evidencia en Proverbios 8,22-36.

También destaca la presencia de una fuerza invisible en la realidad que puede orientar a las personas en su forma de vivir. Aunque esta fuerza no se puede ver, tiene influencia sobre todas nuestras acciones. En hebreo, esta fuerza se llama “*jojmá*” (חֵכֶם)⁴⁹, que significa sabiduría. La “*jojmá*” es una cualidad divina que Dios utilizó para crear el mundo y está profundamente integrada en la estructura y funcionamiento del universo. “En Proverbios 8,22-31, la Sabiduría fue creada antes que la tierra como «el primero de sus actos antiguos» y estuvo presente con Dios durante el proceso de la creación (v. 27-30). Ella se regocija en el mundo y se deleita en la humanidad (v. 31)”⁵⁰. Cada vez que las personas toman decisiones correctas, justas o sabias, están expresando y empleando la “*jojmá*”.

Esta sabiduría no es solo intelectual, sino que incluye la habilidad práctica de vivir en armonía con el orden establecido por Dios, “así que la sabiduría se asocia con Bezalel y sus asociados en términos de su habilidad como artesanos”⁵¹. Según la teología bíblica, la “*jojmá*” es esencial para comprender la naturaleza del mundo y la vida humana, integrando la moralidad y la razón en la experiencia diaria.

Es importante notar que la forma de Sabiduría que se encuentra en Proverbios 1-9 no viene al hombre como un “él” (es decir, como una enseñanza, mandamiento, ritual u otro), sino como un “yo” personal que invoca a los Hombres vivos. La Sabiduría es nada menos que la presencia personal de Yahvé en el mundo y entre los hombres⁵².

Proverbios presenta la “*jojmá*” como un camino a seguir, subrayando que la verdadera sabiduría surge de vivir de acuerdo con los principios divinos establecidos desde la creación.

De nuevo, para resumir las ideas fundamentales de la teología en la creación podemos recurrir a T. Schneider, que afirma,

La literatura sapiencial judía conecta la temática creacionista de formas muy diferentes con sus doctrinas. Primero carga el acento en la alabanza en el Dios creador, cada vez más lejano en sus alturas y segundo, en el autoconocimiento humano de tener

⁴⁹ “Designa de manera indeferenciada la esfera «sapiencial», es decir, la esfera de la razón, inteligencia, saber, destreza” in: SCHOKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 249.

⁵⁰ TATE, Marvin, “Proverbios” en, ALLEN, Cliton (Ed.); ALMEIDA DE AZEVEDO, Adiel (trad.), *Comentario Bíblico Broadman (Vol. V) Provérbios à Isaias*, Rio de Janeiro: Broadman Press, 1967, p.24 (traducción propia)

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

⁵² *Ibid.*, p. 24.

que padecer una existencia transitoria y limitada en múltiples formas. Se reaviva además la conciencia sobre la realidad auténtica del cosmos que se desdiviniza y cuya belleza y orden frecuentemente es descrito son signos de la sabiduría y grandeza de Dios⁵³.

Por último, en este tiempo postexílico, la literatura apocalíptica emerge como un intento de respuesta en tiempos de crisis profundos, donde las acciones humanas parecen insuficientes para resolver los problemas, solo Dios creador puede arreglarlo. En los fragmentos que anhelan un cielo y una tierra nuevos, se refleja claramente el desencanto ante una realidad marcada por persecuciones y esclavitud, generando la necesidad de romper con ese patrón e iniciar algo radicalmente diferente.

Estos textos, al anhelar un comienzo y un final que trasciendan espacio y tiempo, subrayan las intuiciones fundamentales de la teología de la creación. La perspectiva apunta a Dios como la referencia última, llevando al ser humano a comprender que los límites de la creación no son suficientes para abarcar su pleno significado.

Cabe destacar la influencia de estas ideas en la literatura apocalíptica, donde el deseo de un renacimiento cósmico refleja la esperanza de un nuevo orden divinamente establecido. En este contexto, el libro de Isaías 65,17 nos presenta la visión de Dios creando “nuevos cielos y nueva tierra”, resaltando la idea de renovación y transformación cósmica⁵⁴. También encontramos textos importantes como son el libro de Daniel o 2Mac 7, 28 que junto con Rom 4,17 nos muestran la capacidad que tiene Dios para crear a partir de la nada⁵⁵.

2.2. La fe en la creación en el Nuevo Testamento

Al adentrarnos en el periodo neotestamentario, observamos un marco común en cuanto a la teología de la creación, que es asumido de manera no problemática. El trasfondo postexílico -salmódico, sapiencial y apocalíptico- se convierte en el sustrato y contexto cultural implícitamente aceptado en el Nuevo Testamento en relación con la teología de la creación⁵⁶.

En el Nuevo Testamento, se delinearán dos perspectivas significativas en cuanto a la teología de la creación. La primera aborda la continuidad inercial, cultural y ambiental del pueblo de Israel, con sus diversos matices y estratos sociales. Dentro de este marco, se destaca la continuidad sapiencial posterior al exilio, enraizada en la fe veterotestamentaria en la

⁵³ SCHNEIDER, Theodor, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona: Helder, 1996. p. 193.

⁵⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La Pascua de la creación escatológica*, BAC: Madrid, 1996. p. 51-55.

⁵⁵ Profundizaremos en esta idea en el parágrafo 2.3 de este mismo capítulo.

⁵⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 63-64

creación. Este fenómeno se manifiesta en las parábolas de Mateo 13, así como en Mateo 6,25-33 (que refleja la tradición sapiencial) y en Mateo 5,45-48 (que resalta el amor divino hacia todas las criaturas)⁵⁷.

En este contexto, la acción taumátúrgica de Jesús también puede interpretarse como el restablecimiento del orden en medio del caos, mediante la expulsión de demonios, la curación de enfermedades, la resurrección de los muertos y la calma de tempestades. Estas acciones, contrapuestas a las fuerzas caóticas, se perciben como una manifestación del señorío (*Kirios*) sobre los elementos del mundo, remitiendo al poder único de Dios. De esta manera, la acción taumátúrgica de Jesús subraya un marco de continuidad, personificando de manera específica el señorío que Dios ejerce sobre toda la creación⁵⁸.

La segunda perspectiva, de carácter fundamental, se centra en la cristología. La soberanía y el poder creador que Yahvé tiene en el Antiguo Testamento, exaltados en los Salmos, se vinculan ahora directa y explícitamente a la persona de Jesucristo. Nos concentraremos en tres puntos específicos: los signos cristológicos en las epístolas paulinas, el prólogo de Juan y, por último, Hechos 17.

2.2.1. La fe en la creación en los himnos cristológicos paulinos

En esta sección, no nos referiremos a himnos identificables de manera literaria como tales. En cambio, nos sumergiremos en las fórmulas paulinas en las cuales ciertas afirmaciones sobre Cristo están estrechamente vinculadas a la fe en la creación.

Cuando nos adentramos en estos pasajes de las cartas de Pablo, surge una cuestión intrigante: los exegetas señalan que estos textos tienden a tener un carácter pre-paulino. Esto implica que se refieren a contextos litúrgicos en los cuales la comunidad se congrega y emplea fórmulas que exaltan la figura de Jesucristo en relación con afirmaciones sobre la creación, las cuales exploraremos⁵⁹. Más allá de resaltar el énfasis en la fe en la creación, es crucial examinar el contexto en el cual se llevan a cabo estos énfasis.

Así, en el periodo pre-paulino, notoriamente cercano al acontecimiento del Gólgota, las primeras aclamaciones y exaltaciones de la figura de Jesús no parecen estar tan estrechamente ligadas a la llamada al seguimiento o a la imitación ética de la persona de Jesús. Sorprendentemente, más bien colocan a Jesús en el ámbito de lo divino, expresando

⁵⁷ *Ibid.*, p. 64-66.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación escatológica*, p. 182-185.

afirmaciones extraordinariamente complejas de asumir de manera directa y pacífica, a menos que se preste atención a la lógica interna que explica semejante salto.

Un ejemplo evidente de esto se encuentra en 1 Corintios 8,6. El contexto de este pasaje nos sitúa en el problema de la carne sacrificada a ídolos que surgía en la comunidad de Corinto, donde algunos cristianos compraban carne que se había sacrificado a esos ídolos. Surgía la duda de si al consumir esa carne indirectamente participaban en el culto a esos ídolos. Pablo aborda esta cuestión, aconsejando que, si la compra de esa carne escandaliza a otros cristianos, se evite para no crear conflictos, aunque en esencia no haya un problema real, ya que el cristianismo no reconoce la entidad de esos ídolos. Pablo afirma: “Porque para nosotros solo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos, y un Señor, Jesucristo, por medio del cual han sido creadas todas las cosas y por quien nosotros también existimos” (1 Cor 8,6).

La formulación diádica en este versículo presenta a un solo Dios (*ho Pater*), del cual todas las cosas (*ex hou ta pantha*) tienen su origen, y a un solo Señor (*Kyrios*), Jesucristo, a través del cual todas las cosas han sido creadas. La expresión “a través del cual” (*di hou*) resalta la función instrumental de Jesucristo en el acto creador de Dios. En otras palabras, Jesucristo se presenta como el medio por el cual Dios ha llevado a cabo la creación. Esta formulación subraya la íntima relación y colaboración entre Dios Padre y Jesucristo en el acto creativo, estableciendo a Cristo como el instrumento divino a través del cual todas las cosas han llegado a existir⁶⁰.

La omisión de referencias al Espíritu en este contexto específico no excluye la importancia del Espíritu Santo en la teología trinitaria cristiana. La formulación se centra en el papel de Dios Padre y Jesucristo en el acto creador, dejando espacio para una comprensión más completa de la Trinidad en otras partes de la Escritura. En este versículo, se destaca la unidad en la acción creativa de Dios, destacando el papel de mediador de Jesucristo en este proceso.

Otro ejemplo significativo se halla en 1 Corintios 15,45-49:

Está escrito que el primer Adán era hombre dotado de aliento viviente; el último Adán, en cambio, viene como espíritu que da vida. Pero no es la vida espiritual la que primero aparece, sino la natural; luego, viene la espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terrenal; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste.

⁶⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 69

Observamos como se establece un paralelismo entre Jesús y Adán. Este paralelismo remite al relato más antropogónico de la creación, como se encuentra en Génesis 2-3. En este pasaje, Pablo presenta a Jesús como el “último Adán”. Mientras que el primer hombre -Adán- según la narrativa de Génesis, fue un ser terrenal creado por Dios, el segundo hombre -Jesús-, es descrito como un ser celestial que trae consigo una vida espiritual renovada. La conexión entre ambos resalta no solo la similitud, sino también la superación de Jesús sobre Adán.

Este paralelismo apunta a destacar la obra redentora de Jesucristo y su papel en la restauración espiritual de la humanidad. Mientras Adán introdujo la muerte y la separación de Dios a través del pecado, Jesús, como último Adán, trae la posibilidad de la vida eterna y la reconciliación con Dios. De este modo, y como apunta Martínez Sierra apoyándose en diferentes textos, la teología paulina refuerza la conexión entre la figura de Jesús y el relato primordial de la creación, subrayando su importancia en el plan divino de redención y restauración.

Él es la corona de la creación, el centro de unidad y reconciliación universal (cf. Ef 1,10; 1 Cor 15,28; Ap 1,18; 2,8; 2 1 ,6) Él existe con anterioridad a todo... Cristo es anterior a todo, pero al mismo tiempo es el que da cohesión a todo lo creado. Es una alusión a la Sabiduría como poder de cohesión del universo (Sab 1,7). El pensamiento de San Pablo se mueve en una esfera religiosa. En la persona de Cristo actúa el creador, el salvador, el Dios de la historia salvífica. En este sentido hay que entender las expresiones “por medio de Él”, “en Él”, “hacia Él”⁶¹.

Desde la perspectiva de la fe en la creación, Colosenses 1,15-20 presenta a Jesús de Nazaret apenas unos años después de su crucifixión, describiéndolo como la imagen visible del Dios invisible y el primogénito de toda creación, ya que por, en y hacia Él fueron creadas todas las cosas. Este pasaje plantea una paradoja aparente, ya que vincula a Jesús, crucificado como enemigo del Imperio, con la afirmación de ser el primogénito de toda la creación y el creador de todas las cosas. Se exalta a Jesús en un sentido protológico, atribuyéndole la consistencia de todo.

La conexión entre la figura de Jesús y su crucifixión se vuelve intrigante. Aunque la profesión de fe cristiana reconoce la importancia decisiva de la muerte de Jesús, lo que se afirma en Colosenses 1,15-20 no es la muerte en sí misma, sino más bien la universalidad de la resurrección. La resurrección apunta hacia el futuro, indicando que Cristo ya no experimentará más la muerte y ha sido incorporado a la vida eterna de Dios, donde el sufrimiento y la muerte son inexistentes, ya que Dios es el Dios de los vivos, no de los muertos.

⁶¹ MARTINEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 23.

La resurrección, sin embargo, no se limita a un futuro temporal en el sentido convencional. No se trata del mañana de Jesús de Nazaret, que concluyó con su crucifixión, sino más bien del futuro escatológico que trasciende la cronología del tiempo. La conexión entre el futuro escatológico y la protología se establece mediante el axioma de que lo que no tiene final no puede tener principio. Así, si Jesús está con Dios y Dios carece de fin, entonces también carece de principio. La resurrección revela que la vida de Dios ya estaba presente en Jesús, haciendo que las palabras y acciones de Jesús sean la misma acción de Dios. Ahora, experimentamos lo que ya era verdad desde el principio, revelando la continuidad entre la protología y la escatología⁶².

2.2.2. La fe en la creación la teología joánica

Las enseñanzas sobre la creación en el Nuevo Testamento, aunque mantienen una continuidad con el Antiguo Testamento, presentan un enfoque distintivamente cristológico. Mientras que los evangelios sinópticos describen a Dios como el cuidador paternal de la creación, el papel de Cristo en la creación se articula con especial claridad en el Evangelio de Juan y las cartas de Juan, destacando su relevancia teológica.

El prólogo del Evangelio de Juan proporciona una visión profunda de esta relación: “En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios” (Jn 1,1). Este pasaje se desarrolla con la afirmación de que “todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho” (Jn 1,3). La encarnación de esta Palabra, “y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14), revela que Jesús es el medio a través del cual Dios creó el universo. En esta encarnación, Jesús manifiesta la voluntad eterna de Dios y su papel fundamental en la creación. “El prólogo del cuarto evangelio es una de las cumbres de la cristología neotestamentaria. Pero es también un testimonio clave de la fe cristiana en la creación”⁶³.

La primera carta de Juan refuerza esta visión al describir a Jesús como el Verbo de vida, enfatizando: “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos, acerca del Verbo de vida” (1 Jn 1,1). Esta afirmación subraya que la experiencia de Jesús como la Palabra encarnada es esencial

⁶² RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 71-79.

⁶³ *Ibid.*, p. 79.

para entender tanto la creación como la vida eterna ofrecida por Dios. La presencia de Jesús como la Palabra revela el corazón íntimo de Dios y su propósito desde antes de la creación⁶⁴.

En conjunto, el Evangelio de Juan y la primera carta de Juan destacan que Jesús, como el Logos preexistente, no solo participa en la creación sino que también es el centro de la revelación divina. La noción de “creación en Cristo” implica que Cristo encarna la Palabra y la voluntad divina, y que toda la creación encuentra su propósito y redención en Él. La vida eterna que Jesús ofrece y la resurrección que Él representa están intrínsecamente ligadas a la creación misma, estableciendo una coherencia universal que trasciende espacio y tiempo.

Este concepto se refleja también en la carta a los Colosenses, que proclama que todo ha sido creado por Él, en Él y para Él (Col 1,15-16), encapsulando así la cronología de la fe cristiana. La teología creacional del Nuevo Testamento, especialmente en el prólogo de Juan, vincula a Jesús con el Logos preexistente, en continuidad con la declaración de Génesis 1,1. Esta perspectiva no se limita al Evangelio de Juan, sino que también se manifiesta en otros textos neotestamentarios como Colosenses, Efesios 2,10, Hebreos y 1 Corintios 8,6. Como señala Ruíz de la Peña:

El pensamiento parte, pues, de la preexistencia de éste, como ocurriera también en Col 1,15 ss. y en Hb 1,1 ss. Y es esta preexistencia la que permitirá abordar la temática de la creación (v. 3). En realidad, la estructura literaria del prólogo reproduce la de los himnos veterotestamentarios a la sabiduría (Pr 8,22-31; Si 24,3-12; Sb 9,9-12.18): hay un ser preexistente a la creación, mediador de ésta, enviado a los hombres para revelar y salvar, vuelto a Dios tras cumplir su misión. Esta trayectoria de las ideas, claramente perceptible en el prólogo, se puede representar con una parábola invertida, cuya base se apoya en la tierra (vv. 12-13) para dar a los hombres participación en el don de Dios, y cuyos brazos se pierden en el infinito divino (vv. 1.2-18)⁶⁵.

Estos textos comparten una lógica interna al utilizar la teología de la creación como fundamento para comprender la resurrección. La resurrección no solo rememora el pasado (protología) sino que también proyecta hacia el futuro, al igual que la creación nos remite a la existencia posterior de Cristo. Aunque el credo no menciona explícitamente la preexistencia de Jesús, la intrínseca conexión entre la creación y la resurrección subyace en la comprensión teológica fundamental de la fe cristiana.

Aunque el lenguaje sea sensiblemente distinto, la proximidad de las ideas del prólogo a las de los textos paulinos analizados anteriormente es innegable. También aquí el Logos está en el comienzo del ser de las cosas; también aquí es él quien las mantiene

⁶⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación escatológica*, p. 112-115.

⁶⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 80.

en la existencia por una continua comunicación de vida; creación y salvación se fusionan en ese vértice del tiempo y la eternidad que es la encarnación⁶⁶.

2.2.3. La fe en la creación en Hechos de los Apóstoles 17

En Hechos 17,22-31, la intervención de Pablo en el areópago de Atenas se enmarca en la lógica de Lucas, cuya cristología está estrechamente entrelazada con el Espíritu y la expansión misionera del *kerigma*. Este episodio teológico, meticulosamente elaborado, sitúa a Pablo en el corazón de Atenas, y su discurso inicial destaca la rica religiosidad del pueblo, que rinde culto a una variedad de dioses, incluyendo aquellos que aún no han sido descubiertos. Esta ambigüedad se revela como la cúspide de la idolatría, ya que adoran tanto a deidades conocidas como a otras aún por descubrir.

Al elogiar la religiosidad de los griegos, Pablo busca establecer una conexión con el *kerigma* al proclamar que el Dios desconocido al que rinden culto es, de hecho, el Dios de Jesucristo. La paradoja de adorar a un Dios desconocido se utiliza estratégicamente para captar la atención de los atenienses, desencadenando una dialéctica entre lo conocido y lo desconocido. La teología de la creación emerge como punto central en este contexto politeísta, destacando que el Dios adorado es el creador del cielo y la tierra, trascendiendo cualquier límite impuesto por santuarios humanos. El discurso de Pablo resalta puntos clave:

- a) La conexión entre el pensamiento griego y el *kerigma* se inicia con la teología de la creación, enfatizando la trascendencia absoluta de Dios (v. 24).
- b) Dios no depende de la criatura; al contrario, todo proviene de Él (v.25).
- c) Se establece la fraternidad universal, ya que todos procedemos de Dios (v.26).
- d) Dios es el Señor de la historia y del tiempo, el creador y dueño de todo (v.26).
- e) A pesar de la trascendencia, Dios no está separado del mundo; la trascendencia no implica aislamiento (v.27-28).
- f) Se subraya la absoluta trascendencia de Dios y su envolvente inmanencia cósmica y antropológica (v.28).
- g) La pertenencia al linaje de Dios no implica identificación con realidades creadas; nada es divino en sí mismo (v.29).

Véase que esta absoluta e inmediata cercanía, esta presencia masiva que descubre una mirada mística, no es sino el contrapolo necesario de la absoluta trascendencia de Dios, debido a lo que, con Kierkegaard, llamó la teología diastática del siglo pasado —principalmente en la figura de Karl Barth— la diferencia cualitativa absoluta entre

⁶⁶ *Ibid.*, p. 83.

el Creador y la criatura. Justo por ser Dios lo totalmente otro es, también, lo más cercano que pensar se pueda⁶⁷.

Este discurso de Pablo en el areópago entrelaza la tensión dialéctica entre la absoluta trascendencia de Dios y Su inmanencia, señalando con equilibrio que Dios no es una realidad mundana, pero podemos concebirlo como una realidad envolvente, y nosotros, a su vez, emparentados con Él. Como conclusión de este recorrido por el Nuevo testamento, podríamos decir con Bonhoeffer:

El lugar donde recibe respuesta la cuestión acerca de la realidad de Dios, así como la que se refiere a la realidad del mundo, está indicado exclusivamente por el nombre: Jesucristo. En este nombre está incluido Dios y el mundo. En él todo tiene su consistencia (Col 1,16). De aquí en adelante ya no se puede hablar correctamente de Dios ni del mundo sin hablar de Jesucristo». Desde aquí, en cambio, se le ofrece al hombre la posibilidad de superar la dramática alternativa (o Cristo o el mundo) planteada por las teologías de las dos esferas o de los dos reinos: “mientras Cristo y el mundo se conciben como dos esferas que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre le queda tan sólo esta posibilidad: renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ámbitos: o quiere a Cristo sin el mundo, o quiere al mundo sin Cristo... Este pensamiento de esferas... contradice de la manera más profunda... el pensamiento bíblico... No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo”⁶⁸.

Este recorrido bíblico se sustenta en dos principios interpretativos fundamentales. La primera clave postula que la Biblia constituye un todo integral, donde el Antiguo y Nuevo Testamento conforman una narrativa completa que debe interpretarse de manera coherente en el contexto global al que pertenece. Así, los pasajes más enigmáticos encuentran claridad a través de la luz emanada por aquellos más comprensibles.

El segundo principio de la interpretación patrística destaca la presencia latente en el Antiguo Testamento de lo que en el Nuevo Testamento se revela de manera manifiesta. Es decir, las promesas en el Antiguo Testamento se materializan en el cumplimiento del Nuevo Testamento. Este enfoque refleja un esfuerzo consciente por evitar interpretaciones divisivas como las marcionitas, gnósticas o maniqueas, que podrían fragmentar no solo las Escrituras, sino también la economía de la salvación. En este sentido, se busca superar la percepción de un Dios creador separado de un Dios salvador, desafiando la noción de que el Dios del Antiguo Testamento no guarda relación con el Dios revelado en Jesucristo.

⁶⁷ CASTELAO, “Antropología Teológica” en, Cordovilla, A. (ed.), *La lógica de la fe*, p. 251.

⁶⁸ BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, Barcelona: Estela, 1968, p. 135-136.

La exégesis patristica, por ende, se erige como un baluarte contra estas divisiones y malentendidos, trabajando incansablemente para interpretar las Escrituras de manera integral y coherente, enmarcada en una comprensión unificada de la obra divina a lo largo de la historia de la salvación.

La exploración de la creación en la Biblia revela un relato rico y multifacético que nos sumerge en la majestuosidad del acto divino. Desde el Génesis, donde la palabra de Dios da vida a cada aspecto del universo, hasta las narrativas cristológicas que destacan la relación íntima entre el creador y Su creación, encontramos un hilo conductor que teje la historia de la creación en el tapiz sagrado.

2.3. La Creatio Ex Nihilo en la Tradición Bíblica: 2Macabeos 7, 28 y Romanos 4,17

La doctrina de la *Creatio ex nihilo*, que sostiene que Dios creó el mundo a partir de la nada, encuentra respaldo bíblico en textos como 2 Macabeos 7,28 y Romanos 4,17 y tendrá una posterior recepción en la tradición patristica, escolástica y contemporánea.

El concepto de *creatio ex nihilo*, o creación a partir de la nada, ha sido una piedra angular en la teología judeocristiana, subrayando la omnipotencia y la soberanía absoluta de Dios. Este principio no aparece de manera explícita en los relatos del Génesis, sino que se desarrolla en un contexto helenístico, reflejado en ciertos pasajes bíblicos clave. A continuación, se examinarán los fundamentos bíblicos de la creación ex nihilo, destacando su relevancia teológica y soteriológica.

2.3.1. 2 Macabeos 7,28 y Romanos 4,17

El pasaje más explícito que menciona la creación *ex nihilo* se encuentra en 2 Macabeos 7,28. Este texto narra el martirio de los siete hermanos macabeos y la firmeza de su madre al instar a su hijo menor a permanecer fiel a la ley judía frente a la persecución de Antíoco IV Epífanés. En un momento crucial, la madre le dice a su hijo que acepte la muerte recordándole que “Dios hizo todas las cosas de la nada”. Este recordatorio no solo refuerza la creencia en la omnipotencia de Dios, sino que también ofrece consuelo y esperanza en la resurrección.

Este contexto es significativo porque sitúa la creación *ex nihilo* dentro de un marco de resistencia y fidelidad religiosa. La madre destaca que el poder de Dios es superior al del opresor terrenal, subrayando que es mejor morir fiel a la ley divina que vivir traicionándola.

Así, el pasaje no solo afirma la capacidad creadora de Dios, sino que también sirve como una declaración de su poder absoluto frente a las adversidades humanas.

Sin pretender extenuar el texto cargándolo con toda la especulación posterior sobre el concepto de la *productio ex nihilo*, no puede menos de reconocerse aquí el término de un largo proceso de decantación que busca adecuar el lenguaje a la idea que se quería transmitir cuando se hablaba de la acción creadora de Dios. Superadas las imágenes aproximativas (el caos de Gn 1) y las expresiones desafortunadas (la «materia informe» de Sb 11), la fórmula de 2 M alcanza una precisión teológica irreprochable y posee además una eficacia retroactiva; a su luz es lícito precisar la intuición latente en las viejas aseveraciones: la creación de todo por Dios, la repulsa de cualquier forma de dualismo, la unicidad y soledad de Dios al crear, la creación por la palabra, etcétera⁶⁹.

Otro texto importante que aborda el concepto de creación es Romanos 4,17, donde se menciona que Dios “llama al ser a las cosas que no son”. Este versículo presenta una forma de negación del ser que es relativa, implicando que lo que no es tiene el potencial de llegar a ser por el poder divino⁷⁰. Aquí, el énfasis no está en una creación absoluta de la nada, sino en la capacidad de Dios para traer a la existencia aquello que aún no existe.

La distinción entre la negación absoluta del ser en 2 Macabeos 7,28 y la negación relativa en Romanos 4,17 es crucial para entender la profundidad del concepto de creación en la Biblia. Mientras que el primero enfatiza la creación absoluta a partir de la nada, el segundo subraya la capacidad continua de Dios para crear y transformar la realidad.

2.3.2. Implicaciones Teológicas y Soteriológicas

La *creatio ex nihilo* no solo tiene implicaciones metafísicas, sino también soteriológicas. En 2 Macabeos, la referencia a la creación a partir de la nada refuerza la esperanza en la resurrección y la vida eterna. La omnipotencia de Dios se presenta como una fuente de consuelo

⁶⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 58.

⁷⁰ *Ουκ ἐξ οὐτων*: “no de lo que es”. En griego no existe una palabra similar al nihil latino, a la nada, para nombrar la realidad que niega al ser. En cambio, hay una negación explícita del ser. *Ουκ ον* en griego significa “no lo que está siendo”, lo que no es. Otra forma es *μη ον*, que significa “no siendo”. Esta es la negación fuerte, con *ουκ*, es decir, lo que de ninguna manera es. Es lo que diríamos en castellano “de la nada”. Es decir, aquello que carece absolutamente de ser. El otro texto en que aparece el *μη ον*, la otra forma de negación del ser, es una negación del ser relativa. La vemos en Romanos 4,17: “Y [Dios] llama al ser a las cosas que no son”. Este no ser es relativo, porque se refiere a algo que aún no es, pero que eventualmente llegará a ser. Es un no ser con potencialidad de ser, una negación parcial del ser. Llama al ser a las cosas que por ahora no son para que sean, puesto que tienen en sí la potencialidad para llegar a ser. SWANSON, *Diccionario de idiomas bíblicos (Griego)*, p. 227; “*μή (mē)*”: pt.; ≡ Strong 3361 & 3378—1. LN 69.3 no; expresión que niega una declaración” en: SWANSON, *Diccionario de Idiomas bíblicos (Griego)*, p. 205; MARTINEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 49; MARTÍNEZ-GAYOL, Nurya. “Escatología” en, Cordovilla, A. (ed.), *La lógica de la fe*, p. 679-680.

y seguridad para los fieles, asegurándoles que la fidelidad a la ley divina será recompensada más allá de la muerte⁷¹.

En Romanos, el llamado de Dios a las cosas que no son para que sean, subraya la confianza en la promesa divina y la capacidad de Dios para cumplir sus promesas, incluso cuando parecen imposibles desde una perspectiva humana. Este enfoque refuerza la fe en el poder redentor de Dios y su capacidad para transformar vidas y circunstancias.

En conclusión, la doctrina de la *creatio ex nihilo* encuentra su fundamento en textos bíblicos que, aunque situados en contextos históricos y culturales diferentes, convergen en la afirmación de la omnipotencia divina. Tanto 2 Macabeos 7,28 como Romanos 4,17 subrayan que nada existe fuera del poder absoluto de Dios, ya sea mediante una negación absoluta del ser o una negación relativa con potencial de ser. Este principio no solo es una declaración metafísica sobre el origen del universo, sino que también tiene profundas implicaciones soteriológicas, ofreciendo esperanza y consuelo a los fieles en tiempos de persecución y desafío. En última instancia, como señala Marínez sierra, “*creatio ex nihilo*” y “*pantocrátor*” son expresiones complementarias de la soberanía y poder absoluto de Dios sobre toda la creación⁷².

Este relato bíblico se encuentra en diálogo con el concepto teológico de la *Creatio ex nihilo*. Al unir estas perspectivas, no solo contemplamos la magnitud de la creación en sí, sino también la naturaleza trascendental y soberana de Aquel que, desde la eternidad, dio existencia a todo lo que es.

Así, al profundizar en la revelación bíblica y en la enseñanza teológica de la *Creatio ex nihilo*, se revela un panorama completo que nos invita a reflexionar sobre la relación única entre el creador y su creación. Este diálogo nos impulsa a contemplar la creación no solo como un evento histórico, sino como una expresión continua del amor divino y del poder creador que sigue sosteniendo el universo en su existencia⁷³.

3. La Teología de la Creación en la patrística y en la edad media: San Agustín y Santo Tomás de Aquino

En los primeros siglos, nos enfrentamos al desafío de inculturar el cristianismo, una tradición con raíces judías, en la rica tela de la cultura helenística. Este proceso nos sumergirá en una profunda exploración en todos los ámbitos, pero nuestra atención se centrará en la

⁷¹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 90.

⁷² MARINEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 29.

⁷³ CASTELAO, Pedro, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Comillas, 2013. p. 33-35.

Teología de la creación. Dentro de esta perspectiva, surge un interlocutor particularmente significativo que destaca el desequilibrio en los primeros compases: al aproximarnos a la historia de la teología sin un contexto, nos encontramos con obras y pensamientos notables de figuras como Clemente, Orígenes, Irineo, Tertuliano y Agustín de Hipona, entre otros. Sin embargo, es fundamental situarlos en relación con aquellos con los que están vinculados por la influencia del contexto y, en algunos casos, confrontados directamente, como será el caso de los gnósticos de manera más explícita⁷⁴.

La primera teología cristiana se encuentra en un estado incipiente, en sus primeros balbuceos, cargando con la responsabilidad de fundamentar la lógica de la fe, el *kerygma* y la resurrección de Cristo. Este estado inicial impone la tarea de explorar las implicaciones para la teología de la creación, que podrían ofrecer una nueva perspectiva no solo sobre Dios o la salvación, sino también sobre toda la creación. Estos son aspectos que los primeros teólogos cristianos deben desarrollar y profundizar, enfrentándose a un pensamiento filosófico que les lleva seis o siete siglos de ventaja (desde los presocráticos) en conceptos como el tiempo, el espacio, las cantidades, el número, el infinito y las sustancias, en última instancia, la *physis*. Por tanto, el cristianismo ya no está en las claves bíblicas judías, sino que se encuentra en un terreno en el que tendrá que decir qué significa creación y qué implica esa acción creadora desde Cristo⁷⁵.

En este contexto, surge la necesidad imperante para el cristianismo de ahondar en una idea que, aunque no se manifieste de forma directa e inmediata, adquiere una trascendental importancia. Esta noción, conocida como la *Creatio ex nihilo*, emerge como un elemento clave, marcando casi un punto de quiebre entre la concepción de la creación judeocristiana y aquella influenciada por el pensamiento griego. Es relevante destacar que esta cuestión no encuentra referencias explícitas en los relatos bíblicos de la creación.

⁷⁴ En el sistema gnóstico, la cosmología se centra en la conexión intrínseca de los males con la materialidad y el cuerpo humano. Según esta perspectiva, todos procedemos del *Pléroma*, un estado de perfección divina, y el cosmos se origina por emanación de este estado, culminando en la creación de Sofía, la sabiduría, responsable de la realidad material. La salvación gnóstica se logra mediante el conocimiento que despierta la luz divina interna al encontrarse con el salvador. Dos tendencias éticas surgen: la ascesis, que aboga por la espiritualidad, y el libertinaje, que argumenta que la esencia divina no puede corromperse. La cosmovisión gnóstica presenta un esquema dualista entre un mundo de plenitud divina y un mundo material en el que vivimos. Desde una perspectiva bíblica, el gnosticismo distingue entre el Dios creador del Antiguo Testamento y el Dios salvador del *Pléroma* del Nuevo Testamento, marcando una diferencia fundamental entre ambos, in: CULDAUT, Francine, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Madrid: Akal, 1996; MARTINEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 34; RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 95-96; RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p.98; RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, p. 161-162

⁷⁵ CASTELAO, Pedro, "Antropología Teológica" en, Cordovilla, A. (ed.), *La lógica de la fe*, p. 191-192.

3.1. La Cosmología en San Agustín y la interpretación del Génesis (teología patrística)

En el intento de establecer un vínculo entre el cristianismo y el pensamiento helenista, surge la cuestión de cómo conciliar el relato genesíaco con la posibilidad de considerar la creación como un acto de modelación. La clave reside en la naturaleza eterna o no eterna de la materia que Dios moldearía.

Agustín de Hipona emerge como un punto culminante en este proceso. Su vida tumultuosa y sus diversas fases de pensamiento ofrecen diferentes perspectivas. En este continuo cambio, destaca la persistencia con la que Agustín regresa al análisis de la teología de la creación. Se registran al menos cinco intentos de realizar exégesis del Génesis, tres de ellos de manera exhaustiva y directa: el Comentario al Génesis contra los maniqueos, *Ad litteram* y *Opus imperfectum*. Aunque el primero (contra los maniqueos) le satisface parcialmente, el segundo se enfoca en el texto mismo, y el tercero queda inconcluso. Estos tres se suman a los tres últimos libros de las *Confesiones* (Libros XI-XIII) y a una sección de *De Civitate Dei*.

3.1.1. Exégesis cristológica de Génesis 1,1

La pregunta subyacente es cómo explicar que Dios ha creado todo lo existente, considerando que la creación implica poner orden en un caos preexistente. ¿Este proceso ocurre en el tiempo o más allá de él? ¿Cómo se concilia con la existencia del mal?

Vamos a examinar los libros XI, XII y XIII de las “Confesiones” de San Agustín, los cuales analizan Génesis 1,1. Aunque estos libros no abarcan la totalidad del pensamiento de San Agustín, destacan un punto crucial que nos permite ampliar nuestra comprensión de la obra de Agustín en relación con la creación.

Por lo tanto, nos vamos a centrar en la afirmación “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra” (Gn 1,1), en la formulación latina que Agustín maneja dirá “*In principio fecit Deus caelum et terram*”⁷⁶. Vamos a hacer una síntesis de la exégesis agustiniana de este texto de Génesis 1,1 para ver, implícitamente, su tendencia antignóstica, antimaniquea y su tendencia

⁷⁶ Coetáneo a san Agustín es san Jerónimo, que en este momento está traduciendo la Biblia del Hebreo al latín, pero todavía no está terminado cuando Agustín está escribiendo el libro de las *Confesiones*. Agustín, San, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 7, 11: “*Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo caelum et terra, et dictum est, ‘In principio fecit Deus caelum et terram’; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat: nam et caelum scribitur postea factum*”, in: BENAVIDES, Verónica, *El Problema de la Creación del Mundo. San Agustín en el Siglo XIII*, Santiago de Chile: RL editores, p.115.

filoplatónica⁷⁷. En este análisis abordaremos la *Creatio ex nihilo*, la diferencia entre tiempo y eternidad y un reconocimiento explícito de la creación como paso del caos al cosmos y al mismo tiempo negando cualquier tipo de eternidad a una materia preexistente.

Hemos examinado anteriormente, en este mismo capítulo, la conexión entre Juan 1 y Génesis 1,1. En este contexto, Agustín interpreta “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra” como “En el Hijo hizo Dios el cielo y la tierra”. A esto se suma un elemento explícito en el texto de la Vulgata, en las notas que Jerónimo añade, donde hace referencia a Hilario de Poitiers y su comentario sobre el Salmo segundo. Hilario de Poitiers señala tres posibles traducciones en latín del término hebreo “*Bereshit*”, indicando: “*Bereshit verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est, in principio, et in capite, et in filio*”⁷⁸. La opción “in filio” es la preferida desde una perspectiva teológica en la interpretación patristica, ya que destaca teológicamente la creación en Cristo⁷⁹.

Con Agustín, nos planteamos la pregunta de si al decir “*In principio*” entendemos esta creación temporalmente, ¿podemos decir que Dios hizo el cielo y la tierra en un orden secuencial? Sin embargo, al considerar que cielo y tierra se refieren al todo de la creación, no tendría sentido hablar de un segundo acto de creación. Por lo tanto, la afirmación “Dios hizo el cielo y la tierra en el principio” no debe interpretarse como una declaración temporal, sino más bien como una afirmación cristológica, como la “Palabra que está siendo dicha sempiternamente y con la que están siendo dichas sempiternamente todas las cosas”⁸⁰. Según esta perspectiva, la creación del todo por parte de Dios no está sujeta al tiempo⁸¹.

⁷⁷ Agustín sostiene que a los platónicos les falta solo una cosa para ser completamente cristianos: la figura de Cristo, la encarnación, y el concepto del Logos hecho carne. Sin embargo, destaca que comparten con los platónicos la noción de la inmaterialidad de las ideas y la concepción de un Dios creador que actúa por amor y bondad. En la perspectiva de Agustín, este sistema filosófico platónico se presenta como el más propicio, cercano y prometedo para el cristianismo, in: SAN AGUSTÍN, *Confesiones. libro VII*, Madrid: Gredos, 2010, p. 244-247.

⁷⁸ “Bereshit é uma palavra hebraica, possui três significados em si, isto é, no princípio, na cabeça, e no filho”, in: HILARIO DE POITIERS, Furlan, Mauri (tra.), “Tratado do Salmo 2 (1-3)” em, Projeto: Antologia da Primeira Idade Média, 2019. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Mauri_Furlan. Consultado en: 23 nov. 2023.

⁷⁹ Es importante tener en cuenta la influencia de la traducción griega de los Setenta (XXL), donde “*Bereshit*” se traduce como *Arché* - ἀρχή⁷⁹. A partir de esta base, podemos observar el paralelismo entre Génesis 1,1 y Juan 1,1. El prólogo de Juan declara: “En el principio era la palabra” -*En arche en ho logos* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος)-, mientras que en Génesis 1 se afirma: “En el principio creó Dios” -*Bereshit bará Elohim* (בְּרֵשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים)⁷⁹- (Gn 1,1). De esta manera, podemos inferir, junto con los padres de la Iglesia, que en el principio Dios creó el cielo y la tierra, lo cual implica que en ese mismo principio el Hijo (Filio) fue el creador del cielo y la tierra; *ρχή* (*archē*), ἦς (*ēs*), ἡ (*hē*): s.fem.; ≡ DBLHebr 8031, 8040; Strong 746; TDNT 1.479—1. LN 68.1 principio, iniciar una acción, proceso o estado de existencia” en: SWANSON, *Diccionario de Idiomas bíblicos (Griego)*, p. 50; CHAVEZ, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, p. 58,238,701.

⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *confesiones (libro XI)*, p. 379.

⁸¹ El término hebreo subyacente es “*bará*”, que tiene a Dios como único sujeto. De esta manera, solo Dios es el creador del mundo. Esta es la idea que Agustín desarrollará al explorar la creación de Dios a través de la Palabra como una realidad inmaterial.

Siguiendo con el análisis del texto que Agustín conocía, se destaca que el término “*fecit*” se entiende como “*creavit*” porque el verbo “hacer” se refiere a acciones realizadas por criaturas. Por lo tanto, todas estas acciones no pueden ser atribuidas antropomórficamente a Dios. Solo Dios crea, mientras que los seres humanos transforman y modifican. La intención de Agustín es comprender este “hacer” en el sentido de lo creado. Señala Agustín:

Por otra parte, ¿cómo hiciste el cielo y la tierra? ¿Y cuál fue el instrumento de empresa tan grandiosa? Pues no los hiciste como un artesano humano que forma un cuerpo a partir de otro cuerpo según el arbitrio del alma, capaz de imponer cualquier tipo de forma que percibe dentro de sí misma con su ojo interior —¿y cómo sería capaz de hacerlo si no fuese porque Tú la has hecho? —, y que a lo que ya existía y tenía forma impone una forma para que exista, como a un trozo de arcilla, o de piedra, o de madera, o de oro, o a cualquier clase de estas cosas⁸².

Agustín subrayará, en consecuencia, que el Dios creador no es una entidad diferente al revelado en Jesucristo. Más bien, sostiene que la economía de la salvación es una sola y que, efectivamente, el Dios creador es el mismo Dios salvador. Esto descarta cualquier idea de antagonismos gnósticos, marcionitas o maniqueos. En lugar de eso, Agustín presenta a este Dios como aquel que crea a través del Hijo y cuyo Espíritu se cierne sobre las aguas. Es el Dios trinitario de la revelación cristiana, que es simultáneamente trascendente a todo lo que existe y la intimidad más profunda que podemos concebir. En el libro XI de las *Confesiones*, Agustín destaca esta idea diciendo: “En este Principio, Dios, has hecho el cielo y la tierra, en tu Palabra, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad, hablando de modo admirable y obrando de modo admirable. ¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo explicará?”⁸³.

3.1.2. Dialéctica divina entre eternidad y tiempo

La dialéctica divina que Agustín desarrolla implica una concepción del infinito que no puede ser comprendido como un crecimiento sin fin, ya que esa no es la infinitud de Dios. La infinitud de Dios no se diferencia en cantidad, sino en calidad; es una naturaleza radicalmente distinta que no tiene parangón con ninguna realidad creada. Por lo tanto, esta concepción de Dios permite establecer una conexión diferente entre eternidad y tiempo. La eternidad en la que Dios reside no es simplemente un tiempo sin límites, de la misma manera en que el ser de Dios

⁸² SAN AGUSTÍN, *confesiones (libro XI)*, p. 378.

⁸³ *Ibid.*, p. 380.

no se encuentra en un espacio extendido ilimitadamente, como un océano. Así como no hay una dimensión espacial para Dios, tampoco hay una temporalidad secuencial para Dios.

Cuando nos encontramos con la afirmación de que “en el principio, en Cristo, creó Dios el cielo y la tierra” no debemos concebirlo como dos realidades físicas que podemos observar mirando hacia arriba o hacia abajo. Agustín, al hablar de los “cielos” se refiere a una realidad que los salmos describen como el trono de *Yhwh*. Por ejemplo, en el Salmo 11,4 se expresa que “el Señor está en su santo templo, el trono del Señor está en los cielos”⁸⁴. Esto se alinea con la declaración del Credo Niceno-Constantinopolitano que afirma que Dios es el creador de lo visible y lo invisible. Aquí, lo invisible se refiere al “cielo de los cielos”, el ámbito invisible de lo divino.

En este contexto, lo que Dios crea es una doble realidad: una inmaterial e invisible, y otra material y visible. La primera es el cielo de los cielos, el ámbito invisible de lo divino, mientras que la segunda es la realidad tangible y observable en la tierra, lo que llamamos el espacio-tiempo, el universo. Así, la creación abarca tanto lo celestial como lo terrestre, lo invisible como lo visible. Desde nuestra posición en la tierra, aspiramos al cielo, entendiendo que somos parte de esta creación dual que combina lo inmaterial y lo material⁸⁵. Estas realidades existen ya conjuntamente en dimensiones diferentes, y ambas están sometidas al poder creador de Dios.

El proceso de creación se nos narra en el Génesis de la siguiente manera:

Y dijo Dios: “¡Que haya luz!”. Y la luz llegó a existir. [...]Vino la noche y llegó la mañana: ese fue el primer día. Y dijo Dios: “¡Que haya una expansión en medio de las aguas y que las separe!”. [...] Vino la noche y llegó la mañana: ese fue el segundo día [...] Luego dijo Dios: “¡Que haya vegetación sobre la tierra”; Vino la noche y llegó la mañana: ese fue el tercer día! (Gn 1,3-13).

En el relato del Génesis, nos encontramos con una secuencialidad temporal que Agustín aborda desde una perspectiva particular. Argumenta que no podemos comprender esta secuencia en términos de los días tal como los entendemos. Agustín plantea una pregunta intrigante al reflexionar sobre el hecho de que Dios dijo “haya luz” y hubo luz, incluso antes de la creación del sol y los astros, que según el relato ocurre en días posteriores (Gn 1,14-19). Se cuestiona sobre la naturaleza de esta luz inicial, ya que los cuerpos celestes que conocemos no son creados hasta más adelante.

⁸⁴ Otros ejemplos: Ex 24,9-11; 1Re 22,19; Is 6,1; 63,15; 66,1; Dan 7,9; Sal 45,6; 103,19; Mt 5,34; 23,22; Hch 7,49; Heb 8,1; Ap 4,1-6; 20,11

⁸⁵ En las *Confesiones* se habla de los ciudadanos de la ciudad de Dios para referirse a los fieles de la Iglesia Católica (IV 15, 26) y para aludir a los ángeles, ciudadanos de la ciudad del cielo (XII 11, 12).

Esta aparente contradicción lo lleva a la conclusión de que, al principio, la tierra es creada como una realidad sin forma. La obra de la creación, según Agustín, consiste en transformar esta realidad sin forma en la forma ordenada y estructurada que percibimos, incluyéndonos a nosotros dentro de ella. Señala Agustín: “A este firmamento lo llamaste cielo, pero cielo de esta tierra y del mar, que hiciste el tercer día al dar apariencia visible a la materia sin forma que hiciste con anterioridad a todo día”⁸⁶.

3.1.3. Antecedencia del caos respecto al cosmos

En el análisis de Agustín sobre la precedencia del caos con respecto al cosmos, surge una interrogante fundamental: ¿cómo puede el caos preceder al cosmos sin una precedencia temporal clara? Agustín aborda esta problemática examinando cuatro opciones distintas, cada una con sus propias implicaciones teológicas y filosóficas.

Si Dios hizo esto en primer lugar, ¿qué es lo que hizo a continuación?, y no encontrará nada después de la totalidad, y por eso a regañadientes oirá: ¿cómo que aquello en primer lugar, si después no hizo nada? Cuando, por otra parte, dice que primero estaba sin forma y luego fue formada no va mal encaminado sólo si es capaz de discernir qué precede en eternidad, qué en tiempo, qué en elección, qué en origen: en eternidad tal como Dios a todo; en tiempo tal como la flor al fruto; en elección tal como el fruto a la flor; en origen tal como el sonido al canto⁸⁷.

a) El caos antecede al orden por toda la eternidad: no obstante, esta afirmación plantea un dilema, ya que la eternidad se atribuye únicamente a Dios. Si aceptamos que el caos lo precede eternamente, surge la dificultad de sostener la exclusividad divina, ya que estaríamos sugiriendo la existencia de otras realidades coeternas con Él. Esto dividiría la realidad primordial en dos principios absolutos: uno del cual afirmamos que Dios es la fuente de todo, y otro que sería el caos primigenio, coeterno con Dios y sobre el cual Dios actuaría.

b) El caos antecede al orden en términos temporales, comparándolo con el desarrollo de una flor antes del fruto. Sin embargo, esta analogía plantea un problema, ya que el tiempo requiere una estructura, un movimiento regular y una estabilidad secuencial, elementos que solo se encuentran cuando se sintetiza la realidad tanto inteligible como material.

c) El caos precede al orden en términos de valor. Esta prioridad se establece en un sentido axiológico, confiriendo una mayor estimación al caos primordial en comparación con

⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *confesiones (libro XII)*, p. 406.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 423

el cosmos que eventualmente se desarrollará. Al utilizar la metáfora de la flor y el fruto, tal como la presenta Agustín, se comprende que cuando él señala que el caos no precede al cosmos en el tiempo, también sostiene que no lo antecede en valor. Podríamos ilustrar esto indicando que, al igual que el fruto precede a la flor en términos de valor, aunque la flor sea temporalmente anterior al fruto, existe una prioridad en cuanto al valor, donde el fruto, por su función alimenticia, es más apreciado que la flor.

Esta analogía resulta significativa, ya que, en el orden temporal, la flor precede al fruto, pero en el ámbito del valor, el fruto se valora más que la flor. Así, podría haber una precedencia en el orden del valor, que sucede temporalmente a lo previamente dado, como la flor respecto al fruto. Sin embargo, Agustín argumenta que esta no es la forma en que el caos antecede al cosmos, ya que considera que el cosmos, como una realidad formada y constituida, es mucho más estimable que el caos en un estado de tiniebla.

Así, san Agustín señalará que el caos no antecede al cosmos por eternidad, ni por el tiempo como la flor precede al fruto y no lo precede por valor, como el fruto precede a la flor. Nos queda la cuarta alternativa.

d) El caos precede al orden en términos de origen, de manera similar a cómo el sonido antecede al canto. Desde nuestra perspectiva, el sonido y el canto se experimentan como realidades simultáneas, como manifestaciones modeladas por el aire exhalado y transformado, es decir, un caos conformado. Aunque percibimos que el sonido y el canto ocurren al mismo tiempo, sin intervalos discernibles entre ellos, en su origen podemos especular que el aire que exhalamos y la articulación que logramos con ese aire son distintos. Agustín utiliza esta distinción especulativa como ejemplo para ilustrar cómo en la obra no temporal de la creación puede haber, de manera “primaria”, un caos y, “posteriormente”, un cosmos.

Es anterior la materia del sonido que la forma de canto: no es anterior por su capacidad creadora, pues tampoco el sonido es el artífice del canto, sino que se subordina al alma que canta valiéndose del cuerpo por medio del cual pueda hacer el canto; ni anterior en el tiempo, pues el sonido es emitido al mismo tiempo que el canto; ni anterior en elección, pues no es más importante el sonido que el canto, debido a que el canto no es sólo sonido, sino un sonido hermoso. Pero es anterior en origen, porque no se da forma al canto para que sea sonido, sino que se da forma al sonido para que sea canto⁸⁸.

Es crucial entender que no hay un verdadero antes y después en este proceso, ya que, al igual que el sonido y el canto son simultáneos, así también lo son el caos y el cosmos en la obra de la creación, donde Dios infunde el ser y supo ponerla en el ser ya es ordenarla. Sin embargo,

⁸⁸ *Ibid.*

es fundamental recordar que aquí no encontramos una secuencialidad temporal. En la perspectiva de Agustín, cuando Dios creó el cielo y la tierra en el Hijo, esta acción es análoga a cómo nosotros, aquí y ahora, emitimos simultáneamente sonido y voz. Estas dos realidades, que en el tiempo se manifiestan simultáneamente, son la forma en que debemos comprender la acción creadora de Dios. Por lo tanto, la primera conclusión a la que llegamos es que, para Agustín, el tiempo es una creación, y la creación implica temporalidad.

Así, el tiempo ya es criatura y carece totalmente de sentido pensar en una temporalidad anterior a la creación.

De hecho, el propio tiempo lo habías hecho Tú, y era imposible que transcurriesen tiempos antes de que hicieras los tiempos. En cambio, si con anterioridad al cielo y a la tierra no había tiempo alguno, ¿por qué se pregunta qué es lo que hacías entonces? Y es que no había un “entonces” cuando no había tiempo⁸⁹.

La concepción agustiniana de la *Creatio ex nihilo* implica que absolutamente nada existe al margen del poder creador de Dios. En otras palabras, la creación de Dios es total, ya que todo, tanto lo visible como lo invisible (cielo y tierra), surge y tiene su origen en la acción creadora de Dios. Esta acción creadora de Dios no admite excepciones; nada queda fuera de su alcance, ni siquiera el tiempo, que se percibe como una realidad subordinada, dependiente e internamente conectada a esa acción creadora de Dios, la cual no está limitada por un tiempo específico, ya que es atemporal. Agustín destaca la distinción entre eternidad y tiempo, enfatizando que Dios no actúa en el tiempo, sino que es el origen absoluto de todo tiempo.

A pesar de afirmar la atemporalidad de la acción creadora de Dios, Agustín se enfrenta al desafío de explicar por qué el relato del Génesis describe la obra de la creación en sucesivos días. Aquí, surge una aparente paradoja entre la noción atemporal de la creación divina y la narrativa secuencial del relato genesíaco. Según Agustín, Dios ha realizado todas las cosas de una vez, introduciendo el tiempo en una acción que trasciende las limitaciones temporales. Por lo tanto, el tiempo surge de la eternidad de Dios y adquiere su propia naturaleza. La percepción de la creación ya no puede ser concebida sin tener en cuenta el tiempo durante los seis días de la creación.

Así, Agustín, en el libro XIII de las *Confesiones*, “tras mostrar la acción del Espíritu en la creación, la lectura del Génesis desemboca en una aplicación alegórica al ser humano de la Trinidad y de los seis días de la creación tras los que se espera alcanzar el sábado eterno”⁹⁰.

⁸⁹ *Ibid.*, (Libro XI), p. 382.

⁹⁰ *Ibid.*, p.13.

¿Por qué, pues, me dices Tú que en tu visión no hay tiempos, y esta Escritura tuya me dice que viste en sus respectivos días las cosas que hiciste, que eran buenas, y al enumerarlas yo descubrí que tal era su número? A todo esto, Tú me dices, desde el momento en que Tú eres mi Dios verdadero y dices con voz fuerte a tu siervo al oído interior, perforando mi sordera y gritando: —¡Ay, ser humano, yo digo lo que dice mi Escritura, ¿no?, y sin embargo ella lo dice de forma temporal. A mi Palabra, en cambio, no le afecta el tiempo, porque se asienta en una eternidad igual a mí. Así, lo que vosotros veis por mediación de mi Espíritu, soy yo quien lo está viendo, del mismo modo que lo que vosotros decís por mediación de mi Espíritu soy yo quien lo está diciendo. Y así, aunque vosotros veáis todo eso de forma temporal y yo no lo estoy viendo de forma temporal, de igual modo que, aunque vosotros digáis eso de forma temporal, yo no lo estoy diciendo de forma temporal⁹¹.

El séptimo día, el día del descanso divino en el cual Dios “finaliza” su acción creadora, no marca un cese de actividad, sino que indica una transición. Dios comienza a acompañar directamente el fluir del tiempo, manteniendo la continuidad del ser que se desarrolla. Todo esto ocurre mediante la acción creadora de Dios, que se despliega de manera constante dentro del tiempo. Así, en la creación, hay gérmenes que se desarrollan progresivamente, dando lugar al crecimiento y desarrollo continuo⁹².

3.2. Santo Tomás de Aquino y la eternidad de la creación del mundo (teología medieval)

A través de la teología medieval encontramos autores que defienden la eternidad del mundo⁹³, sin embargo, la escuela de Buenaventura dirá que hay que demostrar apodícticamente

⁹¹ *Ibid.*, (Libro XIII), p.456-457.

⁹² Jürgen Moltmann, en “*Dios en la creación*”, propone una reinterpretación de la doctrina clásica de la *creatio ex nihilo* para resolver un problema planteado desde San Agustín: si la creación es un *extra Deum* (fuera de Dios), ¿puede existir algo verdaderamente externo a Dios? Esto implicaría limitar la infinitud divina al postular una realidad distinta y externa a Él. La idea de un *extra Deum* conlleva la finitud de Dios y sugiere la existencia de un espacio exterior que sería tan eterno como Dios mismo, lo cual sería un ámbito *antidivino*. Moltmann intenta resolver este dilema con su teoría de la autolimitación divina, inspirándose en el *zimzum* de Isaac Luria y la *shekiná*. Según Moltmann, Dios se autolimita para generar la posibilidad de la alteridad en la creación: al retraer su presencia, crea un espacio vacío previo para que el universo pueda existir. No obstante, esta teoría presenta varios problemas: (A) La tradición nunca ha concebido que la creación esté fuera de Dios en un sentido espacial, por lo que la propuesta de Moltmann de un *intra Deo* espacial es igualmente problemática. La relación entre Dios y la creación no debe ser entendida ni dentro ni fuera del espacio, pues este último es propio de la creación, no de Dios. (B) Concebir la creación como resultado de la autolimitación divina plantea el riesgo de cosificar a Dios, sugiriendo que su presencia es un obstáculo para la creación, lo cual contradice la doctrina cristiana de la *kenosis*, que expresa la máxima proximidad entre Dios y el mundo. (C) Postular que Dios debe crear un vacío o “nada” para dar lugar a la creación implica una ontologización de la nada, lo que podría llevar a considerarla como una realidad eterna en sí misma, separada de Dios, in: MOLTSMANN, Jürgen, *Dios en la Creación*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 87-118.

⁹³ Los pensamientos aristotélicos sobre la eternidad del mundo, introducidos por traductores árabes en Occidente, generan un desajuste frente a la creencia cristiana de la creación ex nihilo. Durante 1200 años, el cristianismo afirmó que Dios creó todo, implicando un principio y un fin. El pensamiento de Aristóteles desafía la centralidad de la Encarnación, amenazando la noción de tiempo como una estructura decisiva para la economía de la salvación. Aunque se reconoce la solidez lógica de Aristóteles, surge una contradicción con la regla de fe. Algunos filósofos,

que el mundo no es eterno. Estos últimos autores sostendrán la temporalidad del mundo⁹⁴. Hecha esta contraposición medieval, cabe preguntarnos cuál es la postura de Tomas de Aquino y, así, continuar aquilatando nuestra concepción teológica sobre la *creatio ex nihilo*.

3.2.1. Estado de la cuestión

Santo Tomas dirá en “la eternidad del mundo”⁹⁵: “supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre”⁹⁶. Es decir, si no profundizamos en el concepto de *creatio ex nihilo*, lo más razonable es pensar que el mundo ha tenido un comienzo temporal. Pero también señala que se ha suscitado una duda, es decir si puede existir algo que creado por Dios respecto a toda la sustancia y que al mismo tiempo exista desde siempre -en latín dirá *semper fuisse*⁹⁷. La duda concreta, por tanto, es si algo puede ser creado por Dios y al mismo tiempo existir desde siempre.

Hay dos perspectivas para abordar este problema. La primera considera la posibilidad de un mundo eterno y externo a Dios⁹⁸. Santo Tomás sostiene que ni siquiera los filósofos más antiguos respaldaron esta idea, ya que algo que sea eterno y a la vez externo a Dios contradice la noción de que Dios es el ser supremo que ha causado todo lo que existe. En otras palabras, si Dios es el principio absoluto de toda existencia, la duda acerca de un mundo eterno plantea un conflicto con la idea de que Dios es la causa de todo.

como Siger de Brabante y Boecio de Dacia, proponen reconciliar estas perspectivas, sosteniendo la creación divina por fe, pero considerando racionalmente la potencial eternidad del tiempo, in: HERRÁIZ, Pilar, *Dos tratados averroístas sobre la eternidad del mundo: Siger de Brabate y Boecio de Dacia*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2022.

⁹⁴ En el *Breviloquium*, Buenaventura sostiene que Dios es el único creador de todo lo existente, siendo el principio único de la realidad. Esta perspectiva implica que, antes de su creación, lo existente no tiene ser. En otras palabras, lo creado pasa de la inexistencia a la existencia mediante la omnipotencia de Dios, lo cual fundamenta la necesidad de que el mundo sea producido *ex tempore*. Para Buenaventura, la totalidad de la existencia como creación revela dos aspectos que la filosofía griega no pudo concebir: a) La omnipotencia de Dios no está limitada a sí misma, sino que se comunica desde Dios a la creación, sin ser una emanación, ya que se origina *ex nihilo*. b) El tiempo, siendo creado, tiene un carácter contingente, manifestándose en la creación misma. Dado que el tiempo existe solo por la obra creadora de Dios, debe haber tenido un inicio, in: SAN BUENAVENTURA, “De la creación” en, *Breviloquio, Obras de San Buenaventura* (V. I), Madrid: BAC, 1945. p. 241-242.

⁹⁵ Analizaremos el opúsculo “La eternidad del mundo”, escrito por Santo Tomas de Aquino en 1271 en, *Opusculos y cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino I*, Madrid: BAC, 2001.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, “La eternidad en el mundo” en, *Opusculos y cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino I*, Madrid: BAC, 2001, p. 89.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

La segunda perspectiva sugiere un mundo eterno pero que ha sido causado por Dios, es decir, un mundo relacionado con toda la sustancia⁹⁹. Aquí, hay dos maneras de refutar esta idea. La primera consiste en argumentar que Dios no podría haber creado un mundo que Él mismo cause respecto a todas las sustancias y que haya existido desde siempre. No obstante, Santo Tomás argumenta que esta objeción se puede rebatir fácilmente, ya que Dios es omnipotente y, por lo tanto, no hay limitación en su capacidad creativa. La segunda forma de negación plantea que un mundo eterno no puede ser creado, es decir, que el problema no radica en Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, hay dos maneras en que el mundo puede ser creado. Una de ellas es a través de la “remoción de la potencia pasiva”¹⁰⁰. Esta noción implica que si, para llevar a cabo cualquier acción, es necesario activar algo previo, podría surgir una secuencialidad temporal que demanda una prioridad de lo primero antes que lo segundo. En este contexto, la idea de un mundo eterno que requiere esta remoción, es decir, poner en acción una potencia pasiva, parece contradictoria. Esto se debe a que la remoción de la potencia pasiva sugiere un “antes” que luego se actualiza para manifestarse en el ser. En esencia, esta perspectiva se alinea con la intuición de la existencia de una materia previa. Según el *Timeo*, de Platón, hay algo preexistente que se activa al ser informado. Sin embargo, Santo Tomás argumenta que esta explicación no es suficiente, utilizando como ejemplo la creación de los ángeles.

Del primer modo podría decirse, antes de que un ángel sea hecho, que “un ángel no puede ser hecho”, pues no preexiste ninguna potencia pasiva a su existencia, ya que no es hecho de materia previa; no obstante, Dios podía hacer un ángel y podía también hacer que un ángel fuera hecho, puesto que lo hizo y fue hecho. Entendido así, hay que conceder sin más, de acuerdo con la fe, que una cosa causada no puede existir siempre, pues afirmarlo sería afirmar la potencia pasiva que ha existido siempre, lo que es herético. Sin embargo, de aquí no se sigue que Dios no pueda hacer que algo existente desde siempre sea hecho¹⁰¹.

Para Santo Tomás de Aquino, la última posibilidad que considera es la “repugnancia de los conceptos”¹⁰² o, en otras palabras, la contradicción en los términos. Se refiere a aquello que no podemos representar o concebir de manera coherente. La última interrogante que aborda Santo Tomás en este contexto es si existe una contradicción en nuestro intelecto al concebir simultáneamente un mundo creado por Dios y un mundo que carece de principio y fin. La pregunta central es: ¿hay contradicción en los términos entre ser creado y existir desde siempre?

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰² *Ibid.*, p. 89.

Así, la investigación se centra en indagar si hay una contradicción lógica en la idea de un mundo creado por Dios y, al mismo tiempo, exento de un inicio y un fin. Santo Tomás busca discernir si hay coherencia en una postura que, en principio, no parece la más evidente ni cercana a lo que implícitamente sostiene la fe católica.

3.2.2. Argumentos de razón

Los argumentos de razón se centran en la posibilidad de analizar y razonar de manera lógica la contradicción en los términos, evaluando si es posible encontrar coherencia al profundizar en estas reflexiones. Así, al dar un paso adicional, podemos resumir los argumentos de razón de Santo Tomás en dos puntos fundamentales.

En primer lugar, la relación entre Dios y su creación no sigue una secuencia temporal necesaria, puede ser por una causalidad instantánea. El ejemplo del calor generado por el fuego ilustra este principio, ya que es un efecto simultáneo al fuego, sin requerir que la causa preceda en el tiempo a su efecto. Si la voluntad de Dios es inmutable y su deseo siempre fue crear el mundo, podemos sostener que Dios ha sido el creador desde siempre, eliminando la necesidad de un momento en el que Dios haya decidido crear el mundo¹⁰³.

En segundo lugar, la noción de la *creatio ex nihilo*, es decir, la creación del mundo a partir de la nada, no implica necesariamente una secuencia temporal en la que la no existencia del mundo preceda a su existencia¹⁰⁴. Este concepto debe entenderse en términos ontológicos, no cronológicos, por dos razones fundamentales:

a) La *creatio ex nihilo* es una afirmación ontológica: Dios no utiliza ningún elemento preexistente para crear el mundo, no hay ni materia previa, ni materia preexistente, ni remoción de potencia pasiva, ni algo coeterno a Dios, ni nada a lo cual Dios se remita como fundamento de lo creado. El fundamento último de la creación es el poder mismo del amor de Dios. Pero esto no implica que las cosas primero no sean y luego sean. Porque lo que pone de manifiesto que Dios ha creado todo de la nada es que todo cuanto existe, todo el ser, depende ontológicamente de quien lo ha creado. Es, por tanto, una relación de dependencia ontológica.

b) La *creatio ex nihilo* es relación de dependencia ontológica. Es decir, el ser creado depende de quién lo crea. La nada precede al ser ontológicamente, pero no cronológicamente. La *creatio ex nihilo* implica que, si Dios abandonara la creación, esta sería nada, ya que su

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91-92.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 93-94.

existencia proviene del poder creador de Dios. Así, este concepto revela un vínculo esencial entre Dios y sus criaturas, sin el cual estas no podrían existir. Por esto, no es necesario que la nada preceda al ser en el tiempo cuando aseguramos que todo lo creado depende absolutamente de Dios desde siempre. Podemos pensar -no demostrar- con Tomás, que algo puede ser causado por Dios y existir desde siempre.

Pero, porque no le preceda en el tiempo, tampoco es necesario que la nada y el ser existan a la vez; no se afirma, en efecto, que, si la criatura existió siempre, fue nada en algún tiempo, sino que se afirma que su naturaleza será tal que, si se la dejase a sí misma, sería nada: lo mismo que si dijéramos que el aire ha sido iluminado siempre por el sol, sería necesario decir que el aire ha sido hecho lúcido por el sol. Y puesto que todo lo que es hecho es hecho por algo no casual, vale decir, por algo que no existe por casualidad a la vez que hecho, habría que decir que ha sido hecho lúcido de lo no lúcido o de lo tenebroso; no que alguna vez haya existido como no lúcido o tenebroso, sino que sería tal si el sol lo dejara a sí mismo¹⁰⁵.

En la esencia última de nuestra existencia se encuentra la acción creadora de Dios, abarcando la totalidad del tiempo. Por lo tanto, Dios ha creado, está creando y creará todo desde la nada. En cada momento de la existencia de la criatura, su dependencia de Dios es innegable. Este entendimiento profundo destaca la conexión vital entre la creación y el creador, añadiendo una perspectiva teológica significativa a nuestra comprensión del origen y la continuidad del mundo. Por tanto, no repugna al intelecto el pensar un mundo que exista desde siempre.

3.2.3. Argumentos de autoridad

En sus argumentos de autoridad, Santo Tomás de Aquino respalda su postura al citar a pensadores anteriores que compartieron puntos de vista similares:

San Agustín considera improbable la existencia de un mundo creado que perdure desde siempre. Su posición respalda la noción de una creación atemporal, sugiriendo que la eternidad del mundo no es incompatible con la acción divina creadora.

Está claro, pues, que cuando se dice que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir no hay ninguna repugnancia conceptual. Si la hubiera, es sorprendente que Agustín no la viera, pues sería una vía eficazísima para refutar la eternidad del mundo¹⁰⁶.

Juan Damasceno, en contraste con San Agustín, se opone a la idea de la eternidad del mundo, estableciendo una clara distinción entre la eternidad divina y la del mundo. Su posición

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 94-95.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 95.

implica una cierta incompatibilidad entre la eternidad de Dios y la del mundo, indicando una posible aversión entre ambas nociones.

Hugo de San Víctor señala una contradicción en la noción de una creación “*ab aeterno*” (desde toda la eternidad), argumentando que esto conllevaría a la eternidad misma del mundo. Su perspectiva refleja la preocupación por evitar la idea de una creación que coexista con la eternidad del mundo, enfatizando la necesidad de establecer límites temporales a la acción creadora divina.

Dice Damasceno en el *Libro I capítulo 8*: “Lo que es trasladado del no ser al ser no puede por naturaleza ser coeterno con lo que tiene principio y existe siempre”. Igualmente, Hugo de San Víctor al principio de su libro *Los Sacramentos*: “La inefable virtud de la omnipotencia no pudo tener nada coeterno, fuera de ella misma, que le ayudara a obrar¹⁰⁷.”

Frente a las objeciones planteadas por Juan Damasceno y Hugo de San Víctor, Santo Tomás de Aquino responde mediante un texto de Boecio, quien distingue claramente entre ser eterno y carecer de principio y fin en términos de prolongación en el espacio y en el tiempo.

Boecio enfatiza que ser eterno no se limita a una mera extensión temporal, como discurrir por una vía interminable. Señala que la eternidad no está sujeta al tiempo; más bien, lo que está regido por el tiempo es la perpetuidad, que implica un flujo constante a lo largo de un tiempo que existe desde siempre, sin principio ni fin¹⁰⁸.

La esencia de la argumentación es que la eternidad representa un salto cualitativo que abarca por completo el devenir temporal y lo trasciende. Aquí, Boecio aboga por entender la eternidad como algo más allá de la mera continuación temporal, como una realidad que no se rige por las limitaciones del tiempo¹⁰⁹.

En este contexto, Juan Damasceno y Hugo de San Víctor impugnan la idea de la eternidad de la creación, cuestionando la equiparación entre Dios y la criatura. Sin embargo, Santo Tomás aclara que su discusión no versa sobre la eternidad de la creación, sino sobre la perpetuidad del mundo. En las palabras que Tomás de Aquino toma de Boecio:

Algunos, cuando oyen que a Platón le pareció que este mundo no tuvo principio en el tiempo ni tendrá final, deducen que este mundo creado es coeterno con el Creador, lo que no es correcto. Una cosa es, en efecto, discurrir por una vida interminable, lo que Platón atribuyó al mundo, otra ser la presencia total y simultánea de una vida interminable, lo que manifiestamente es propio de la mente divina. De aquí es claro

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁰⁹ *Ibid.*

que tampoco se sigue lo que algunos objetan, a saber, que la creatura se igualaría a Dios en la duración¹¹⁰.

La cuestión central es si el mundo existe sin principio ni fin, abordando así la distinción fundamental entre la eternidad divina y la continuidad temporal de la creación. Por tanto, para Tomas de Aquino, no es lo mismo eternidad que existencia perpetua (temporalidad). Así, en esta obra, Tomás de Aquino sostiene que apodícticamente, es decir, con certeza absoluta y evidencia racional, no es posible demostrar ni que el mundo haya tenido un inicio ni que haya existido desde siempre. Ninguna de estas dos afirmaciones puede ser demostrada de manera concluyente con argumentos irrefutables que resuelvan la cuestión de forma definitiva. Argumenta que, aunque parezca más congruente con la fe católica la idea de que el mundo tuvo un comienzo y que la creación tiene un límite temporal definido, también es igualmente racional, viable y concebible considerar una temporalidad creada sin principio ni fin. Ambas perspectivas pueden ser sostenidas racionalmente, pero ninguna puede ser demostrada de manera concluyente y apodíctica. Aquí se produce un salto cualitativo en el razonamiento.

4. La dimensión cosmológica en la teología del siglo XX: Karl Rahner y Wolfhart Pannenberg

En el siglo XX, los teólogos cristianos asumieron la responsabilidad de replantear la teología de la creación. Hasta ese momento, la teología había seguido, principalmente, tesis bíblicas literales, mostrando flexibilidad solo a través del concordismo, que consistía en acomodar ciertas investigaciones científicas con interpretaciones exegéticas sin implicar un cambio de paradigma, sino ajustes particulares dentro del estricto literalismo¹¹¹.

Este enfoque perduró hasta el Concilio Vaticano II -como estudiamos en el primer capítulo de la tesis-, un hito importante en la historia de la Iglesia Católica que buscó la renovación y adaptación a los tiempos modernos. Autores influyentes en este período -no necesariamente teólogos del concilio-, como Karl Rahner y Wolfhart Pannenberg¹¹², desempeñaron un papel crucial en la evolución de la teología de la creación.

La necesidad de revisar y modernizar la teología de la creación surgió debido a la tensión entre las interpretaciones literales de la Biblia y los avances científicos que desafiaban esas interpretaciones. Rahner y Pannenberg, entre otros, abogaron por una síntesis más profunda

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹¹¹ RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 21-22; 99-101.

¹¹² Teólogo protestante alemán nacido en 1928 y fallecido en 2014. Aunque incluyamos su pensamiento en este apartado, su obra no se sitúa dentro de la corriente del Concilio Vaticano II al ser protestante.

entre la fe y la razón, reconociendo la importancia de integrar los descubrimientos científicos contemporáneos con la comprensión teológica de la creación.

En este contexto, se produjo un cambio hacia enfoques más flexibles y contextualizados, superando las limitaciones del concordismo. La teología de la creación se abrió a nuevas perspectivas que reconciliaban la fe con la comprensión científica del mundo, marcando un cambio significativo en la forma en que la Iglesia abordaba las cuestiones relacionadas con el origen y la naturaleza de la creación.

4.1. La interpretación cosmológica en Karl Rahner

Rahner nunca ha abordado de manera explícita y monográfica el tema de la teología de la creación. Sin embargo, esto no implica que no haya reflexionado sobre dicha temática. De hecho, podemos identificar la presencia de la dimensión cosmológica de la teología de Rahner en el *Grado sexto: Jesucristo*, del *Curso Fundamental sobre la Fe*¹¹³. Podemos preguntarnos por qué razón habla de la creación en el marco de la cristología.

En referencia al estudio que presentamos de esta investigación sobre el artículo de Rahner acerca de la antropología teológica, destacamos la relación entre antropología y cristología. Rahner sostiene que la antropología es una cristología atenuada, y la cristología es una antropología realizada. La conexión entre ambas dimensiones se revela a través de la historia de la salvación: el ser humano es aquello en lo que Dios se convierte al decidir existir en el universo. Desde esta perspectiva, la precedencia cronológica de la creación en relación con la cristología no se alinea con la procedencia histórico-salvífica que sitúa la condición última de la creación en la encarnación, en la efectiva posibilidad de la alteridad divina¹¹⁴.

En este contexto, Rahner destaca que una de las tareas esenciales de la antropología teológica en relación con la cristología es abordar la pregunta: ¿Qué significa ser humano en el contexto del cristianismo, considerando un marco evolutivo? Es por ello que el sexto grado del *Curso Fundamental de la Fe* se centra en una cristología dentro de la concepción evolutiva del mundo¹¹⁵.

Rahner argumenta que la reflexión sobre la creación está orientada a explicar el significado de la encarnación, es decir, el punto al que apunta la afirmación del Evangelio de

¹¹³ RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder, 2012, p. 216-243.

¹¹⁴ RAHNER, Karl. "Antropología Teológica" en, *Sacramentum Mundi I*. Barcelona: Herder, 1972, p. 286-296.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 216-217

Juan de que el logos se ha hecho carne. Así, la perspectiva inicial desde la cual Rahner desarrolla su concepción cristológica es cósmica: el logos no solo se encarna en términos individuales de persona, sino que, en un sentido más amplio, se hace mundo, se convierte en historia, se materializa en la sustancia misma del universo¹¹⁶.

4.1.1. Unidad y la diferencia entre el espíritu y la materia

De acuerdo con esto, la concepción específica de Rahner oscila entre dos perspectivas fundamentales: ¿cómo podemos explicar la unidad y la diferencia entre el espíritu y la materia, considerando que el ser humano que somos y en el que se encarna el logos comparte una humanidad común con todo lo existente? Desde esta óptica, no hay, en principio, ninguna diferencia esencial entre nosotros y el resto de la creación, ya que los mismos elementos de la tabla periódica que constituyen el polvo interestelar, la materia inorgánica y todos los seres vivos conocidos, también conforman los sustratos más elementales y básicos de nuestra fisiología. Esta homogeneidad implica que no existen diferencias químicas o moleculares fundamentales en los elementos más básicos de la materia en todo lo que existe. Así,

Partimos de la actual imagen evolutiva del mundo, pero la presuponemos más de lo que podemos exponerla. Por ello, preguntamos en primer lugar por el nexo que se da en dicha imagen entre materia y espíritu y, con ello, por la unidad del mundo, de la historia natural y de la historia del hombre¹¹⁷.

Por lo tanto, Rahner sugiere que no podemos concebir nuestra existencia de manera aislada del cuerpo, es decir, al margen de nuestra conexión material que nos coloca en una interacción constante. Esta interacción no solo se da en relación con el mundo circundante, sino que también es vital para nuestra existencia diaria, ya que estamos continuamente inhalando el oxígeno que constituye la atmósfera que nos rodea. Esta interacción es esencial para comprender la dependencia que mantenemos con el entorno que nos envuelve.

Es evidente que, en el caso de la realidad humana, el proceso evolutivo y el desarrollo de la materia ha alcanzado un nivel de complejidad tan extraordinario que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento del universo, ha dado lugar a la emergencia única del Espíritu, o lo que es lo mismo, de la autoconciencia. Desde una perspectiva de fe, esto se vincula directamente a la interrogante sobre Dios. Rahner sostiene, en su “meditación sobre la palabra «Dios»”, que la desaparición de esta palabra del mundo implicaría que la humanidad y el universo carecerían

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 218.

de la perspectiva metafísica del todo, de la capacidad absoluta de cuestionarse sobre el fundamento de toda existencia. En este sentido, la palabra “Dios” se convierte en el fundamento y la presencia de un misterio que ha acompañado a la humanidad desde siempre, situándola de alguna manera en el misterio de este cosmos¹¹⁸.

4.1.2. Materia y espíritu como unidad dialéctica

La intuición fundamental de Rahner es que la dimensión del espíritu introduce algo inédito en la historia del cosmos, algo inseparable de la realidad humana que no puede entenderse sin considerar el proceso evolutivo que nos ha dado forma. Sin embargo, añade un elemento diferenciador cualitativo absoluto: el salto cualitativo en la organización molecular de la materia. Este salto genera un nivel tan elevado de complejidad que da lugar a lo que llamamos espíritu, marcando una diferencia esencial con la vida de las plantas, los animales o las piedras. En otras palabras, se produce un salto cualitativo en la estructura molecular de la materia que desencadena la irrupción, en la historia del cosmos, de lo que identificamos como espíritu humano. Así, el ser humano se presenta como la síntesis evolutiva más refinada que ha emergido en la historia del cosmos. En términos generales, esta caracterización dual del ser humano se manifiesta en su sustrato material, compartido con todo lo que existe, y en su conciencia de sí mismo, que lo singulariza respecto al conjunto de la existencia cósmica¹¹⁹.

La propuesta de Rahner sostiene que, al reflexionar sobre la relación entre espíritu y materia, nos enfrentamos a una unidad dialéctica. En esencia, afirmamos dos conceptos que aparentan ser opuestos, pero que, en realidad, no lo son: espíritu y materia son diferentes y, al mismo tiempo, coinciden. La diferencia entre ellos es evidente, como hemos explorado a lo largo de este análisis. Sin embargo, la teología de la creación postula que toda realidad, ya sea de espíritu o materia, es una creación divina, convergiendo así en la obra de Dios. Al profundizar protológicamente en la idea de creación, la teología cristiana, a través del concepto de *creatio ex nihilo*, sugiere que todo proviene de la misma fuente: el poder absoluto de Dios, como se ha discutido en la tradición teológica.

Rahner argumenta que, ontológicamente, dos realidades que proceden de la misma fuente no pueden ser tan diferentes como parecen. Al menos, en su origen, convergen siendo creadas por la misma realidad. Si hay una convergencia protológica entre espíritu y materia, y

¹¹⁸ RAHNER, Karl. “Meditación sobre la palabra Dios” en, *Dialogos* (vol 4, No 4 (22)) julio-agosto 1968, Colegio Mayor e México. p. 31-34.

¹¹⁹ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 225-226.

el cristianismo descarta la posibilidad de que tengan orígenes distintos o que una sea negativa y la otra positiva, también hay una convergencia escatológica. La glorificación y plenificación de una realidad implica necesariamente la de la otra. El cristianismo no separa sus destinos de manera dispar, sino que busca la unidad transformada de ambas.

Así, Rahner postula que, si en el origen y en el fin no son tan distintas debido a su convergencia hacia un mismo punto omega asintótico, podemos argumentar que no son tan heterogéneas cuando, en el principio y en el fin, muestran puntos convergentes. Esta unidad dialéctica, según Rahner, no las iguala, ya que el espíritu y la materia son distintos, como se ha destacado en el desarrollo cronológico. No obstante, no las concibe como realidades opuestas, sino más bien como expresiones dinámicas de una evolución que revela que el espíritu es materia entumecida y, de alguna manera, la materia es espíritu consciente¹²⁰. De tal modo que,

La propia comunicación de Dios, que aparece en la historia como irrevocable, debe ser su propia realidad en la condición creada de la misma (no sólo en su origen divino). Y precisamente esta realidad propia de Dios mismo, que él ya no puede abandonar como superada, ha de estar de nuestro lado como nuestra salvación real, más acá de la diferencia entre Dios y criatura¹²¹.

4.1.3. La autotranscendencia activa

Desde este marco, Rahner hace su aportación más específica al problema teológico de cómo conciliar el hecho de que digamos que Dios ha creado el mundo y, que, al mismo tiempo, Dios coopera con el mundo, es decir, que su acción creadora está presente en una homogeneidad y un dinamismo y en una autonomía y en una realidad que tiene alteridad frente a él. De tal manera que lo que Rahner quiere es evitar dos extremos teológicos opuestos: Por un lado el panteísmo, al cual ya hicimos alusión en el capítulo primero, donde el proceso evolutivo de este mundo autónomo es el propio despliegue de Dios en su realización histórica; por otro lado, habría que evitar el supranaturalismo como aquella concepción teológica que piensa al mundo en su autonomía, homogeneidad y dinamismo como huérfano y contrapuesto de Dios y que, por lo tanto, tiene que asegurar puntos de contacto. Esta concepción supranaturalista plantea el problema de que una vez que el dinamismo autónomo de la creación está en marcha, Dios no puede hacer nada por causa de esa contraposición entre la realidad de Dios y el mundo que ya se vale por sí mismo, de tal modo que si Dios quiere hacer algo en el mundo tiene que interrumpir la regularidad nómica que le ha dado al mundo para hacerse hueco en él. Aquí

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 352.

encontramos la concepción decimonónica de los milagros como realidades puntuales en las cuales Dios interviene en la naturaleza contra la realidad misma que él ha creado. En palabras de Rahner:

Desde la distinción entre el hacia dónde trascendental y los objetos particulares categoriales, por una parte, y la diferencia de objetos categoriales entre sí, por otra, ha de entenderse la falsedad de un panteísmo real, lo mismo que la de un dualismo vulgar —el cual se da también en el campo religioso—, que yuxtapone a Dios y a lo no-divino simplemente como dos cosas¹²².

Para evitar el panteísmo y el supranaturalismo, Rahner conceptualiza su pensamiento en una locución teológica de un texto del *Curso fundamental sobre la fe* en el que desarrollará el concepto de “autotranscendencia activa”¹²³. En esta obra dice:

Por una parte, esta plenitud de ser ha de pensarse como tan interna a lo finito, al ente que se mueve hacia su propia consumación, que esto finito sea capacitado para su autotranscendencia real y activa y no reciba simplemente de manera pasiva esa realidad nueva como operada por Dios solo. Por otra parte, la fuerza más íntima de la autotranscendencia ha de pensarse a la vez como distinta de este operante finito, de manera que el dinamismo interno al ente finito no puede concebirse en definitiva como constitutivo esencial de lo finito. Pues si la absolutez del ser que otorga la eficacia y capacita para ella fuera la esencia del operante finito mismo, entonces esta esencia no sería capaz de un devenir real en el tiempo y la historia, dado que poseería ya de antemano la plenitud absoluta del ser como lo suyo más propio¹²⁴.

En resumen, la noción de autotranscendencia activa sostiene que si la plenitud a la que se dirige la creación fuese idéntica a su ser esencial desde el principio, no habría un proceso evolutivo posible. Si ya estamos en la meta antes de iniciar el viaje, no habría un camino que recorrer, ya que se habría alcanzado el destino final. Por lo tanto, la autotranscendencia activa postula que el desarrollo completo de toda la creación, el dinamismo efectivo que se despliega en el tiempo y el espacio en una trayectoria de evolución hacia la forma más plena del ser, constituye un único y continuo movimiento intrínseco a la criatura misma. Aunque es propio de la criatura, al mismo tiempo es diferente de ella. No se confunde con su esencia, pero tampoco puede considerarse como algo externo a ella.

En este sentido, se trata de una diferencia esencial que está presente en lo más profundo de la creación y, al mismo tiempo, es intrínseca a su realidad creada. La autotranscendencia

¹²² *Ibid.*, p. 86.

¹²³ *Ibid.*, p. 223.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 224.

activa impacta en lo más íntimo de la creación, al ser diferente de ella misma, posibilitando así un constante devenir hacia la plenitud última que acompaña a toda la realidad creada¹²⁵.

4.1.4. La relación entre el creador y la criatura

La idea fundamental que acompaña a todo el ateísmo del siglo XIX tiene este trasfondo, la afirmación del ser humano supone la negación de Dios y la afirmación de Dios implica, correlativamente, la negación del ser humano¹²⁶. Hay una afirmación disyuntiva y desequilibrada que crece en medida inversa.

Rahner presenta un axioma que desafía la concepción disyuntiva y antagónica de acentos en la relación entre Dios y la criatura. Afirma: “El axioma que vale para toda relación entre Dios y la criatura, a saber: que la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida”¹²⁷. En otras palabras, según Rahner, a medida que se fortalece la relación entre el creador y la criatura, aumenta tanto la cercanía, la intimidad y la presencia como la autonomía, la realidad creada y la capacidad de ser de la criatura.

Esta perspectiva sugiere que cuanto más se enfatiza a Dios, más se destaca la humanidad. Cuanto más se destaca la realidad humana, más se subraya la presencia de Dios. Este concepto se sitúa dentro del marco de la cristología en la obra de Rahner. En este contexto, la unión hipostática, es decir, la unión íntima de la naturaleza divina y humana en la persona de Jesucristo es fundamental. El núcleo del kerigma, según Rahner, radica en que la realidad efectiva de la humanidad de Jesucristo no disminuye su divinidad, sino que ambas crecen en la misma medida.

“Por ello, Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida, la que está puesta como la propia manifestación de Dios”¹²⁸. En este contexto, afirmar a Dios implica afirmar plenamente la humanidad, y viceversa, revelando una interdependencia dinámica entre la divinidad y la criatura en la teología de Rahner.

Sin caer en el panteísmo y acentuando la trascendencia que distingue al impulso creador de Dios de la propia esencia criatural podríamos concluir el pensamiento de Rahner diciendo

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ TORRALBA ROSELLO, Francesc, *Los Maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona: Fragmenta, 2013. p. 63-65.

¹²⁷ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 268.

¹²⁸ *Ibid.*

que la idea de mutua potenciación y máxima convergencia entre lo divino y lo no divino sugiere que la presencia del Logos divino en cada ser humano es lo que más autonomía genera en la realidad creada. Este planteamiento desafía las concepciones que defienden una oposición tajante entre Dios y el hombre, proponiendo en cambio que la presencia divina en el individuo no disminuye su humanidad, sino que la potencia y le confiere una mayor autonomía.

En este contexto, se sugiere la necesidad de modificar los enfoques que abogan por la lucha contra aspectos humanos, ya que la presencia del *Logos* divino en cada individuo no debería ser percibida como una amenaza a lo divino, sino como una manifestación de la máxima convergencia entre lo divino y lo humano. En otras palabras, la idea es superar la dicotomía entre lo divino y lo humano, reconociendo que la presencia de lo divino en la humanidad no solo no compromete la divinidad, sino que enriquece y potencia la realidad creada.

En lugar de concebir una lucha contra lo humano en pos de lo divino, se propone una visión que abrace la presencia divina en cada aspecto de la existencia humana, reconociendo que la autonomía y la plenitud se encuentran en la integración armónica de lo divino y lo humano. Este planteamiento puede abrir nuevas perspectivas en la comprensión de la relación entre Dios y el hombre, promoviendo una visión más inclusiva y enriquecedora de la naturaleza humana.

4.2. La creación desde la Trinidad en Pannenberg

Al explorar el pensamiento de Wolfhart Pannenberg en su capítulo sobre “La creación del mundo” dentro de su *Teología sistemática*, podemos identificar ideas centrales que aportan una perspectiva novedosa a la reflexión cosmológica. Este enfoque nos brinda una transición interesante desde el esquema estructural de Rahner hacia la cosmovisión de Pannenberg. Nuestro objetivo no es trabajar todo lo que este capítulo dice acerca de la creación, sino que vamos a subrayar ideas centrales que aportan cierta novedad en esta reflexión cosmológica¹²⁹.

En primer lugar, es crucial destacar que la reflexión de Pannenberg se caracteriza por su atención al diálogo con la ciencia. Este enfoque implica un compromiso directo con la descripción actualizada del espacio, del tiempo, de las leyes de la naturaleza, así como con los avances en campos como el electromagnetismo, la física cuántica y la teoría de la relatividad. Pannenberg se sumerge en los rasgos más distintivos del mundo contemporáneo a través de este diálogo con la ciencia.

¹²⁹ PANNENBERG, Wolfhart, *Teología sistemática* (vol II, cap. VII), Madrid: UPCO, 1996, p. 1-188.

Simultáneamente, su reflexión no se limita únicamente al ámbito científico, sino que también se entrelaza de manera explícita con la filosofía. No solo busca comprender los avances científicos, sino que también se involucra en un diálogo activo con la reflexión filosófica, estableciendo conexiones entre ambas esferas.

En tercer lugar, es crucial destacar que la reflexión de Pannenberg se conecta explícitamente con la totalidad de la tradición teológica cristiana. Este diálogo no se limita solo a un fundamento bíblico, sino que abarca la riqueza de la literatura teológica a lo largo de la historia, desde la patrística y la medieval hasta la moderna y la contemporánea. En resumen, estos tres aspectos resaltan los diversos puntos de encuentro de la reflexión de Pannenberg: la ciencia, la filosofía y la tradición teológica.

4.2.1. Dios crea libremente en su independencia

En el inicio de su capítulo sobre la creación, Pannenberg establece una clara continuidad con sus capítulos anteriores, situando la teología de la creación dentro de un marco sistemático. Relaciona directamente este séptimo capítulo con la doctrina previa sobre Dios. Lo primero que aborda Pannenberg es la distinción entre pensar a Dios desde la vida intratrinitaria y pensar la acción de Dios *ad extra*. Es fundamental comprender que este “*ad extra*” no implica una dimensión espacial. Pannenberg destaca explícitamente el carácter libre de la creación y aborda la doctrina de la *creatio ex nihilo*, argumentando que Dios crea sin depender de ninguna realidad previa. La creación, según Pannenberg, es un acto completamente libre de la voluntad de Dios, sin condicionantes externos¹³⁰.

Para clarificar esta libertad creativa, Pannenberg interpreta la *creatio ex nihilo* como la afirmación de que Dios no necesita de algo más para crear, y la creación no es una emanación que desborde desde la plenitud divina hacia un espacio primordial. En cambio, la creación es el resultado de la libre voluntad de Dios, sin ninguna condición externa. Ante la posible pregunta sobre si esta creación libre de Dios podría sugerir un Dios ocioso que busca plenitud fuera de sí mismo, Pannenberg responde negativamente. Argumenta que la plenitud absoluta de Dios reside en la vida intratrinitaria, en la riqueza del amor que Dios ya es en sí mismo. Por lo tanto, Dios no crea para alcanzar una plenitud que le falte, ya que la plenitud de Dios no es susceptible de aumento o disminución. En cambio, Dios crea libremente con la voluntad de transmitir esa misma plenitud que ya posee en su ser intratrinitario.

¹³⁰ PANNENBERG, Wolfhart, *Teología sistemática*, p. 15-17.

De esta manera, partiendo del axioma clásico de San Agustín “*Opera trinitatis ad intra sunt divisa, opera trinitatis ad extra sunt indivisa*”¹³¹—que traducido significa “Las obras de la Trinidad dentro de sí mismas están diferenciadas, pero las obras de la Trinidad hacia fuera son indiferenciables”—, se destaca que la riqueza de las relaciones trinitarias internas de Dios justifica el carácter no necesario, sino absolutamente libre de la creación. En otras palabras, la creación no es un acto necesario por parte de Dios, sino una expresión de la libertad divina. Este enfoque nos permite contemplar la unidad de Dios en conexión con toda la creación¹³².

Según Pannenberg, el acto creador de Dios no debe concebirse en términos de temporalidad. Esta perspectiva se fundamenta en la idea, que trabajamos previamente en el pensamiento de San Agustín, de que el tiempo mismo es una creación, lo que implica que no podemos pensar a Dios creando desde el tiempo. Dado que la acción de Dios trasciende el tiempo, Pannenberg sostiene que “la acción creadora del Dios omnipotente puede realizar por sí misma de un modo inmediato todos sus fines en forma de *basic actions*”¹³³. Esto sugiere una suerte de acciones elementales que, de alguna manera, podrían dar origen de manera casi instantánea a la totalidad de lo que existe.

Sin embargo, aunque la acción creadora de Dios puede lograr sus propósitos de manera directa e inmediata, la forma finita de describir la creación es a través de la temporalidad. La temporalidad abarca procesos, desarrollo y crecimiento gradual, convirtiéndose así en una característica inherente a la constitución de la creación. A pesar de esto, la temporalidad no debe aplicarse al acto creador mismo; no existe una temporalidad previa a la acción creadora de Dios. En consecuencia, la acción creadora de Dios no puede considerarse un evento en el tiempo. En este sentido, Pannenberg sostiene que Dios es, en sí mismo, absolutamente independiente de todo lo creado, es decir, no está limitado ni contenido por el tiempo ni extendido en el espacio. Es cualitativamente distinto de todo lo creado y, por lo tanto, independiente.

4.2.2. Creación y salvación son un mismo acto

No obstante, es crucial recordar que Dios asume las limitaciones y condiciones propias de lo creado en su manifestación. En otras palabras, en la historia salvífica, en la revelación y

¹³¹ Para profundizar sobre este axioma agustiniano consultar: VIDU, Adonis, “Opera trinitatis ad extra and collective agency” en, *European journal for philosophy of religion* 7/3 (Autumn 2015), p. 27- 47.

¹³² PANNENBERG, *Teología sistemática* (vol II), p. 47.

¹³³ *Ibid.*, p. 21.

en la presencia e interacción de Dios con la historia, Dios asume los condicionamientos y limitaciones de la realidad creada. En este proceso, no vulnera ni interrumpe la naturaleza espaciotemporal de la creación en su relación con él, sino que la asume. Este principio adquiere especial relevancia en la cristología, donde la encarnación de Dios en la historia implica asumir las condiciones básicas de historicidad que caracterizan a las criaturas.

En este marco cabe también afirmar que el Dios independiente en sí mismo se hace, en la obra de su creación y en el curso de la historia de sus criaturas, dependiente de los condicionamientos creados para la manifestación de su Hijo en la relación de Jesús con el Padre, pero no en el sentido de que Dios tenga que depender de diversos medios para la realización de sus fines, sino en cuanto que este es el modo factico en que una multiplicidad de criaturas se encuentra ordenada a la eterna bienaventuranza de la comunión del Hijo con el Padre. Para la actuación de Dios ninguna criatura es puro medio, sino que precisamente por la ordenación de su ser al *kairós* de la manifestación del Hijo, toda criatura se hace partícipe del plan salvífico de su Creador¹³⁴.

Así, el concepto de creación que Pannenberg explora se sitúa siempre en un ámbito teológico, considerando la acción divina como un acto libre de Dios. Se desenvuelve entre dos coordenadas fundamentales: eternidad-temporalidad y dignidad-creaturalidad. En este contexto, el autor señala que el concepto de creación, desde la perspectiva teológica y divina, implica inherentemente los conceptos de “reconciliación, redención y consumación”¹³⁵.

Desde la visión de Dios, la creación y la salvación no son realidades con una diferencia ontológica, y la acción de Dios en ellas no sigue una secuencia temporal. Desde la perspectiva divina, crear (dar existencia) y salvar (llevar a plenitud esa existencia) son dos aspectos inseparables de una misma realidad. Pannenberg sostiene que hay una profunda unidad teológica entre creación y salvación, una unidad que solo percibimos como momentos separados y distintos debido a la naturaleza procesual y extensiva del espacio-tiempo en la que existimos¹³⁶.

Desde nuestra limitada perspectiva espaciotemporal, percibimos la creación y la salvación como momentos distintos; sin embargo, la teología de la creación se encuentra entre estas dos perspectivas, la divina y la humana. Desde el punto de vista de Dios, tiene todo el sentido que la creación y la salvación sean dos modos de un único acto, aunque desde nuestra limitada perspectiva no podemos evitar percibirlos como momentos separados.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p.22.

¹³⁶ Para una mayor profundización de este aspecto, in: *Ibid.*, p. 70-77.

4.2.3. La autodistinción del Hijo

De todo lo anterior, se desprende el carácter trinitario de la creación en la teología de Pannenberg. Las obras de la Trinidad *ad intra* están diferenciadas, pero las obras de la Trinidad *ad extra* son indivisibles. Pannenberg destaca la asignación de roles en relación con la creación, donde el Dios Padre es la fuente, el Dios Hijo desempeña un papel específico, y el Espíritu Santo tiene su propio papel en este proceso. La autodistinción intradivina del Hijo respecto del Padre es crucial para Pannenberg, ya que la razón de ser de la creación se encuentra en esta autodistinción eterna.

Pannenberg argumenta que la alteridad intradivina del Hijo establece la base para la creación. El mundo de las criaturas está caracterizado por la finitud, y Dios, como el infinito absoluto, da existencia a una alteridad finita que se distingue ontológicamente de Él. La finitud no solo se predica de la creación en relación con Dios, sino que también afecta las relaciones entre las criaturas finitas. Cada entidad creada posee una finitud propia, marcada por la alteridad, distinción y separación respecto a otras realidades creadas.

Como todas las criaturas, también la existencia de Jesús tiene su fundamento en Dios, el Creador del mundo. Pero, con su diferencia y autodistinción frente a Dios, se funda en la autodistinción del Hijo frente al Padre. Así, el Hijo eterno es la razón de ser (Seinsgrund) del ser humano de Jesús en su relación con Dios como Padre. Ahora bien, si, desde toda la eternidad y también en la creación del mundo, el Padre no está nunca sin el Hijo, entonces el Hijo eterno habrá de ser no solo la razón de ser de la existencia de Jesús en su autodistinción del Padre como único Dios, sino también la razón de la diferencia y de la existencia autónoma de toda realidad creada¹³⁷.

La fundamentación trinitaria y cristológica de la alteridad en la creación se basa en la generación eterna del Hijo. El Hijo se encarna en Jesús de Nazaret, manifestando así un principio de singularidad que se conecta con la idea de finitud. En la interpretación sistemática de Pannenberg, la creación no solo implica alteridad y finitud respecto a Dios, sino también un principio de singularidad propio en cada entidad creada.

En cuanto al papel del *logos* en la creación, Pannenberg va más allá de la idea estoica de orden y estructura. Para él, el *logos* implica singularidad personal, siendo fuente de concreción, particularidad e identidad. La autodistinción del Hijo en la eternidad intradivina se refleja en la alteridad extratrinitaria de la creación, proporcionando tanto orden estructural como identidad finita a las figuras creadas. En última instancia, Pannenberg busca mostrar el arraigo intratrinitario de su teología de la creación a través de esta concepción del papel del *logos*. Por

¹³⁷ *Ibid.*, p. 38

tanto, desde esa autodistinción del Hijo respecto al Padre se encuentra la condición de posibilidad de que lo creado pueda ser distinto de Dios. Así, puede poner lo distinto de Él (la creación) porque ya en sí mismo constituye esa autodistinción como rasgo básico de Dios. Dios crea la totalidad de lo que existe por el Hijo en el Espíritu¹³⁸.

4.2.4. Regularidad nómica como estabilidad en los procesos la acción creadora de Dios

La historia del cosmos se presenta como un proceso regido por constantes y variaciones infinitesimales que han moldeado el cosmos en su forma actual. Pannenberg argumenta que la regularidad nómica¹³⁹ que percibimos ahora nos permite entender y describir el proceso de constitución del cosmos. Este enfoque lleva a que la experiencia de la contingencia no sea simplemente personal, sino que pueda extrapolarse a la totalidad de la existencia. En otras palabras, lo que es hoy tuvo un momento en el que no era así e incluso podría no haber sido así. La posibilidad de que las leyes fundamentales que estructuran la materia y la energía pudieran haber sido diferentes demuestra, según Pannenberg, que la contingencia y la irreversibilidad del tiempo son dos factores que sugieren que la materia, el cosmos, la energía y las leyes universales de la naturaleza son el resultado de la acción creadora de Dios.

La uniformidad de los acontecimientos regulados por leyes naturales es, por consiguiente, condición de toda autonomía creada. Si el Creador quería la existencia de seres autónomos, se requería para ella ante todo la uniformidad de los procesos elementales. Por tanto, el orden de las leyes naturales no entra en conflicto con la actuación contingente de Dios en la producción de realidades creadas, sino que es el más importante medio para ella¹⁴⁰.

Pannenberg sostiene que la regularidad nómica y la irreversibilidad del tiempo no son inconsistentes con la acción creadora de Dios; más bien, son interpretables como el resultado de dicha acción. La idea fundamental es que la regularidad nómica no se opone a la fe, ya que su estabilidad actual es contingente y producto de la irreversibilidad del tiempo. Desde esta perspectiva, la acción creadora de Dios no se percibe como contraria a la realidad estable y normativa de los fenómenos naturales, sino que encuentra en esta regularidad su forma más profunda de manifestarse. De este modo, la regularidad de los fenómenos no solo no separa de la idea de creación, sino que la hace más plausible al acercarnos a percibir la acción de Dios en la naturaleza.

¹³⁸ *Ibid.*, p.39-50

¹³⁹ Pannenberg denomina realidad o enunciados nómicos a esos procesos que conforman las leyes de la naturaleza, susceptibles de ser descritos con fórmulas matemáticas y que se repiten de forma recurrente, in: *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 91.

En última instancia, Pannenberg busca establecer una distinción de planos en la cual las investigaciones científicas sobre el orden del universo, proporcionando formulaciones matemáticas sobre la caída de los cuerpos o la transformación de la energía, no son incompatibles con la teología de la creación. Más bien, la teología de la creación puede ver en la estabilidad de esos procesos la acción creadora de Dios. En resumen, Pannenberg busca demostrar que la investigación científica y la teología de la creación no son mutuamente excluyentes, sino que pueden coexistir y complementarse de manera coherente.

Las leyes de la naturaleza tienen, pues, una indispensable función al servicio de la historia trinitaria de la creación. La participación de las criaturas en la comunidad trinitaria del Hijo con el Padre es, según la teología cristiana, el fin de la creación. Es lo que se revela en la encarnación del Logos divino en Jesús de Nazaret. En efecto, este acontecimiento se ordenaba a “reconciliar en él todas las cosas” (Col 1,20; cf. Ef 1,10). Solo en el ámbito humano se realiza este fin y, en todo caso, no inmediatamente, sino como resultado de una historia en la que el apartamiento del hombre respecto de Dios, y también sus efectos, han de ser superados¹⁴¹.

Conclusión

Hemos ahondado en la condición de criatura de todo lo existente, centrándonos especialmente en la humanidad como introducción contextual a los desafíos cruciales que enfrenta la antropología en la actualidad. Este enfoque sobre la dimensión cósmica de la antropología teológica nos permite comprender la cocreaturalidad que compartimos con todas las realidades creadas, es decir, con todo lo que no es Dios, abarcando el universo en su totalidad. El ser humano no se distingue de las demás realidades creadas; todo lo que existe está interconectado con la eternidad de Dios y depende de Él, incluyendo al ser humano. Sin embargo, la creación “a imagen y semejanza” destaca que la cocreaturalidad se manifiesta de manera única y sin igual en el ser humano, debido a la complejidad de su vida interior, una característica exclusiva que ninguna otra criatura posee. Aunque compartimos similitudes con todas las criaturas, al mismo tiempo somos únicos, lo que nos conduce a la fraternidad universal entre todos los seres humanos, ya que todos somos creados a imagen y semejanza.

Dentro de esta fraternidad, el cristianismo subraya que ser creados a imagen y semejanza de Dios establece un vínculo con toda la creación y con la especie en su totalidad, pero al mismo tiempo nos singulariza de manera única e irrepetible. No somos simplemente casos particulares de una idea general.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

En el ámbito de los regímenes totalitarios del siglo XX, que oscilan entre el totalitarismo nazi y stalinista, se presenta un tercer totalitarismo conformado por el capitalismo, caracterizado como una “economía del descarte”. Estos tres comparten la misma idea sobre el ser humano: al menos una parte de la humanidad debe ser considerada y tratada de manera infrahumana. Se percibe a esta gran masa como formas de existencia que no han alcanzado la realización plena de su humanidad. Aunque las razones pueden ser diversas, todas convergen en la cosificación del ser humano, negando la fraternidad universal y el hecho de que todos, no solo unos pocos, hemos sido creados a imagen y semejanza. La cosificación ocurre cuando se excluye y aniquila al ser humano, haciendo que sea inasimilable a la masa común.

En este sentido, la Encíclica *Laudato Si*¹⁴², del Papa Francisco, nos brinda una perspectiva integral sobre la crisis ecológica al situarla en el contexto de una crisis antropológica. El hacer un discernimiento profundo, nos lleva a reconocer que la raíz última de esta crisis reside en la forma en que concebimos y nos relacionamos como seres humanos con nuestro entorno (LS 16).

Este enfoque nos invita a trascender la superficialidad y a profundizar en la comprensión de la conexión entre la crisis ambiental y la crisis antropológica. Reconocemos que detrás de los desafíos ecológicos hay una profunda crisis en nuestra concepción del ser humano, en cómo nos relacionamos con la diversidad cultural, en nuestro entendimiento de nuestro propósito en este mundo (LS 139).

Desde la perspectiva teológica, se sostiene que el Misterio de Dios es infinito, inagotable e inabarcable. Esto se relaciona con la idea de que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, lo que implica que en él está presente un carácter no reificable, que no se puede reducir a una cosa. Esta característica no solo la comparte con Dios, sino que también la posee de manera individual y colectiva. La apertura al Misterio y la búsqueda constante del bien y la verdad son comunes a todos los seres humanos, a la vez que son singulares para cada uno. Así, desde la dimensión cosmológica de la antropología teológica, en las relaciones interhumanas, la persona siempre conserva su condición de misterio. Pero si esto es así, ¿por qué existe el mal? ¿qué significa el pecado en esta perspectiva de misterio? En el capítulo siguiente profundizaremos en la categoría de pecado como mal antropológico en la dimensión trágica de la antropología teológica.

¹⁴² FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da casa comum*, São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2015.

CAPÍTULO III. LA DIMENSIÓN TRÁGICA DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

La reflexión en antropología teológica que estamos haciendo podría ser resumida, de manera sencilla, como: creación, pecado y gracia. Ya hemos trabajado, en los primeros capítulos, la creación en su dimensión cósmica. Ahora vamos a ver algo que, teológicamente, no puede ser pensado en términos yuxtapuestos y secuenciales. Es decir, no podemos entender teológicamente primero el pecado y luego la gracia.

Lo primero que tenemos que decir es que en el cristianismo nunca hay un discurso autónomo sobre el mal. Es decir, el cristianismo nunca piensa en términos descriptivos o sadomasoquistas para fijarse en el lado oscuro de la creación, la cruz, el sufrimiento, la muerte y todas estas realidades que corroen y carcomen a la criatura, como si esto fuese un tema en sí. El cristianismo solo pone la atención y se fija en toda esta dimensión trágica a la luz transformadora de la experiencia pascual. Por tanto, la experiencia de la gracia, de la salvación, de la resurrección, del triunfo sobre la muerte, la palabra última y definitiva del amor de Dios es la que ilumina y pone el foco sobre las experiencias de miseria, de ruptura, de pecado, de desesperación, de dolor, de tragedia.

Lo primero que tenemos que decir es que hay una simultaneidad teológica, según la cual, el axioma paulino de “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20) no puede ser entendido poniendo el foco en el pecado para posteriormente analizar como la gracia viene a transformar esta situación. El cristianismo ilumina, al mismo tiempo, el pecado con el perdón sobreabundante y la misericordia de Dios hasta el punto que no es teológicamente necio decir que la gracia de Dios antecede al pecado y que Dios perdona siempre. Así, el peso decisivo del kerigma cristiano está acentuando y focalizando la luz del amor de la salvación frente a la tragedia y la miseria de la realidad. En este sentido hay una relación dialéctica muy estrecha en la que la desproporción es siempre en la abundancia del amor de Dios.

Es importante tener esto presente a la hora de comenzar este capítulo, ya que por razones pedagógicas voy a presentar primero el pecado como dimensión trágica de la antropología teológica para, posteriormente, profundizar sobre la gracia como la dimensión transformadora de la antropología teológica.

Tanto en este tercer capítulo, como en el cuarto, debemos tener presente que el acercamiento al problema del mal y el germen de la salvación ya en la historia no tratan temas distintos teniendo que buscar un sujeto diferente a lo que hemos visto hasta ahora respecto a la

condición de criatura en perspectiva cósmica. Es decir, seguimos poniendo el foco en la dimensión de criatura. Lo que hemos visto hasta ahora en la dimensión cósmica de la antropología teológica es únicamente la perspectiva en la cual todo procede de Dios como fuente incondicional de bien. Hemos visto la totalidad de lo que existe procediendo y siendo sostenido por Dios, y hemos subrayado el carácter bueno que tiene la creación, como por ejemplo al profundizar sobre la “autotranscendencia activa”, la “*creatio ex nihilo*” o la bendición originaria del creador que potencia la autonomía de la criatura, etc. Todos estos elementos de la creación que hemos acentuado en el capítulo anterior son solo una parte, ya que, ahora llegamos a un punto de la reflexión en el cual nos tenemos que enfrentar a lo que probablemente en la actualidad es el punto de crisis más decisivo y pastoralmente cercano cuando en situaciones existenciales determinadas emerge la protesta, el sinsentido, la muerte y el mal socavando las raíces fundamentales de nuestro ser en el mundo y de nuestra fe.

No vamos a abordar estos dos capítulos finales como si estuviésemos jugando con las palabras haciendo referencia a cuestiones académicas cuyo interés comienza en una página y termina al final de la tesina, sino que vamos a intentar conectar todas estas reflexiones con el trasfondo existencial que tiene más allá de los libros y los autores. Pero sin caer en la tentación de pensar que la reflexión especulativa nos aleja de la realidad, creyendo que uno ama más si no reflexiona sobre el amor. Esto es falso. Lo que tenemos que evitar es una mala reflexión, llena de prejuicios, que nos lleva a la ilusión de que podemos vivir el cristianismo a fondo sin pensar y profundizar sobre estas cuestiones.

1. ¿Por qué dimensión trágica?

Cuando hablamos de que alguien ha experimentado una tragedia, nos referimos a que ha atravesado un evento adverso. Intuitivamente comprendemos que este evento ha causado daño a la persona, aunque es crucial analizar la magnitud de la tragedia, ya que no es lo mismo sufrir un esguince de tobillo que la pérdida de un ser querido, como la muerte de un hijo. En otras palabras, la tragedia puede manifestarse de diversas maneras y su impacto varía considerablemente. Por lo tanto, cuando mencionamos tragedia, no nos estamos adhiriendo a una noción griega donde el determinismo prevalece; no se trata de una construcción intelectual. Al referirme a la dimensión trágica, simplemente aludimos a la presencia del mal. Pero, como nos enseña la filosofía, el mal puede manifestarse de múltiples formas.

No obstante, es cierto que, aunque las experiencias puedan ser muy diversas, como perder a un ser querido, sufrir un accidente, perder la casa, suspender un examen, mentir o tener

conflictos familiares, todas ellas pueden clasificarse como males. Sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué llamamos a estas cosas “males”? ¿Qué comparten un tsunami, un virus, un asesinato, un adulterio, una mentira o un acto de corrupción en el ámbito público? ¿Por qué etiquetamos todas estas situaciones como malas? Es verdad que pueden ser malas en distintas medidas, pero la cuestión es ¿son malas en naturalezas diferentes? ¿Por qué utilizamos el mismo término para describirlas? Por lo tanto, lo primero que debemos aclarar es a qué nos referimos cuando hablamos de mal o cuál es la naturaleza del mal. Nos damos cuenta de que, en la práctica, no tenemos muchas dificultades con este tema; cuando no se nos pregunta, sabemos perfectamente lo que es el mal. Sin embargo, cuando nos detenemos a reflexionar sobre él, nos resulta difícil expresar con precisión qué entendemos por mal.

1.1. El problema actual del término “pecado”

El término teológico tradicional utilizado tanto en la Biblia como en el cristianismo para abordar el mal es el concepto de “pecado”. Sin embargo, es crucial reconocer un aspecto decisivo: la moralización del término “pecado” que ha prevalecido en los últimos siglos no constituye la forma adecuada de profundizar en el significado teológico más fundamental de esta palabra.

En la actualidad, “pecado” se relaciona directamente con una especie de transgresión de la ley. Así, el término solo cobra sentido dentro del código interno de una opción religiosa específica. En este sentido, solo las personas religiosas pueden pecar, ya que el pecado se refiere directamente a la transgresión de un código particular que se acepta como normativo para la existencia religiosa. Si no se vive en el ámbito de una tradición religiosa específica, y más específicamente, en una vida comunitaria cristiana explícita, el pecado no tiene relevancia¹.

La moralización del término “pecado” como una conceptualización estrecha no puede ser el instrumento adecuado para explorar la dimensión de la antropología teológica que abarca la totalidad de la creación en su dimensión cósmica. Esto es especialmente cierto si mantenemos la pretensión inherente al discurso de la antropología teológica, que consiste en ser simultáneamente concreta y universal. La antropología teológica señala una dimensión de la creación que es independiente del tiempo, lugar, credo y circunstancias ambientales en las que se encuentra el ser humano, afectando lo más profundo de su condición como criatura. Por lo

¹ GARCÍA RUBIO, Alfonso, *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, São Paulo: Paulus, 2020⁷. p. 575-578.

tanto, propongamos una *epoché* metodológica del término “pecado”, ya que este término, tal cual es entendido hoy, no nos servirá como el instrumento más adecuado para adentrarnos en este misterio trágico de la condición humana.

La primera aclaración que debemos realizar es que aquello que la antropología teológica busca abordar y percibe detrás del término “pecado” es, en realidad, el problema del mal. A pesar de que la creación es obra de Dios y solo puede recibir el bien de Él, en ella se manifiesta el mal de diversas maneras. Por lo tanto, en un primer momento, nos sumergiremos en la cuestión del mal para, posteriormente, establecer la conexión con el pecado. Inicialmente, nos enfocaremos únicamente en el mal para evitar limitar nuestro concepto de pecado. Así, aclarar aquello que Pannenberg señala cuando dice que “el sufrimiento aparentemente sin sentido de las criaturas, así como la existencia del mal y, al menos, su parcial éxito en la creación, parecen contradecir la admisión de un creador omnipotente y bueno a la vez”².

1.2. Dios y el mal en la creación³

Surge una pregunta dentro de la realidad del creyente que se relaciona con el motivo por el cual Dios, teniendo la capacidad, no ha creado un mundo sin mal. En palabras de Pannenberg: “Sigue abierta la cuestión de por qué el creador todopoderoso no ha creado desde el principio un mundo sin sufrimiento ni culpa”⁴. Esta pregunta se basa en dos presupuestos que necesitan aclaración para evitar caer en el engaño de aceptar concepciones que nos llevan a callejones teológicos sin salida.

El primer presupuesto es la noción de un mundo sin mal. Cuando reflexionamos a fondo sobre lo que implica un mundo sin mal, es fácil caer en la ilusión infantil o en el deseo bienintencionado de que no exista mal en el mundo. Sin embargo, al considerarlo con mayor serenidad, nos damos cuenta de que hay un engaño en esta concepción. La intuición de san Agustín en *De natura boni* señala que lo creado, por ser creado y proceder de Dios, es bueno, pero al ser bueno en sí mismo no es perfecto:

Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas

² PANNENBERG, *Teología sistemática* (vol II), p. 176.

³ Para profundizar en esta cuestión ver: GESCHÉ, Adolphe, *O mal. Deus para pensar* I, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 9-56.

⁴ PANNENBERG, *Teología sistemática* (vol II), p. 179.

por él, no son lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio⁵.

En otras palabras, la creación tiene la posibilidad intrínseca de mal, corrupción y degradación. Esta posibilidad no la convierte en mala, sino que implica que no es perfecta. En términos teológicos directos, esta posibilidad significa que no es Dios, ya que una creación perfecta sería divina y, por lo tanto, no sería creación. El ideal de un mundo perfecto revela el engaño de una realidad creada que se nos presenta como divina, como no creada, y esto nos lleva a cuestionar este presupuesto engañoso⁶.

El otro presupuesto está relacionado con la omnipotencia. Aquí, una proyección antropomórfica distorsiona la concepción de la omnipotencia al atribuirle deseos humanos limitados. A menudo, concebimos la omnipotencia como la capacidad de un superhéroe que puede hacer todo lo que quiera, incluyendo el bien y el mal. Esta visión implica que la omnipotencia abarca todo lo que nosotros podemos concebir, desde lo mejor hasta lo peor, ya que quien tiene este poder puede crear y destruir indiscriminadamente. Sin embargo, esta interpretación incontrolada de la omnipotencia introduce una proyección antropomórfica que imagina a Dios como alguien con la capacidad de hacer el mal, de crear y destruir, de planificar e infringir daño. Este concepto de omnipotencia genérica pierde de vista el centro del kerigma, que nos muestra la preocupación maternal de Dios por su creación, como se evidencia en el Deutero-Isaias, donde el poder de Dios es el poder del amor, el poder que domina el caos y asegura la vida⁷.

El problema radica en pensar que Dios podría haber creado un mundo mejor, pero optó por algo menos óptimo. Este presupuesto implícito en la pregunta es inaceptable y engañoso, ya que proyecta en Dios la idea de una omnipotencia que aumenta al abarcar un amplio espectro de realidades. Es crucial recordar que la omnipotencia está vinculada al amor, y, por lo tanto, el verdadero significado de omnipotente no es aquel que puede hacer el bien y el mal, sino aquel para quien el mal ni siquiera existe como posibilidad. Así, no hay ningún enemigo más radicalmente opuesto a la realidad del mal que Dios.

Por lo tanto, ya no debemos cuestionarnos: “¿Por qué Dios, teniendo la capacidad de crear algo perfecto, no lo ha hecho?” Más bien, al comprender que Dios coloca en el ser algo distinto a Él, algo creado y, por lo tanto, no divino, reconocemos que lo creado puede

⁵ SAN AGUSTÍN, *De la naturaleza del Bien: Contra los maniqueos* en, *Obras filosóficas*, Madrid: BAC, 1963, p. 773.

⁶ PANNENBERG, *Teología sistemática* (vol II), p. 16-18.

⁷ GESCHÉ, *O mal*, p. 14-20.

corromperse⁸. Dada la inevitable posibilidad de corrupción, de la inevitable presencia del mal, el mundo existe porque Dios es el principal y más poderoso enemigo del mal. Ahora, estamos en condiciones de empezar a comprender por qué en la tradición teológica se habla del mal en términos de pecado, ya que el pecado es aquello que Dios detesta, ya que causa daño, dolor, sufrimiento y muerte a su creación.

El término teológico “pecado” adquiere importancia en esta parte de la antropología teológica como algo radicalmente opuesto a Dios, no porque pueda dañar a Dios, sino porque, al dañar y amenazar la integridad de la criatura, es considerado mal y pecado. Dios ni crea ni permite el mal y el pecado; más bien, emerge en medio de la realidad luchando contra ese mal y ese pecado⁹. Lo que Queiruga llamará “Dios, el anti-mal”, señalando:

Porque ahora Dios aparece a nuestro lado frente al mal, que lo afecta a Él en su amor, incluso antes de que nos afecte a nosotros, del mismo modo que la enfermedad o la herida del niño afectan a la madre, que, antes y más hondamente que él, comprende su gravedad y de algún modo sufre su dureza. ¿Quién, llorando de niño por algún dolor, no escuchó a su madre decirle: quién me diera que me doliese a mí y no a ti? Metáfora, ciertamente. Pero que, referida al amor infinito de Dios, no peca por exceso sino por defecto, he expresado ya mis reservas ante ciertos modos de hablar del sufrimiento de Dios. Pero eso no implica falta de estremecimiento ante lo que podemos vislumbrar como el abismo insondable de la compasión divina por el mal y el sufrimiento de sus creaturas¹⁰.

Estamos ahora preparados para explorar cómo la tradición bíblica y la historia teológica han abordado la cuestión del mal, vinculándolo al pecado. El cristianismo ha intentado responder a la pregunta fundamental: “¿De dónde viene el mal? ¿Por qué existe?” Esta interrogante halla su respuesta en la experiencia pascual, donde el amor de Dios triunfa en la resurrección de Cristo sobre la forma última del mal¹¹. Así, el cristianismo no culpa a Dios por el mal en el mundo, sino que lo considera como la fuente última de todo lo bueno. Cuando un cristiano se enfrenta al mal, ve lo que Dios combate y rechaza, porque el deseo divino es la plenitud y salvación de toda existencia.

Con esta reflexión previa, estamos preparados para adentrarnos en el meollo de la cuestión planteada en este tercer capítulo: ¿Cómo la tradición bíblica y la historia teológica,

⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Repensar o mal. Da ponerologia à teodiceia*, São Paulo: Paulinas, 2011, p.69.

⁹ GESCHÉ, *O mal*, p. 21-24.

¹⁰ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal*, p. 234.

¹¹ Pero no podemos obviar que hay una cuestión ambiental respecto del pecado y la práctica de algunos sacramentos. Tenemos que purificar la concepción de que el cristianismo sostiene que hay mal en el mundo porque el ser humano ha pecado y que ese pecado y esa culpa se han transmitido de generación en generación, que, en definitiva, es una participación personal en la culpa de Adán y Eva y esto es lo que explicaría que haya mal en el mundo.

mediante esta conceptualización que une el mal con el pecado, han intentado dar respuesta a la pregunta sobre el origen del mal y su presencia en la naturaleza? La respuesta fundamental se encuentra en la experiencia pascual: el amor divino triunfa en la resurrección de Cristo sobre la forma última del mal. Por tanto, no se trata simplemente de abordar el mal en sí, sino de comprender cómo es superado por el poder de la vida eterna y, en última instancia, por el perdón de los pecados. Nos centramos no en los detalles del extravío del hijo pródigo, sino en su retorno (Lc 15, 13-14). Ahora nos detendremos en el proceso de corrupción, en el hecho concreto que revela el lado oscuro de la creación y, por ende, las posibilidades de corrupción y depravación.

Es evidente que el cristianismo no culpa a Dios por el mal en el mundo, ya que lo considera como la fuente última de todo lo bueno. Por lo tanto, cuando se enfrenta al mal, observa lo que Dios rechaza, porque su deseo es la plenitud y la salvación de toda existencia.

2. Tradición bíblica del pecado en el Antiguo Testamento

Cuando hablamos de pecado en el Antiguo Testamento, nos encontramos dos términos fundamentalmente. Por un lado, *hattat* – “חַטָּאת”: significa errar, fallar y tiene la connotación de que el que peca es el que yerra en el blanco, porque apunta hacia un lugar y desvía su tiro. Este pecador sería el que pierde el camino, el que va por donde no debe¹². Por otro lado nos encontramos el término *peshá* – “עֲשָׂה” que tiene una connotación de ruptura, quiebra, romper con (realidad que se fragmenta, enfrentamiento, desobediencia)¹³.

Diferentes autores van a reconocer en la historia veterotestamentaria tres pecados especialmente significativos, con una especial incidencia en la realidad de Dios que son: el pecado de idolatría (Ex 22,19; 32,1ss; Dt 9,7-10); la magia (Lev 20,2) y la blasfemia (Lev 24,11-16). Estos tres pecados son considerados especialmente graves por la relación directa que tienen con Dios. El pecado de idolatría hace referencia a la usurpación efectiva de una realidad condicionada que ocupa el lugar de lo incondicionado. Es decir, el asalto de una realidad finita en el lugar de lo infinito. Por tanto, es el pecado de sustituir la realidad última que es lo que, por parte de Dios, puede exigir obediencia total y sin embargo se pone en su lugar “un becerro de oro” como líder, institución, que disponga y pretenda tener una capacidad de determinación última y absoluta sobre nuestra vida.

¹² SCHÖCKEL, L. A., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, p. 151.

¹³ *Ibid.*, p. 734.

La idolatría de Israel en el desierto sería el comienzo de los males que aquejan al pueblo, el primer rompimiento de la alianza con Dios. De ahí arranca la tendencia siempre renovada del pueblo a apartarse de su Dios y a caer en la idolatría. Otra caída en el pecado, de graves consecuencias para el pueblo elegido, es la petición de un rey que los equipare a las demás naciones (cf. 1 Sam 8); con ello menosprecian la especial providencia de Dios de que han sido objeto¹⁴.

La magia es aquella realidad que invierte completamente el sentido de la relación religiosa sana. En esta relación sana es el hombre el que se pone al servicio de Dios para buscar su voluntad. Sin embargo, la magia invierte esa relación haciendo lo contrario, es decir, sería el ser humano el que intenta que Dios se ponga a su servicio. De este modo, se entabla una relación religiosa con Dios tratando de sobornarlos para que cumpla mi voluntad. Por tanto, no se trata de buscar la voluntad de Dios, sino que por medios espurios se intenta que Dios se adecúe a mi voluntad. Por eso, el pueblo de Israel, va a estar atento a este tipo de pecado ya que “se daban casos de magia, adivinación, nigromancia (1 Sam 28). Estas prácticas están prohibidas por la ley (Lev 19,31), por los reyes (1 Sam 28,9) y reprobadas por los profetas (Is 8,19)”¹⁵.

La blasfemia se convierte en usurpación del segundo mandamiento que no solo toma el nombre de Dios en vano, sino que lo pisotea. No solo lo trata como una realidad no santa, ni divina, sino que profana el nombre de Dios y, por tanto, la propia realidad de Dios en algo que está nuestra disposición y sobre lo que decidimos.

Idolatría, magia y blasfemia son pecados considerados especialmente graves en la tradición veterotestamentaria porque usurpan y utilizan la realidad y el nombre de Dios de forma opuesta a aquello que debiera ser.

2.1. La experiencia del pecado en el Génesis

El relato de Génesis 2,4a-3,32 busca abordar la complejidad de la vida, más que explicar la existencia del mal. A lo largo de la Tradición, se ha reflexionado sobre el significado del árbol del conocimiento del bien y del mal y el mandato de no comer de él¹⁶. El Paraíso se presenta como un estado de perfección donde todo está en su lugar, sin espacio para lo que no debería existir, lo que sugiere la ausencia del mal. Sin embargo, los seres humanos son colocados por Dios en este estado inicial con un mandato negativo: no comer del árbol del

¹⁴ LADARIA, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993, p. 64.

¹⁵ MARÍNEZ SIERRA, Antropología fundamental, p. 163.

¹⁶ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 58-63.

conocimiento del bien y del mal. Pueden comer de todos los árboles y frutas excepto de esa. Esto implica que los seres humanos tienen libertad de elección, ya que su situación no coincide plenamente con lo que debería ser.

El relato no sugiere que los seres humanos estén en un estado de perfección acabado, sino más bien en un estado inicial con potencial de desarrollo. No se menciona ningún don explícito de gracia añadida que indique un estado culminante de la creación original. Más bien, la expulsión del Paraíso se entiende como una cuestión de inclusión y distancia, no como una caída vertical.

Dos aspectos clave a considerar son: primero, aunque se advierte que morirán si desobedecen, al final no mueren, como había dicho la serpiente; segundo, la muerte se atribuye al pecado de Adán, pero él mismo vivió 930 años (Gn 5,5), lo que sugiere una separación entre pecado y muerte en términos temporales¹⁷. La muerte se entiende como separación de Dios (dentro-fuera del paraíso), en oposición a la proximidad al árbol de la vida, y se convierte en una consecuencia irreversible de la expulsión del Paraíso. Por lo tanto, la noción de muerte debe interpretarse en un sentido teológico más amplio¹⁸.

La figura fabulosa de la serpiente apunta a que el relato no se centra en hechos históricos, sino en la condición humana y la lucha entre las posibilidades que ofrecen verdadera plenitud y aquellas que llevan a la ruina. La tradición espiritual occidental se basa en discernir entre estas posibilidades para alcanzar la plenitud.

El relato de Génesis muestra las consecuencias del primer pecado de Adán y Eva, pero no establece una conexión directa entre esos pecados y todos sus descendientes. Según Ruíz de la Peña, “en Gn 2-3 no encontramos la aseveración expresa de un nexo entre el primer pecado y la situación universal de pecado”¹⁹. Así, la transmisión del pecado original ha sido una interpretación posterior. Génesis 4 narra el fratricidio de Caín hacia Abel, ilustrando la ruptura en las relaciones humanas, y más adelante el diluvio y la torre de Babel (Gn 11) representan respectivamente un reinicio y la diversificación de las lenguas humanas. Es decir, el pecado tiene que ver con realidades contrarias al plan de Dios, porque la relación entre hermanos no deja de estar basada en la desconfianza, la envidia o el asesinato; porque el mundo no ha sido creado para la devastación, ni la fuerza de las civilizaciones es para el endiosamiento y querer llegar a ser como dioses, sino que es para el entendimiento y la fraternidad. Así, desde estos textos, observamos que el hombre empieza bien por parte de Dios y tiene responsabilidad

¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

personal en el mal que va surgiendo en la creación, bien sea por desobedecer a Dios, por matar, por la negación de lo que existe, en definitiva, el pecado viene por un afán de usurpar la realidad de dominio de Dios sobre la creación. De una u otra manera hay una cadena de mal que dice siempre relación directa a la libertad humana. Como señala Ruíz de la Peña, “el destino previo que empuja inexorablemente al pecado personal no es imputable a Dios, ni a un fatalismo de tipo gnóstico, en virtud del cual habría hombres naturalmente malos; su origen se remonta al acto de una libertad creada”²⁰.

Conviene separar metodológicamente el relato genésíaco en la literalidad del pentateuco con lo que luego será la lectura que se haga de él desde una determinada concepción del siglo V, la de Agustín de Hipona, que veremos más adelante.

2.2. La experiencia del pecado en la tradición profética de Israel²¹

En los escritos proféticos, encontramos un movimiento que podemos resumir de la siguiente manera: el pecado siempre aparece como objeto de denuncia. En un primer momento, el profeta dirige su atención y destaca áreas particularmente corrompidas de la vida pública o privada del pueblo de Israel. Esta característica conlleva un conflicto intrínseco, ya que el llamado que recibe el profeta, ungido para hablar en nombre de *Yhwh*, implica el vértigo de la misión, sabiendo que generará rechazo e incluso pondrá en riesgo su vida. El punto crucial radica en que la acción profética señala y denuncia el mal. A modo de ejemplo, podemos centrarnos en el relato de 2 Samuel 11-12, 15, que narra el pecado del rey David.

En este relato bíblico, el pecado de David es puesto de manifiesto por el profeta Natán que denuncia de una forma extraordinariamente hábil, inteligente y aguda una realidad que nos muestra una dinámica del pecado en la que nos vamos a detener para profundizar en rasgos que son máximamente universales y concretos. Concretos porque están vinculados a la persona del rey David, ya que él comete el robo y adulterio con Betsabé.

Y acaeció que, levantándose David de su lecho al caer la tarde, se paseaba por el terrado de la casa real, cuando vio desde el terrado a una mujer que se estaba bañando, la cual era muy hermosa. Y envió David a preguntar por aquella mujer, y le dijeron: Aquella es Betsabé hija de Eliam, esposa de Uriás, el heteo. Y envió David mensajeros y la tomó; y vino a él y él se acostó con ella. Luego ella se purificó de su impureza y volvió a su casa (2Sam 11,2-4).

²⁰ *Ibid.*, p. 103.

²¹ WESTERMANN, *Dios en el Antiguo testamento*, p. 68-71.

En un segundo momento observamos como la muerte de Urías es inducida por el propio rey David por medio de una carta. “Y escribió en la carta, diciendo: poned a Urías al frente, en lo más recio de la batalla, y retiraos de él, para que sea herido y muera” (2Sam 11,15).

En todo este relato, lo que aparece de manifiesto es lo siguiente: el pecado comienza en el corazón del hombre, empieza con un deseo -que en este caso es la mujer del prójimo-, y esto provoca y desencadena un proceso que lleva a la satisfacción de ese deseo, de ese placer (aquí aparece también la presencia de la tentación). Así, el mal empieza en el corazón del ser humano, cuando siente el deseo sexual de acostarse con Betsabé como si fuese un presente sin futuro. Es decir, una realidad que promete una plenitud que nunca puede realizar. Así, aparece la tentación como una posibilidad atrayente, pero en el fondo irrealizable a largo plazo.

De este modo, la dinámica del relato nos muestra que David cae en la tentación y como ese presente no tiene futuro, el pecado engendra más pecado y el pecado engendra mal. Esta es la razón, por la cual, ese pecado singular e inicial que crece en el corazón de David y que se culmina en el adulterio que deja embarazada a Betsabé, implica que David tenga que perseverar en ese nefasto camino con la mentira. La mentira aparece en el relato cuando llama a Urías para que vuelva de la guerra con la idea de que tenga relaciones sexuales con su mujer y así, se oculte el adulterio y la paternidad del rey David (2Sam 11,5). Pero nos encontramos en el relato con la virtud de Urías que rechaza la oferta del rey David (2Sam 11,6-11).

De todo esto inferimos que, si el mal engendra mal intentándolo encubrir con la mentira, y esa mentira no da el resultado esperado, el mal tiende a multiplicarse de tal forma que lo que iba a ser una mentira se transforma en un asesinato, porque nada hay que moleste más al pecador que quiere encubrir el mal que hace que a virtud ajena y, por la tanto, el asesinato de Urías es una profundización efectiva en ese camino del mal. David recibe la noticia de la muerte de Urías. Betsabé es viuda y la convierte en una de sus mujeres.

2.2.1. Castigo del pecado

Pero el problema está en una constante de la tradición veterotestamentaria que aparece con mucha claridad en este relato: el mal, no solo comienza en el corazón humano, no solo se transforma libremente por la realización de ese deseo que supone una caída en la tentación, no solo implica una mentira u ocultación, no solo es una profundización en esa capacidad de mal que llega hasta el asesinato, sino que desencadena un mecanismo casi autónomo, propio -en términos objetivos- que llevan a que el mal solo se para cuándo se restaura el equilibrio que él ha quebrado. Es decir, el mal necesita el castigo de un culpable ya que es un quebrantamiento

de un equilibrio y precisa que alguien pague, porque si no, no hay posibilidad efectiva de que ese efecto “bola de nieve” se pare de una vez por todas. Este es un rasgo específico -muy discutible- del Antiguo Testamento, que está presente en el relato.

El relato nos narra que Betsabé tiene un hijo (2Sam 11,27) y ese hijo acaba muriendo (2Sam 12,18). Y desde la cosmología veterotestamentaria es *Yhwh* quien engendra vida y es él quien la reclama. De tal forma que es perfectamente coherente que, en la dinámica del relato, la muerte del niño se interprete como un castigo de *Yhwh*. Un castigo por el pecado de los padres y este es uno de los rasgos que tenemos que anotar como perfectamente ubicable dentro de una línea teológica del Antiguo Testamento (aunque veremos que hay otras, por ejemplo, el profeta Ezequiel se opondrá a esta visión teológica). En el libro de Samuel, por tanto, nos encontramos con que el pecado solo se interrumpe cuando alguien es castigado por él -ni siquiera siendo el propio culpable-. En este caso quien paga es el hijo, como castigo de ese pecado. No me resisto a añadir, que, por supuesto, desde nuestra perspectiva teológica postconciliar, pensar que un niño muere por causa del pecado de los padres es una barbaridad, pero sin embargo es la línea teológica que domina la lógica interna del relato y así se entiende la propia intervención del profeta Natán.

2.2.2. El profeta denuncia el mal

Entre el pecado de David y la muerte del niño, nos encontramos en el relato con la actuación del profeta Natán que se siente llamado por Dios a denunciar el pecado de David ante el propio rey David (2Sam 12,1). El profeta es consciente de que con esa denuncia se juega su propia vida, porque decirle al poderoso que ha cometido mal y que ese mal es denunciable y que no tiene otra salida, tan solo el arrepentimiento, es lógicamente jugarse la vida²².

El profeta Natán recurre a la ficción, como modo en el cual este profeta expone la conducta del culpable, haciendo que el propio culpable se reconozca, como en un espejo, en una realidad que cree diferente a él. Por eso, el profeta Natán cuenta el siguiente relato:

En cierta ciudad vivían dos hombres. Uno de ellos era rico, y el otro era pobre. El rico tenía muchas ovejas y vacas, pero el pobre solo tenía una oveja que había comprado y criado, y que era como su propia hija, pues comía de su mesa, bebía de su vaso y dormía en su regazo; era como de la familia, pues había crecido con él y con sus hijos.

²² Muchos son los ejemplos que encontramos en América Latina de aquellos, que con una misión profética han sido asesinados por denunciar el mal que los poderosos cometían, para una profundización del tema ver: PASSOS, Mauro; CABRAL, Newton y LOPES, Wagner (eds.), *Profetas e místicos em terra brasileira. História, espiritualidades e lutas*, São Paulo: Paulus, 2023; HENK, Egon y SUESS, Paulo (orgs.), *Provocar Rupturas, construir o Reino. Memória, martírio e missão de Vicente Cañas*, São Paulo: Edições Loyola, 2017.

Un día, el hombre rico recibió a un visitante y, como no quiso matar a ninguna de sus ovejas o vacas para ofrecerle de comer al visitante, fue y tomó la oveja del hombre pobre, y la preparó para su visitante (2Sam 12, 1-4).

Cuando el rey David escuchó esta historia “se puso muy furioso contra aquel hombre, y le dijo a Natán: Juro por el Señor que ese hombre merece la muerte. Y por haber actuado así, sin mostrar nada de misericordia, tiene que pagar cuatro veces el valor de la oveja” (2Sam 12, 5-6). Llegamos al desenlace del relato de la boca del propio profeta Natán que dice: “Ese hombre eres tú” (2Sam 12,7).

Aquí se pone de manifiesto que cuando hacemos el mal o cuando alguien comete el mal, el mal es un sendero, es un camino, es una opción de vida que se compone de pasos concretos por los cuales el primer pecado exige del segundo, este del tercero y así, sucesivamente. Muchas de las realidades que se viven hoy en las favelas de Brasil siguen este patrón: los niños comienzan transportando droga y poco a poco van subiendo en la escala de delincuencia con robos e incluso asesinatos. No es una realidad ajena a nosotros.

Pero ese camino solo admite dos opciones: 1) perseverar en él, ahondando en el mal o 2) o la conversión como camino extremadamente complejo, doloroso y difícil, porque la conversión implica pasos atrás de reconocimiento, confesión, luz, de desentierro sobre todo lo oculto y como posibilidad única de librarse del mal. Esto es lo que en el relato aparece con la transformación del rey vestido de saco y ceniza, convertido en penitente porque no hay posibilidad de sanar el mal si no se sana en raíz.

2.2.3. La ofensa a Dios a través del abuso al prójimo

Los profetas van a poner mucho énfasis en el hecho de que a Dios no se le daña únicamente a través de la idolatría, la magia o la blasfemia, sino que también es un pecado a Dios oprimir a los débiles: a los huérfanos, a los pobres, a los extranjeros y a las viudas. Es una ofensa a Dios cobrar impuestos indebidamente, llevar una vida lujosa sin conciencia cuando hay gente del mismo pueblo que muere de hambre. Es amplio el abanico de denuncias proféticas en este sentido. Podemos pensar en las denuncias de Amós 2, 6-16, que hace una denuncia de injusticias que se esconde bajo capa de legalidad. Miqueas 6,9-15, que resalta al profeta como verdadero intérprete de la ley, notando las medidas injustas. Podemos pensar en la analogía que hace Oseas 11, según el cual, Israel trata a su Dios como una adúltera a su marido. El pecado como ruptura (*peshá*) de ese vínculo con Dios.

Por tanto, no puede haber una relación satisfactoria con lo divino si hay injusticia, maldad, pecado, abuso con las realidades creadas que nos circundan.

2.2.4. El anuncio de la conversión

El profeta nunca señala el mal desentendiéndose de la persona que lo ha cometido. El profeta es igual a un médico que diagnostica una dolencia y se implica en el tratamiento para su curación. La conversión aparece como una sanación, como vimos en el caso del rey David. Esta conversión tiene que ver con la práctica de la justicia, también es pensada como un retorno, como fidelidad, como una nueva donación. Es decir, la conversión es pensada como volver a restaurar la unidad de lo que estaba roto. De este modo, como señala Westermann:

La acusación profética no está interesada en los pecados individuales ni en el hecho de que Israel es una entidad pecadora en sentido general y abstracto; está en relación, más bien, con las transgresiones que ponen en peligro la existencia de Israel como pueblo de Dios²³.

2.3. La experiencia del pecado en los Salmos

El salmo 51 presenta, fundamentalmente, tres partes que podrían resumirse en una súplica de perdón, renovación y en el anuncio de un nuevo sacrificio. La idea fundamental es la siguiente: el pecador se sitúa ante Dios desde un punto de vista personal (Sal 51,3-6) y penetra en la raíz del pecado hasta confesar que nació culpable, pecador, cuando dice: “Tú ves que malo soy de nacimiento, pecador desde el seno de mi madre” (Sal 51,7). El salmista está diciendo que siente en su interior una inclinación al mal que lo acompaña siempre, que experimenta como tentación y que realiza como pecado efectivo. De este modo, como señala Ruíz de la Peña:

La pecaminosidad de que se habla no consiste tan sólo en la comisión de actos moralmente ilícitos; es más bien una suerte de predisposición psicológica, casi connatural, hondamente arraigada en la médula misma (en el “corazón”) de lo humano, que obstaculiza el normal desenvolvimiento religioso²⁴.

Por este motivo, el pecador, necesita, no solo, el perdón de los pecados, sino que precisa de una sanación del propio corazón (Sal 51,8-9). De aquí, la necesidad de una renovación, de

²³ WESTERMANN, *Dios en el Antiguo testamento*, p.69.

²⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 51.

una conversión que sane al pecador a fondo. De este modo, los salmos y los profetas no se contradicen:

Debe insistirse, con todo, en que incluso este primer paso humano (el “corazón contrito”) es ya efecto de la acción divina, y no iniciativa unilateral del hombre. Resulta profundamente conmovedor (y constituye una de las cimas de la religiosidad universal) el talante con que el creyente del Antiguo Testamento comparece ante Dios, intensamente persuadido de su miseria y, por ende, enteramente entregado a la misericordia divina. Los salmos 51 y 130 (“Miserere”, “De profundis”) son la expresión insuperable de esta actitud, que el profeta formula con suprema concisión: “conviérteme y me convertiré” (Jr 31, 18). Es decir: la misma conversión es atribuida por el israelita piadoso a la acción perdonadora de Dios²⁵.

Por último, se hace la ofrenda de un nuevo sacrificio que ya no es un holocausto (Sal 51, 18), sino que se ofrece un corazón contrito que Dios no rechaza (Sal 51,19). El corazón, en la antropología veterotestamentaria representa la capacidad de decisión²⁶. Así, nuestra interioridad puede aparecer ofuscada, como nublada, y no percibe con nitidez como caminar rectamente en el camino del bien. De este modo, el pecador necesita una renovación interior, un nuevo corazón que, con la claridad del día, le permita conducirse correctamente. En definitiva, en la poesía salmódica nos encontramos, fundamentalmente, con esta perspectiva de radiografía interior que busca alinearse con los preceptos de *Yhwh*.

También hay otras formas en las cuales aparece el mal que están vinculadas a denuncias de la injusticia y con una realidad muy angustiosa para el que la denuncia, que ve como a los malvados les va bien y, sin embargo, a los justos les va mal. Esta realidad es insoportable, porque de alguna manera, en la línea de la teología de la retribución viene a sostener que Dios bendice con bienes abundantes a quienes están en comunión con Él y maldice con multitud de males a aquellos que rompen con Él y se entregan al mal. La realidad es que hay muchos salmos en los que se pone de manifiesto esta realidad insoportable que percibe que los justos sufren y los impíos triunfan (Sal 37; Sal 49; Sal 73).

Aunque estos salmos intentan afirmar que estas experiencias desconcertantes que nos ofrece la realidad circundante respecto de la desgracia del justo y del bienestar del impío, deben ser comprendidas a la luz de un final definitivo, donde todo cambiará y se percibirá la justicia de Dios como señala el Salmo 37, 37-40:

²⁵ *Ibid.*, p. 228.

²⁶ “*Leb*. Se traduce normalmente por corazón y es el concepto antropológico más frecuente. Indica: corazón como órgano corporal (1 Sam 25,37); sentimiento: el corazón es la sede de los sentimientos, «Mi corazón exulta en Yahvé» (Sal 13,6); deseo: también de los deseos es el corazón su sede (Sal 21,3); razón: se le atribuyen al corazón funciones racionales (Prov 8,5; 16,23), todo lo que nosotros atribuimos a la cabeza y al cerebro; decisión: el corazón es el lugar de las decisiones (2 Sam 7,27; Prov 6,18). *Leb* indica al «hombre razonante»”, in: MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 78.

Observa al perfecto, mira al hombre recto: toda una posteridad tendrá el hombre de paz/ Los pecadores, en cambio, de una vez se irán, la raza de los malos será exterminada/ La salvación de los justos viene del Señor, él es su refugio en tiempos de angustia/ El Señor los ayuda y los libera, salva a cuantos confiaron en él.

Aparece un germen en la resurrección en estos salmos, ya que Dios no se va a desentender de los justos que sufren en el mundo y castigará a los injustos. Aparece aquí una perspectiva escatológica que, de forma tímida, lleva la necesidad de reequilibrar esta situación de injusticia que percibimos de una forma insultante en esta vida.

La poesía salmódica nos presenta la experiencia del mal desde el punto de vista del que lo comete (Sal 51), y desde el punto de vista del que lo padece, como acabamos de ver en el ejemplo del Salmo 37. Pero no podemos olvidar que toda esta experiencia del mal que nos presentan los salmos ha de ser leída a la luz de Cristo para purificar esta visión vengativa y violenta que aparece en muchos de ellos, como veremos más adelante. Es más, aunque el ser humano, en el Antiguo Testamento, desee la destrucción y el mal

La justicia divina tiende, pues, a la justificación, no al ajusticiamiento, del culpable; más que en la aplicación de una imparcial norma jurídica, consiste en el otorgamiento gracioso del perdón y la salvación. En ningún lugar del Antiguo Testamento se menciona una justicia vindicativa de Yahvé: una noción de *tsedaqah* represiva no puede apoyarse en textos, sería una *contradictio in adjecto*. Incluso allí donde ella implica un cierto coeficiente punitivo, no se agota jamás en el castigo, sino que permanece puramente como pedagogía y abre la puerta a la gracia²⁷.

2.4. El principio de retribución en el libro de Job

En el libro de Job es donde, de una manera más directa, más clara y concreta se va a someter a análisis este principio de la retribución del que hablábamos anteriormente: el hecho de que Dios premie a los buenos y castigue a los malos. Este principio parece desmentirse completamente en el caso del justo sufriente, Job.

Si ahondamos en el principio de retribución, lo primero que tenemos que destacar es que parte de una percepción teológica que piensa a Dios como fuente de todo con la ambigüedad que implica que Dios mande todos los bienes, riquezas y fecundidad, peor también, de Dios proviene enfermedades, catástrofes, desgracias e injusticias. El principio de retribución nos dice que según seamos justos o injustos recibiremos bien o mal²⁸.

²⁷ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 224.

²⁸ *Ibid.*, p. 255-256.

En el libro de Job observamos como se muestra, en carne y hueso, la inconsistencia del principio de retribución. Ya que, si Dios manda castigos a aquel que, sin embargo, obedece su ley y se mantiene en la justicia hay algo que no funciona según esta teología.

En el relato aparecen los amigos de Job que verbalizan lo que está en el trasfondo (Jo 22). De alguna manera todos convergen en esto: tiene que haber algún pecado (Jo 35). Job tiene que haber cometido algún mal que, en el fondo, justifique el estado de desgracia en que se encuentra. Hay un momento especialmente significativo en el relato, en el cual, un amigo de Job lo llama a una confesión cúltica que tiene lugar en el templo (Jo 22, 21-30). Esta confesión es un proceso ritual por el cual se pide perdón por aquellos pecados de los que ni siquiera se es consciente, pero cuyas consecuencias padece. Así, el principio teológico de la retribución nos dice que el padecimiento es en correspondencia con algo malo que se ha hecho. Pero Job se resiste a la confesión cúltica, se resiste a admitir que pueda haber cometido un mal consciente o inconsciente; directo o indirecto (Jo 31,13-15).

Pero si profundizamos en el libro de Job, nos damos cuenta de que el principio de retribución no acaba de romperse del todo, porque en el fondo nos está remitiendo a un tipo de percepción de Dios como fuente última del bien y del mal y eso, en el libro de Job no se cuestiona ya que, lo que va a hacer Dios al final, es decir como la criatura puede pedir cuentas al creador y se acentúa la distancia y el misterio insondable que Dios es, así como el carácter inescrutable de sus designios para una criatura que depende de él (Jo 23,2-3.8-12). Así, Dios aparece como el que está más allá de cualquier tipo de interacción humana. De este modo la pregunta sobre el principio implícito de la retribución no se cuestiona. No se cuestiona que Dios mande el mal, no se cuestiona que Dios sea el que ha causado el sufrimiento en Job, el justo²⁹. No encontraremos una afirmación clara en este sentido hasta que llegemos al Nuevo Testamento, donde, en el Evangelio de Juan, los discípulos, ante un ciego de nacimiento preguntarán: “Maestro ¿quién ha pecado para que esté ciego: él o sus padres?” (Jn 9,2), a lo que Jesús responderá: “No es por haber pecado él o sus padres, sino para que unas obras de Dios se hagan en él, y en forma clarísima” (Jn 9,3). Ante el pensamiento teológico de los discípulos que piensan que el mal es una consecuencia de un pecado, Jesús rompe con esa percepción teológica, situando la gracia, a Dios, como centro del evento que está por acontecer con ese ciego de nacimiento.

²⁹ Para profundizar en este apartado y ver las consecuencias reales de estas preguntas en el continente latinoamericano, ver: GUTIERREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión del libro de Job*, Salamanca: Sígame, 1995.

En el judaísmo tardío se recogen las diferentes líneas que hasta ahora hemos visto presentes en el Antiguo Testamento. Por una parte, la iniciativa divina y el carácter salvador de la justicia de Dios, por otra, la idea de la retribución de los “justos”. Se mantiene en todo caso el sentido de una fuerza de Dios que, según unos, da vida a los justos; según otros, tiene misericordia del pecador³⁰.

3. Tradición Bíblica del pecado en el Nuevo Testamento

En el Antiguo Testamento estudiamos dos términos fundamentales para referirse al pecado. Por un lado, *hattat*, como errar en el blanco y por otro, *pesha*, como ruptura. En el Nuevo Testamento encontramos una variedad de términos, en griego, con una gran amplitud semántica, probablemente más difractada que en el Antiguo Testamento. Si acudimos al diccionario teológico del Nuevo Testamento, observamos un buen resumen de estos términos.

El concepto de pecado designa el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante transgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia. Esta situación la expresa de la manera más profunda y amplía el grupo de palabras ἁμαρτία [hamartía] que designa el obrar contra costumbres, leyes, hombres o dioses. Un campo especial abarca el grupo de palabras ἀδικία [adikía], que entronca con la vida judicial y que, como concepto contrario a δίκη [diké] (castigo) o δικαιοσύνη [dikaiosyne] (justicia), carga el acento en lo que va contra el derecho y en las acciones que se oponen al mismo. Un aspecto más amplio refleja el grupo de palabras παράβασις [parábasis], que se refiere ante todo a la transgresión de la ley. El término παράπτωμα [paráptoma], παραπίπτω [parapíptō], caer, equivocarse, faltar, indica, en cambio, por lo general el desliz o la transgresión culpable³¹.

Vemos, como el término pecado se dice de muchas maneras en el Nuevo Testamento y cada forma de decirlo tiene una connotación semántica especial. Pero para nuestro trabajo vamos a quedarnos con tres términos como los más importantes: el primero, “*hamartía*” como el pecado por excelencia; el segundo “*adikía*”, como injusticia; y el tercero, “*parábasis*” como transgresiones concretas de la ley.

3.1. La experiencia del pecado en los Evangelios sinópticos

En los evangelios sinópticos, normalmente, estos términos suelen aparecer en plural. Es decir, se suelen indicar pecados como actos, transgresiones contra Dios vinculados a la libertad personal. Esto se debe a que, en los sinópticos, se está hablando de pecados en sentido estricto, es decir, como mal padecido o cometido. De este modo, en el mal que dice relación directa a un ejercicio de deliberación, de elección y por lo tanto, de responsabilidad, es pecado

³⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 188.

³¹ COHEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento (Vol III)*, Salamanca: Sígueme, 1993³.p. 314-315.

en sentido estricto. La idea fundamental, en este sentido, es que todos cometemos pecados. Que, en nuestro uso de la libertad, erramos, fallamos y transgredimos aquello que debíamos haber observado.

En el Nuevo Testamento, los pecados son pecados porque dañan al ser humano. No solo daña al que los padece, sino que también daña a quien lo comete. Así, la primera víctima del pecado, del mal, es quien lo ejerce. Probablemente, donde con más claridad podemos captar esta idea es en el Evangelio de Lucas 15,11-31, la narración de hijo pródigo.

Aquí, propiamente, el pecado supone separación, desobediencia filial obrando contra usos, leyes y costumbres. Un hijo que pide la herencia a su padre en vida (Lc 15,12), se rompe la confianza fundamental y de forma autónoma emprende un camino de separación del padre. Aquí, el pecado es pecado porque malogra la vida de quien lo comete y de quien los sufre. El acto libre del hijo, pidiendo la herencia, hiere profundamente al padre y el acto del hijo, de derrochar la herencia recibida no plenifica a aquel que lo realiza, sino que lo lleva a la destrucción hasta tocar fondo (Lc 15, 13-16).

Este relato del evangelio de Lucas que se sitúa junto a la oveja perdida y a la dracma perdida nos muestra el mismo final para estas tres parábolas: “hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que no por noventa y nueve justos” (Lc 15,7.10). Lo que podemos subrayar aquí es que el mal, el pecado, está en función respecto de la conversión (Lc 15, 17-20). Siempre hay posibilidad de volver a la casa del padre porque, en el retorno a la casa del padre, el pecador va a ser recibido como hijo, aun cuando uno crea que lo que merece es todo lo contrario.

Las tres parábolas del perdón de Lc 15 son, en realidad, otras tantas parábolas de la predilección divina por los pecadores. Su común denominador es: Dios ama más a los menos dignos de ser amados porque son los más necesitados de su amor. Los más amados son los menos amables porque Dios ama, como crea, desde la nada³².

Que el pecado, por tanto, se encuentre desbordado por la misericordia absoluta de quien nos perdona, es el centro del kerigma como realidad más desbordante en los Evangelios sinópticos. El pecado siempre es perdonado. Pecado es perdición, muerte, separación y ruptura. Pero la conversión sana esa filiación libremente perdida en el retorno del hijo a la casa del padre, como reintegración, como alegría y fiesta.

La parábola muestra, en suma, que el hombre no logra su salvación en “la fuga emancipatoria y protestataria, sino en el retorno a la casa del padre”, un padre que,

³² RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 243.

lejos de humillar al hijo prevaricador, “le restituye sus derechos de filiación”. Y ello es así porque Dios es como el padre del relato: ansioso por poder perdonar y acoger en sus brazos al que había desertado el hogar³³.

De este modo, podemos subrayar que Dios odia el pecado porque daña a su criatura. El pecado es pecado porque daña al ser humano. El mal, el pecado, no es una especie de reflexión abstracta genérica, sino que el mal es mal, porque es malo para alguien, causando la disminución, la corrupción y la depravación de aquel que lo comete y de aquellos que son alcanzados por ese mal, por ese pecado. Esta mediación antropológica del pecado es necesaria para comprender el alcance teológico.

3.2. La experiencia del pecado en el corpus paulino y Juan

En el Nuevo Testamento, el término “pecado” se presenta en singular. En los textos joánicos y paulinos, se utiliza principalmente el término “*hamartía*”, cargado de una significación teológica profunda que solo puede entenderse adecuadamente en contraposición al acontecimiento de Cristo. Como hemos señalado al comienzo del capítulo, el Nuevo Testamento no aborda el pecado de manera autónoma; siempre está presente como contraparte del verdadero foco de interés: Jesucristo y la gracia de Dios.

Por lo tanto, cuando se describe el pecado en singular en los escritos de Juan y Pablo, en realidad se está haciendo referencia a la antítesis de lo que realmente se quiere transmitir: la liberación del ser humano del poder del pecado mediante Jesucristo y el evento pascual. Se destaca que Dios, en Cristo, perdona todos nuestros pecados y nos libera del dominio del pecado.

Esta dualidad es crucial porque ilustra que los pecados son acciones malas cometidas y padecidas que dependen de nuestra libertad humana en los procesos de deliberación, elección y responsabilidad. Además, Dios en Cristo nos libera del pecado como opuesto al poder de Jesucristo: el pecado enferma, mientras que Cristo es el sanador; esclaviza, y Jesucristo es el liberador; corrompe y mata, mientras que Jesucristo nos da vida eterna; nos hace vivir según la carne, pero la unión con Cristo nos lleva a la vida según el espíritu. Ser hijos del pecado es ser hijos de Adán, pero ser hijos en el Hijo nos convierte en hijos de Dios.

³³ *Ibid.*, p. 244.

3.2.1. La universalización de la salvación

Estos contrastes, tan característicos en la teología de Pablo, solo adquieren sentido en términos teológicos, que resumen la visión del apóstol: “Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20). Es decir, donde el pecado fue prevalente, la gracia de Dios, como capacidad sanadora y liberadora, es aún más abundante. Para Pablo, esta realidad constituye un todo dinámico. En la carta a los Gálatas, se presenta la noción del pecado como esclavitud vinculada a la ley, y la gracia a Jesucristo como aquello que nos libera de esa ley.

La pregunta que Pablo plantea es ¿Cómo el ser humano puede alcanzar la salvación de Dios manifestada en Cristo? ¿Quién puede acceder a esa salvación? ¿Es necesario el judaísmo como mediación para acceder a la Buena Nueva de Cristo? Los judaizantes sostienen que la observancia de la ley judía es indispensable e inevitable. La respuesta de Pablo, sin embargo, es radicalmente opuesta: en Corinto, Éfeso, Tesalónica, ofrece gracia y paz a los discípulos de Cristo que han recibido el Espíritu Santo, han sido bautizados en Cristo y han sido incorporados al misterio de la salvación sin necesidad de cumplir con la observancia de la ley.

El Evangelio que proclama Pablo, y que la Iglesia reconoce en Antioquía, se basa en la universalidad de la salvación de Cristo. Esta universalidad trasciende las distinciones de judíos o paganos, hombres o mujeres, esclavos o libres. Ni la raza, la religión ni la posición social son obstáculos para acceder a la salvación en Cristo (Gal 3,28; Rom 3,22; 1Cor 12,13). Pablo va a insistir en que en Dios no hay excepción de personas. Todos tenemos necesidad de la salvación en Cristo.

En esta concepción, el énfasis de Pablo no radica simplemente en declarar que todos somos pecadores y ya está, sino en afirmar que, dado que todos somos pecadores, la salvación está disponible para todos. Lo fundamental es esta universalidad de la salvación, mientras que la condición de pecado es un punto de partida compartido. Dado que no hay nadie que no cometa pecados, la salvación de Cristo no puede ser indiferente para nadie. Esta perspectiva ilumina la lectura de los primeros capítulos de la Carta a los Romanos. En ellos, Pablo resalta contra los judaizantes que la Buena Nueva de Cristo es para todos, sin importar ninguna distinción.

3.2.2. El Sentido de la ley en las cartas paulinas

En el inicio de la carta a los Romanos, Pablo dirá que los gentiles, aunque no han recibido la ley como los judíos sin embargo tienen la ley escrita en su corazón, pero la realidad

es que teniendo la ley escrita en su corazón, no la han cumplido y por lo tanto han cometido toda clase de pecados (Rom 2,12-16). En el caso de los judíos, que tienen la ley de Moisés, tampoco la han cumplido.

He aquí, tú tienes el sobrenombre de judío, y te apoyas en la ley, y te glorías en Dios, y conoces su voluntad, e instruido por la ley apruebas lo mejor, y confías en que eres guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, instructor de los indoctos, maestro de niños, que tienes en la ley la forma de la ciencia y de la verdad. Tú, pues, que enseñas a otro, ¿no te enseñas a ti mismo? Tú que predicas que no se ha de hurtar, ¿hurtas? Tú que dices que no se ha de adular, ¿adulteras? Tú que abominas de los ídolos, ¿cometes sacrilegio? Tú que te jactas de la ley, ¿con infracción de la ley deshonras a Dios? Porque como está escrito, el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles por causa de vosotros (Rom 2,17-24).

Por tanto, ¿quién puede mantenerse puro? ¿Quién puede justificarse ante Dios y afirmar que no necesita perdón, misericordia y gracia? Si los judíos, teniendo la ley, no la han cumplido y son pecadores, y si los gentiles, aunque no tienen la ley escrita, la tienen grabada en sus corazones y también pecan, entonces todos son pecadores. En Dios no hay excepción de personas, ya que, si todos hemos pecado, la salvación de Cristo es para todos, pues esta salvación no proviene del cumplimiento de los preceptos de la ley, sino de la gracia.

Aquí es donde Pablo plantea la objeción fundamental: ¿para qué nos sirve la ley? (Gal 3,19) En las cartas a los Gálatas y a los Romanos, Pablo utiliza la metáfora del pedagogo para responder a esta pregunta (Gal 3,24). La ley actúa como un instructor externo que le dice al niño qué hacer y qué evitar. Pero cuando llega el momento de la mayoría de edad, el niño ya no necesita al pedagogo, pues ya tiene la ley interiorizada (Gal 3,25)³⁴.

La idea fundamental de Pablo es que mientras somos niños, tanto el esclavo como el niño libre están bajo el mismo régimen. Ambos están sujetos a la ley externa que los guía en sus acciones. Sin embargo, cuando llega la mayoría de edad, el que no es esclavo tiene la autoridad de su padre y está llamado a sucederlo, mientras que el esclavo siempre estará sometido a la voluntad de otro y no puede disponer de sí mismo.

Bajo el imperio de la ley, todos somos sus esclavos. Pero cuando llega el momento adecuado, cuando hemos alcanzado la mayoría de edad, somos adoptados como hijos en el Hijo (Gal 5,18). En este estado de filiación, ya no estamos sujetos a una ley externa, sino que estamos en sintonía con la voluntad del Padre. Cristo nos ha liberado para ser verdaderamente libres.

³⁴ Para profundizar en esta idea de la ley como pedagogo, disponible en: <https://www.exaudi.org/es/ley-pedagogo-fe-cristo/>. Consultado en: 16 feb. 2024.

Esta es la idea teológica central de Pablo: la libertad, la autonomía, la mayoría de edad como hijos de Dios.

A la cuestión subyacente en la polémica contra los judaizantes (¿por qué no pueden justificar las obras de la ley, sino sólo la fe?), la respuesta de Pablo es definitivamente clara: decir justificación es decir nueva vida. Pero esa vida nueva es la de Cristo; sólo puede, pues, ser recibida como don absolutamente gratuito, como vida entregada [...] La justificación, en suma, es pura gracia, y la gracia es la persona y la vida del mismo Cristo dándonosos [...] La ley puede ejercer únicamente una función dispositiva, pedagógica (Ga 3,24: “la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo”), pero no puede salvar (=justificar por la vía de la vivificación). Si la ley tuviese esa virtualidad, concluye Pablo, “Cristo habría muerto en vano” (v.21)³⁵.

3.2.3. Romanos 5,12

La idea de Pablo en este versículo se encuentra en el marco antes visto: mostrar que el acontecimiento salvador de Cristo tiene una dimensión universal. Es decir, todos tenemos necesidad de acceder a la salvación por gracia. Así, la universalidad de Cristo está en correspondencia con la universalidad del pecado y así, “la humanidad al margen de Cristo ha sido capturada por una situación de pecado que abarca a todos, judíos y gentiles”³⁶. De este modo, la correlación que Pablo quiere acentuar respecto de la universalidad de Cristo presupone una correlación con una universalidad del pecado y esto es lo que el apóstol va a utilizar con dos figuras arquetípicas: Adán -hombre viejo- y Cristo -hombre nuevo-.

La polaridad Adán-Cristo se expresa de forma muy clara en Romanos 5,12: “Por consiguiente, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. La idea de Pablo es que la muerte es la herencia del pecado. Pero aquí se habla de muerte en sentido teológico, ya que el pecado de Adán lleva consigo la expulsión del paraíso, como vimos anteriormente. Esta lógica de cercanía con Dios es igual a vida, alejamiento de Dios es igual a muerte, es la que vemos en Lucas 15, en la parábola del hijo pródigo, donde el retorno a la casa del padre es igual a vida. La consecuencia del pecado es el alejamiento de Dios y no puede haber vida cuando te alejas de la fuente de la vida. Así se entiende que por un hombre entró la muerte en el mundo y esa muerte alcanza a todos los hombres porque todos cometemos pecados.

En Rom 5,12 se afirma que la muerte es consecuencia del pecado. Parece que indirectamente se nos dice que la inmortalidad era un bien del que el primer hombre gozaba en la amistad con Dios. Pero es claro que, más que de la inmortalidad original, se quiere hablar del pecado que trae la muerte, al que se opone la salvación de Cristo

³⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 254-255.

³⁶ *Ibid.*, p. 91-92.

[...] La división que el hombre siente en sí mismo, fruto del pecado, puede hacer pensar indirectamente en una situación de armonía (cf. Rom 7,14-25). Pero de nuevo la intención primordial de esta descripción de la situación presente es hacer ver que sin la gracia de Cristo no es posible la armonía anterior³⁷.

3.2.4. El conflicto entre “el bien que deseo y el mal que hago” en la teología paulina

Cuando Pablo habla de vivir “según la carne” (Rom 8,4-13; Gal 5,19-21), se refiere a una orientación total de la existencia hacia uno mismo, convirtiendo al individuo en el fin último de su vida. “Se trata, por tanto, de la suficiencia del hombre en sí, antagónica de la suficiencia en Cristo por la fe”³⁸. Esta preocupación por la conversión y la extensión de la misericordia divina lleva a Pablo a expresar en Romanos 7,14-23 su conflicto interno: desea hacer el bien, pero termina haciendo el mal que aborrece, como si su juicio estuviera nublado o incapacitado para realizar el bien. Esto es central en su teología, pues expresa la idea de vivir “bajo el poder del pecado” (Rom 7,14-25).

Como señala Jordi Sánchez Bosch³⁹, en Romanos 7,14-25 no solo se destacan aspectos negativos. El pasaje indica que el “yo” está de acuerdo con la Ley de Dios cuando dice⁴⁰: “Y si lo que no quiero, eso hago, apruebo que la ley es buena” (Rom 7,16). Aunque tiene la intención de cumplirla, no lo logra: “Pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco” (Rom 7,15) y “porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo” (Rom 7,18). La razón de este fracaso es que no es él mismo quien actúa, sino el pecado que habita en él: “De manera que ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que mora en mí” (Rom 7,17).

A partir del versículo 21, Pablo describe el conflicto como una confrontación entre “leyes”: su “hombre interior” o “razón” (“la ley de mi mente”) se alinea con la Ley de Dios⁴¹: “Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios” (Rom 7,22); sin embargo, en sus miembros opera otra “ley”, la del pecado, que frustra los esfuerzos del hombre interior: “Pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros” (Rom 7,23).

³⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 38.

³⁸ MARÍN, Francisco, “Matices del término «ley» en las cartas de san Pablo” en: *Estudios Eclesiásticos 4 (1974)* Madrid: Pontificia Universidad Comilla, p.22.

³⁹ SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Maestro de los pueblos, una teología de Pablo, el Apóstol*. Navarra: Verbo Divino, 2007, p. 244-245.

⁴⁰ *Ibid.*, p.244.

⁴¹ *Ibid.*

Este conflicto revela una dualidad: por un lado, se preserva algo positivo, una razón que desea hacer el bien; por otro, surge una dificultad, ya que el uso del pronombre “yo” junto con verbos en presente podría sugerir que Pablo se refiere a su situación actual⁴². “Con otras palabras: una acción humana ha introducido en la historia la dinámica del Pecado, que a su vez crea una atmósfera de muerte espiritual, que afecta en principio a toda la humanidad y que se manifiesta y surte efecto a través de los pecados personales”⁴³.

Una posible interpretación es que Pablo describe la condición humana bajo la premisa de que alguien tiene el poder de resolver este conflicto: “¡Miserable de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? ¡Gracias doy a Dios, por Jesucristo Señor nuestro!” (Rom 7,24-25), lo que introduce las afirmaciones significativas del capítulo 8: “Porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte” (Rom 8,2)⁴⁴.

Sin embargo, incluso si consideramos este texto como una descripción de la realidad humana antes de Cristo, surgen dificultades. Por un lado, se le atribuye al ser humano una buena voluntad que en Romanos 3,9-20 se le había negado: “No hay justo, ni aun uno” (Rom 3,10). Por otro lado, el pasaje presenta una imagen psicológicamente improbable: que alguien desee siempre hacer el bien y nunca lo logre, ya que incluso los más perversos hacen alguna cosa buena, y quienes practican repetidamente el mal, eventualmente desean hacerlo⁴⁵.

El contexto sugiere que Pablo no está afirmando algo absoluto sobre lo que el ser humano realmente hace, sino sobre lo que es capaz de hacer por sí solo, sin la gracia de Dios. Un ejemplo de esta realidad es cómo a menudo nos sentimos más inclinados a experimentar envidia cuando alguien cercano prospera, en lugar de alegrarnos por su bien.

Por esta razón, en Romanos 3,20 se afirma que “por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de él; porque por medio de la ley es el conocimiento del pecado” (Rom 3,20). Romanos 3,9-20 indicaría que “el hombre, sin la gracia de Dios, caerá irremediabilmente en el pecado”, mientras que Romanos 7,14-25 añadiría: “pecará, aun cuando su voluntad esté dirigida a evitarlo”. En ambos casos, Pablo describe solo una parte del conflicto, ya que la otra parte, la gracia de Dios, nunca ha estado ausente⁴⁶.

⁴² *Ibid.*, p. 245.

⁴³ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 101.

⁴⁴ SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos*, p. 245.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

3.2.5. La superación del poder del pecado en la teología Paulina y joánica

En el Nuevo Testamento, la concepción del pecado adquiere una dimensión profundamente personal, lo cual también se refleja en los sinópticos, como en las tres parábolas de Lucas 15: la dracma perdida, la oveja perdida y el hijo pródigo (Lc 15,4-32). Estas parábolas subrayan la idea de que hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por cien justos (Lc 15,7). La enseñanza central es que Jesucristo vino a sanar a los enfermos y no a los sanos (Mt 9,12); Él está con los pecadores porque son quienes reciben con mayor gozo y urgencia la cancelación de sus pecados. Aunque Dios desea la erradicación del mal, busca la salvación del pecador, manteniendo siempre abierta la puerta de la misericordia⁴⁷.

Desde esta perspectiva, se comprende mejor la conexión entre las teologías de Pablo y Juan, que a menudo se expresan en términos totalizantes como “carne”, “mundo” y “muerte”, donde la “vida según el Espíritu”, implica vivir fuera de uno mismo, centrando la existencia en Otro (Rom 8,5-14; Gal 5,16-25). Del mismo modo,

En el corpus joánico cobra un destacado relieve la categoría “pecado del mundo”. El mundo —entendido por tal no la estructura cósmica creada por Dios, sino la realidad histórica resultante de las opciones humanas— no «conoció» ni “recibió” al Verbo por quien había sido hecho (Jn 1,10.11); desentendiéndose de su origen, se ha convertido en un ámbito de pecado, que Jesús tomará a su cargo⁴⁸.

Aquí, el pecado no se vence a través de un ascetismo intenso (que puede fortalecer el ego), sino por la atracción de la gracia y misericordia divina, que desplaza el centro del yo hacia otro foco que lo atrae con mayor fuerza. Por tanto, la superación del pecado no es fruto del esfuerzo humano, sino de la donación de un centro divino que nos atrae con más intensidad. Así, “*hamartía*” expresa la dinámica de toda la creación cuando vive centrada en sí misma y es incapaz de recibir el centro divino, del cual solo puede salir mediante la ayuda externa que en teología se llama gracia (Rom 6,14; 8,1-4).

Pablo desarrolla esta idea en sus cartas cuando habla del bautismo como una incorporación a Cristo (Rom 6,3-11), que significa salir de uno mismo, conmorir con Él para conresucitar con Él. Para Pablo, la muerte no es solo física, sino una separación de Dios, la fuente de la vida, y el salario último del pecado (Rom 6,23). Por eso, la unión con Cristo supera la muerte (no la física, sino la separación de Dios) (Rom 8,38-39).

⁴⁷ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 81-83.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

En Romanos, Pablo afirma que nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo (Rom 8,38-39), porque nada tiene más poder que este amor. De ahí su desafío: “Muerte, ¿dónde está tu aguijón?” (1 Cor 15,55). La muerte, en su esencia, representa el chantaje definitivo (“o haces esto, o te mato”). Este chantaje pierde su fuerza si se demuestra que la muerte no tiene poder sobre nosotros. La muerte ha sido derrotada en la resurrección de Cristo. Si participamos en la muerte de Cristo, se nos concede lo que a Él se le concedió en plenitud: la muerte pierde su fuerza.

Así, el pecado aparece derrotado y ya no domina. El perdón de los pecados no significa simplemente ignorar el mal que hacemos, sino demostrar que el chantaje último de la muerte ha perdido su poder. Jesucristo vence la muerte, y por ello, nuestros pecados son perdonados en su muerte, porque sentimos la fuerza de un amor omnipotente frente a una realidad que se manifiesta en múltiples formas.

Este es también el trasfondo de la teología joánica: el pan de vida (Jn 6,35-51), el nuevo nacimiento (Jn 3,3-7), el agua de la samaritana (Jn 4,10-14), y la adúltera (Jn 8,3-11). El bautismo es liberación. Si el mal es dañino porque perjudica a la criatura, la acción de Dios en la creación busca erradicar el mal, no solo los pecados particulares, sino el poder del pecado, mostrando que este poder no tiene control alguno (Jn 8,34-36)⁴⁹.

De este modo, el antagonismo fundamental en el Nuevo Testamento del término pecado es gracia, es don, es sanación, no en un sentido estricto, sino en un sentido más amplio que tiene la connotación y vida eterna, retorno a la casa del padre, etc. Todo esto es lo que supone gracia: algo inmerecido que se nos da y que derrota y aniquila la fuente del mal.

4. Teología del pecado original

Agustín de Hipona va a ser el creador de la teología del pecado original⁵⁰. Antes de que Agustín, en un contexto polémico, escribiese y acuñase la expresión “pecado original”, nadie había pensado en términos sistemáticos sobre ese concepto. Para aproximarnos al problema del pecado original, Ladaria nos ayuda a hacer una especie de mapeo sobre las repercusiones pastorales y teológicas que esta concepción trae consigo:

Desde los primeros escritores eclesiásticos se han trazado varias líneas que van a confluir en la elaboración explícita de la doctrina del pecado original a partir de

⁴⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 260-261.

⁵⁰ “Ya en los años anteriores a la controversia pelagiana Agustín ha desarrollado en una cierta medida su doctrina del pecado original; pero ha sido en la confrontación con Pelagio y sus seguidores cuando el obispo de Hipona ha dado a esta doctrina sus perfiles definitivos”, in: *Ibid.*, p. 86.

Agustín. Sin pretender una sistematización total de la materia, señalemos algunas direcciones: la unión de todos los hombres en Adán y en Cristo, con el peso puesto sobre todo en este último; la “herencia” de Adán, que se manifiesta en la cierta “corrupción” de la naturaleza que se pone en relación con el primer pecado: la muerte, la concupiscencia, el pecado de la “naturaleza”, aun con la vaguedad que esta expresión puede tener; los pecados personales que se ven también, al menos en ciertas ocasiones, como consecuencia del pecado de Adán; el bautismo de los niños, praxis que sin duda obliga a la reflexión sobre el sentido de este bautismo y sobre la situación del niño antes y después de recibirlo, etc. Estas corrientes y líneas de interpretación, hasta este momento dispersas, recibirán con san Agustín una sistematización coherente (lo cual no quiere decir igualmente válida en todos los puntos); y a la vez que una sistematización, esta doctrina recibirá un nombre: el de “pecado original”⁵¹.

Pero, san Agustín crea el concepto de pecado original intentando responder a una pregunta fundamental de la condición humana: ¿por qué hay mal en el ser humano desde siempre? Es fundamental distinguir entre el hecho (contexto) y la explicación teológica de Agustín para afrontar los dilemas teológicos y pastorales que Ladaria presenta.

4.1. El pecado original como entramado teológico agustiniano

Como hemos visto, lo que busca Agustín es encontrar una respuesta a por qué hay mal en el mundo. Esta es una de las principales líneas transversales del pensamiento agustiniano, como vemos en las *Confesiones* cuando dice: “pero seguía yo preguntándome con insistencia de dónde procede el mal y no encontraba solución alguna”⁵². Pero ¿por qué Agustín estaba tan implicado en la cuestión del mal? Ruiz de la Peña sostiene que es debido a la controversia con los maniqueos⁵³.

Los maniqueos sostenían que hay mal en el mundo porque ya lo había antes de que existiese el mundo. El mal es una realidad tan originaria que se sitúa en el plano de lo divino y, estando en el plano de lo divino, se desarrolla junto con un principio de bondad originaria con el cual se encuentra eternamente enfrentado. Por tanto, si en el fundamento último de todo cuanto existe nos encontramos una dualidad originaria que escinde a la divinidad en bien y mal y de ese enfrentamiento surge la realidad efectiva en la cual nosotros estamos viviendo ahora, no es nada extraño que en esta realidad encontremos esa mezcla porque ya la había antes de que existiese este mundo. Así, los maniqueos desarrollan una tendencia que tiende a vincular el mal del mundo con la materia, con la sustancia, con la exterioridad concreta y corpórea. Esto introduce y desarrolla una especie de intuición ontológica del mal porque cuando yo miro a la

⁵¹ *Ibid.*, p. 85-86.

⁵² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, (libro VII), p. 244.

⁵³ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 122-123.

existencia veo realidades malas, negativas, de las cuales debo huir, separarme para alcanzar plenitud y salvación. De esta percepción surgen las estrictas reglas de conducta de los maniqueos.

El maniqueísmo aspira a mucho más: a liberar efectivamente al Alma Viviente de su cautiverio en la materia de la Tiniebla. Para ello, será preciso llevar a cabo una acción positiva, que no se limitará simplemente a un acto de gnososis de carácter meramente especulativo o espiritual, sino que entrañará una técnica precisa efectuada mediante actos concretos en los que el cuerpo desempeña un papel esencial⁵⁴.

Se puede notar cómo los maniqueos interpretan la vida como una materialidad restrictiva. En respuesta a esta perspectiva, San Agustín resalta que la bondad creada tiene la capacidad de volverse su opuesto, lo cual se evidencia en el deterioro y la corrupción que experimentan las causas físicas. Este fenómeno es especialmente evidente en el desgaste y la depravación de nuestra libertad.

Así resulta que ni aun aquellos bienes que anhelan los pecadores son, en manera alguna, males, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre [...], sino que el mal consiste en su aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables: y a esta aversión y conversión, como que no es obligada, sino voluntaria, sigue de cerca la digna y justa pena de la miseria⁵⁵.

4.1.1. La disputa con Pelagio

Para San Agustín, el mal no reside en el ser, sino en el actuar. Su postura antimaniquea se centra en destacar que si queremos entender de dónde surge la maldad en el mundo que afecta toda la creación, debemos examinar el corazón humano. De esta manera, el mal se manifiesta como una acción desde una perspectiva ética. Aquí es donde Agustín comienza a vislumbrar la idea del pecado original, entendido como una especie de déficit en nuestra condición de criatura que permite la posibilidad de corrupción. “Y ya me iba a los infiernos, acarreado todas las malas acciones que había cometido tanto contra ti como contra mí y también contra otros, muchas y graves, además del vínculo del pecado original con el que todos morimos en Adán”⁵⁶.

Sin embargo, Agustín no está hablando estrictamente del pecado en su sentido personal, ya que los pecados personales implican un acto deliberado, de elección y responsabilidad. En cambio, utiliza esta noción analógicamente para referirse a algo que está relacionado con el pecado y que caracteriza la condición humana como criatura.

⁵⁴ BERMEJO, Fernando, *El Maniqueísmo, estudio introductorio*, Madrid: Trotta, 2009, p. 167.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *Del libre arbitrio (Libro II, cap. XIX)* en, *Obras filosóficas*, Madrid: BAC, 1963, p. 316

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones, (libro V)*, p. 191.

Si el primer frente de Agustín era antimaniqueo, el segundo sería antipelagiano. Esto significa que, en el seguimiento de Cristo, debemos superar el obstáculo representado por el joven rico (Lc 12,13-21), quien evidencia el poder que las riquezas ejercen sobre nuestra voluntad. Según los pelagianos, el joven rico no rechaza seguir a Jesús debido a una debilidad inherente en su naturaleza, sino simplemente porque no quiere hacerlo; su voluntad se opone. Pelagio sostiene que Agustín, en su controversia contra los maniqueos, ha demostrado que no podemos justificar nuestras acciones atribuyéndolas a una supuesta debilidad natural, ya que, según Agustín, nuestra naturaleza, creada por Dios, está intrínsecamente capacitada para el bien desde el principio, y nada en ella limita su acceso al bien o su capacidad para perseverar en él. Para Pelagio, todo depende de la voluntad humana y de nuestra libertad. Así, la antropología pelagiana coloca el punto crucial de la conversión y el seguimiento en la voluntad humana⁵⁷.

Agustín recibe esta idea de Pelagio, entendiendo que este último se sirve de su concepción ética antimaniquea respecto al mal. Sin embargo, Agustín no se reconoce en la antropología que sitúa toda la responsabilidad de la salvación en la voluntad. Esta discrepancia lo lleva a profundizar con más detalle, en contraposición a Pelagio, sobre la cuestión del mal.

Así, Agustín se fija en un hecho al cual Pelagio no ha prestado suficiente atención. Vamos a resaltar este hecho para, posteriormente, reflexionar sobre cómo Agustín intenta establecer un sistema teológico que permita salvaguardar dicho hecho. Nos referimos a un fenómeno que Agustín experimenta en sí mismo, reconoce en las cartas de San Pablo y percibe en la historia de Adán:

Hay también acciones reprobables ejecutadas por necesidad, como cuando quiere el hombre obrar bien y no puede; de aquí lo que dicen también los sagrados Libros: No hago el bien que quiero hacer, sino que hago el mal que no quiero [Rom 7,14-17]. No debe extrañar tampoco que, debido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales a causa de la violencia brutal de la generación humana, le sea imposible llevar a la práctica lo que debe y quiere hacer⁵⁸.

La división interna y contradicción en nuestra propia voluntad constituye el punto central de toda la concepción que Agustín va a elaborar. Hasta este punto, en su controversia con Pelagio, no se ha abordado directamente el concepto del pecado original. Simplemente hemos señalado que Agustín no se identifica con lo que Pelagio argumenta, ya que reconoce que no siempre hacemos el bien con la facilidad que Pelagio parece sugerir. Por tanto, la experiencia dice a Agustín que hacer el bien requiere algo más que simplemente desear hacerlo.

⁵⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 86-87.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *Del libre arbitrio (Libro III, cap. XVII-XVIII)*, p. 378-379.

Esta no es una cuestión abstracta, sino que involucra a cada ser humano. Cada uno de nosotros está implicado en lo que señala Pablo cuando dice: “No hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco” (Rom 7,15).

En este punto es donde se encuentra el centro de la reflexión antropológica de Agustín frente a Pelagio, quien ignora esta contradicción interna. Hasta aquí, podemos decir que Agustín tiene razón en lo que señala y que la Iglesia no puede olvidarse nunca de lo que este autor indica en este enfrentamiento con el pensamiento pelagiano, que abarca a todo el género humano. Sin embargo, es importante distinguir entre esta verdad antropológica que Agustín señala y todo el entramado teológico que se construyó alrededor de la misma y que llega hasta nuestros días.

4.1.2. El doble esquema causal del pecado original en san Agustín

Para analizar la concepción que ha llegado hasta nuestros días del pecado original, debemos entender el contexto agustiniano. El primer presupuesto que nosotros no podemos compartir con la concepción sistemática de Agustín apunta a la literalidad de los textos bíblicos. Es decir, hoy asumimos que la verdad de los textos genésiacos no se encuentra en la literalidad de lo que se narra, sino en la profundidad teológica que revelan. La intuición de Agustín, en este contexto, será mostrar que lo que se nos narra en Génesis es literalmente cierto y se encuentra en el pasado más remoto de nuestra historia precedente, es decir, que descendemos de Adán y Eva. De todo esto se infiere que esa contradicción interna de Romanos 7,15 la tenemos que comprender como un efecto de una causa. Así, Agustín proyecta sobre el hecho un esquema causal. Por tanto, si el efecto es que todos nacemos con inclinación al mal, tendremos que buscar la causa que ha provocado este desarreglo. La literalidad en la interpretación de la Biblia le ofrece el paso para decir que Adán peca, luego nosotros somos pecadores porque la causa produce el efecto.

Yo, cuando me debatía en ponerme ya al servicio de mi Señor tal y como había dispuesto hacía ya tiempo, era yo quien quería, yo quien no quería: ¡era yo! Y no quería plenamente ni plenamente dejaba de querer. Por tal motivo combatía conmigo mismo y era puesto en retirada por mí mismo, y esa retirada sucedía muy a mi pesar, bien es cierto, y sin embargo no reflejaba la naturaleza de una mente ajena sino el castigo de la mía. Y por ese motivo no era yo quien la manejaba sino el pecado que habitaba en mí desde el castigo de un pecado más libre, porque era yo hijo de Adán⁵⁹.

⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, (libro VIII), p. 278.

A lo primero que Agustín llama pecado original es a aquello con lo que nosotros nacemos: “pecado original con el que todos morimos en Adán”⁶⁰.

El segundo paso en la interpretación teológica, una vez comprendido que todos nacemos con un pecado original, implica combinar los dos frentes que Agustín maneja teológicamente. En el primer frente, el maniqueo, Agustín enfatiza la dimensión ética del pecado, es decir, lo concibe como resultado de la libertad. En el segundo frente pelagiano, Agustín señala que en nuestra naturaleza hay algo que no funciona desde nuestro nacimiento: la voluntad y la herencia.

Aquí es donde surge el concepto de “voluntad heredada”, que resulta paradójico ya que la voluntad implica el ejercicio de la libertad, mientras que la herencia está relacionada con algo sobre lo cual no tenemos control. Agustín intenta hacer una síntesis entre la voluntad y la herencia al hablar en términos analógicos de un pecado que no puede ser propio ya que nacemos con él, pero que al mismo tiempo es herencia y transmite el mal de generación en generación⁶¹.

Para Agustín, el pecado original no representa la condición esencial de nuestra creación, sino la condición generada de nuestra creación. Esto se interpreta literalmente a partir de Génesis 3, donde lo que identificamos en el género humano se considera como efecto del pecado de Adán. Sin embargo, Agustín se enfrenta al problema de establecer una conexión causal entre la causa y el efecto hasta el origen en Adán⁶². Pero, “en este primer período no aparece Rm 5,12 como fundamento escriturístico del pecado original. Antes del año 408, Agustín no cita ese pasaje ni una sola vez. Del 408 al 412, lo cita tres veces, y ninguna de ellas en relación con esa doctrina”⁶³.

4.1.3. La interpretación de Romanos 5,12

Agustín encuentra la concatenación causal del pecado de Adán como el pecado original originante y nuestra condición actual de pecado original originado en la Carta a los Romanos 5,12: “lo que el Apóstol dijo del primer hombre: En el cual todos pecaron, y no en el cual pecó toda carne; sino *omnes*, esto es, todos los hombres”⁶⁴.

Agustín interpreta la carta a los Romanos 5,12 de una manera que difiere del texto original de Pablo. Para Agustín, este pasaje indica que el pecado de Adán afectó a toda la humanidad, y que todos hemos pecado en él. Sin embargo, una lectura más cercana revela que

⁶⁰ *Ibid.*, (libro V), p. 191.

⁶¹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 282-283.

⁶² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 112.

⁶³ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 124.

⁶⁴ SAN AGUSTÍN, *Del alma y su origen (Libro I, cap. XVII)* en, *Obras filosóficas*, Madrid: BAC, 1963, p. 641.

Pablo habla sobre cómo la muerte llegó a todos los hombres a través del pecado, no que todos hayan pecado en Adán. Este contexto se enmarca en la comparación entre la salvación ofrecida por Jesucristo y la figura de Adán, que representa la caída de la humanidad. Mientras Adán trajo la muerte (entendida como separación de Dios), Cristo ofrece vida eterna (reconciliación con Dios)⁶⁵.

La traducción latina de Rom 5,12, usada por Agustín, contribuye a su interpretación, pero tiene problemas de precisión⁶⁶. Agustín traduce “*in quo*” como “en quien”, sugiriendo que todos pecaron en Adán, mientras que la traducción más aceptada en la teología contemporánea sería “puesto que” todos pecaron⁶⁷. Esta diferencia sutil tiene implicaciones importantes para la comprensión del pecado original⁶⁸.

El pasaje en latín de Romanos 5,12 establece: “*Propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*”⁶⁹. Las traducciones contemporáneas de este versículo lo interpretan como: “Por consiguiente, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. Sin embargo, San Agustín ofrece una traducción distinta: “Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos alcanzó en el cual todos pecaron”⁷⁰. La discrepancia principal entre las traducciones contemporáneas y la de San Agustín radica en la elección de la preposición y la identificación del sujeto de la oración.

⁶⁵ GARCÍA RUBIO, Alfonso, *Unidade na pluralidade*, p. 627.

⁶⁶ La traducción de San Agustín de Romanos 5,12 es conocida por su interpretación particular. En su obra *De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum*, que dice: “*per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt*” (por un hombre, el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y es así que a todos los hombres alcanzó, en el cual todos pecaron), in: RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 114; LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 72-73.

⁶⁷ La teología agustiniana tiene precursores en la patristica. “Orígenes se sitúa en esta misma perspectiva de una situación objetivamente pecadora del hombre desde su nacimiento [...] El pecado entró, pues, en el mundo, y las consecuencias de ese pecado afectan a la vida de los hombres y les hacen necesitar radicalmente salvación. Los Padres de la Iglesia griega de los siglos IV y V siguen hablando de esta situación de manera objetiva: se trata de una condición innata de la humanidad, afectada por la muerte, la corrupción, la pérdida parcial de la imagen de Dios”, in: SESBOÛÉ, Bernard “La racionalización teológica del pecado original” en *Concilium* (304), Estella: febrero de 2004. p. 13-14.

⁶⁸ “La traducción latina corriente a partir del Ambrosiáster y san Agustín, y que ha recogido también la Vulgata, ha sido *in quo*; la expresión se ha entendido comúnmente en sentido relativo y referida a Adán. De ahí se saca la conclusión de que en Adán todos hemos pecado, lo que equivale a decir, según la interpretación más frecuente, que el pecado de Adán ha sido un pecado de todos. Pero esta traducción no goza hoy día del favor de los exegetas, que prefieren entenderla en sentido de conjunción causal: ¡ya que, puesto que”, o incluso condicional: “realizada la condición de que...””, in: LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 73.

⁶⁹ GARCÍA IGLESIAS, Luis, “La cuestión de *eph’hôi* en Romanos 5,12” en, *ISIMU* (2) UAM: 2016, p. 541.

⁷⁰ *Ibid.*

En primer lugar, San Agustín emplea la preposición “en el cual” en lugar de “por cuanto” como se encuentra en las traducciones modernas. Esta elección lingüística conlleva una implicación teológica significativa. Además, la interpretación del sujeto de “*pertransiit*” presenta un desafío. En la traducción contemporánea, se interpreta que “la muerte”⁷¹ es el sujeto de “*pertransiit*”, implicando que la muerte alcanzó a todos los hombres. Sin embargo, en el texto de Agustín, el sujeto de “*pertransiit*” no está explícito, lo que deja ambigüedad sobre si es el pecado o la muerte lo que alcanzó a todos los hombres.

Ante esta ambigüedad, San Agustín argumenta que, dado que Pablo no aclara el sujeto en su escritura, la muerte no puede ser el sujeto de “*pertransiit*”. Por lo tanto, Agustín interpreta que es el pecado el que alcanzó a todos los hombres. De este modo “el pecado de Adán ha hecho a todos pecadores; en él todos somos uno, luego todos hemos pecado en él; no es un pecado cometido por voluntad propia, sino que todos hemos contraído la culpa de Adán”⁷². Esta interpretación se basa en la premisa de que el pecado de Adán se transmite a toda la humanidad.

En segundo lugar, San Agustín interpreta “*in quo omnes peccaverunt*” como refiriéndose a Adán como el antecedente de “*in quo*”⁷³. Esta interpretación asume que Adán es el representante de toda la humanidad y, por lo tanto, todos pecaron en él⁷⁴. Sin embargo, las interpretaciones de San Agustín presentan dificultades desde una perspectiva teológica y lingüística contemporánea. La falta de claridad en cuanto al sujeto de “*pertransiit*” y la interpretación de “*in quo omnes peccaverunt*” como referida a Adán plantean desafíos hermenéuticos que requieren una consideración cuidadosa en la exégesis de este pasaje.

Agustín defiende la idea de la culpa heredada, argumentando que el pecado de Adán corrompió la naturaleza humana y afectó a todos sus descendientes. Sin embargo, esta interpretación es cuestionada por seguidores de Pelagio, como el obispo Julián de Clara, quien acusa a Agustín de mantener una perspectiva maniquea debido a su énfasis en la culpa heredada.

⁷¹ El sujeto de *pertransiit* es “*θάνατος* (muerte)” en griego o “*mors*” en la vulgata posterior de Jerónimo, in: BAUMGARTNER, Charles, *El pecado original*, Barcelona: Herder, 1969, p. 142.

⁷² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 89.

⁷³ La interpretación que Agustín hace de “*in quo omnes peccaverunt*”. *In quod* es un relativo y todo relativo necesita un antecedente, y la pregunta es ¿cuál es el antecedente de *in quo*? Para Agustín va a ser absolutamente claro: Adán. Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y es así que a todos alcanzó (el pecado) en el cual (el antecedente de *in quo* va a ser *per unum hominem*- por un hombre) todos pecaron, in: GARCÍA IGLESIAS, “La cuestión de eph’hôî en Romanos 5,12”, p. 543-544.

⁷⁴ Ruiz de la Peña destaca la influencia de San Ambrosio y San Agustín en la doctrina del pecado original. Se destaca la relación entre San Agustín y el obispo en este aspecto, aunque se señala a San Ambrosio como el maestro principal de San Agustín. Se menciona que San Agustín tomó de San Ambrosio la traducción de Romanos 5:12, enfatizando que “todos pecaron en Adán”. Aunque indica que esta traducción no es necesariamente original de San Ambrosio, in: RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 119-120.

La culpa es una cuestión personal e intransferible, lo que plantea dificultades para explicar cómo podría transmitirse de generación en generación⁷⁵.

Sin embargo, si la base de la teología sistemática de Agustín, que busca establecer el vínculo entre nuestra condición presente y el pecado original de Adán, se sustenta en un texto corrompido y en una interpretación exegética insostenible, ¿no implica esto un derrumbe total de la doctrina del pecado original de Agustín? Lo que se desmorona es el marco sistemático con el que Agustín intenta refutar a los pelagianos esta noción. Sin embargo, su intuición fundamental no se ve afectada. Agustín sigue teniendo razón, y siempre la tendrá, en contraposición a la antropología pelagiana, al reconocer la división interna del ser humano, una realidad que Pelagio no logra integrar en su concepción antropológica, como se evidencia en Romanos 7,15⁷⁶.

4.2. El concepto de pecado original en la tradición

Los siguientes años van a tomar desde el inicio, no sin polémicas, una línea favorable a esta percepción agustiniana del pecado original. En las primeras afirmaciones del Sínodo de Cartago del año 418 y en el Segundo Sínodo de Orange del año 529, asambleas de obispos van a tomar partido a favor de la línea teológica de Agustín y se van a posicionar en contra de línea teológica de Pelagio. No podemos perder de vista que nosotros hoy, con la diferencia de siglos que nos separan de esos momentos, vemos con claridad modelos antropológicos antagónicos.

4.2.1. El pecado original en los sínodos de Cartago (418) y Orange (529)

En el Sínodo de Cartago de 418, los obispos van a formular tres cánones en los cuales van a tomar postura por la teología de Agustín con concreciones que resultan extrañas para la teología de nuestro tiempo, porque son asuntos de detalle dentro de un esquema teológico que en ese momento no se cuestiona.

El primer canon del Sínodo de Cartago va a condenar a quien niegue la inmortalidad de Adán (DS 101). La idea es que tenemos que entender Génesis como Agustín entiende a Pablo, y como en Pablo se dice -según san Agustín- que por un hombre entra el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así, el pecado de Adán nos alcanza a todos porque en él todos hemos pecado, esto lleva aparejado el hecho de que se vea un punto significativo en este contraataque

⁷⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 134.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133-134.

de Agustín contra los Pelagianos en el hecho de que tenemos que asegurar que Adán era inmortal y por lo tanto, el pecado cambia su naturaleza. Este es el punto que Agustín subraya. De este modo, el pecado de Adán tiene consecuencias para nuestra naturaleza como la tuvo para la suya. De este modo, nosotros nacemos mortales porque hay una mutación en peor de la naturaleza de Adán provocada por su pecado. Como vemos, la teología sistemática de Agustín va a necesitar de desarrollos ulteriores que van a adentrarse en una “peligrosa teología adámica” con muy poco fundamento bíblico.

El segundo canon condena a “quienquiera niegue que los niños recién nacidos del seno de sus madres no han de ser bautizados o dice que, efectivamente, son bautizados para remisión de los pecados pero que de Adán nada traen del pecado original que haya de expiarse por el lavatorio de la regeneración” (DS 102). Este es el primer documento magisterial en el que aparece explícitamente la expresión “pecado original”. Aquí, pecado original se refiere al hecho con el cual el ser humano nace y se lo pone en relación con el bautismo. Agustín va a intentar traer las aguas a su terreno respectivo de una praxis sacramental que era anterior en el tiempo (bautismo de niños) y cuyo origen fue pastoral y no teológico. Pero el obispo de Hipona va a interpretar en su esquema teológico esta práctica pastoral que lo antecede diciendo que el bautismo, que celebra la conversión que implica el perdón de los pecados, que se administra a los niños es porque la Iglesia, de alguna manera, ha intuido que también a los niños se les perdonan los pecados. La pregunta aquí es ¿qué pecados se le perdonan a un neonato? Agustín dirá que se perdona el hecho de que haya participado en el pecado de Adán, porque todos participamos de ese pecado según su esquema teológico desde Romanos 5,12. Esto tendrá mucha importancia en la historia de la Iglesia y, en el fondo, es uno de los pasos con el cual Agustín intenta dar coherencia a su teología sistemática del pecado original.

En el canon tercero se condena a quien sostenga que los niños muertos sin bautizar no sufren las penas del infierno (DS 102, nota 2). Así, aquellos que basándose en el pasaje neotestamentario que dice “en la casa de mi padre hay muchas moradas” (Jn 14,2) puedan pensar que aquellos neonatos muertos sin bautizar pueden encontrarse bien disfrutando de la bienaventuranza celestial o bien en un lugar intermedio en el cual no sufren las penas del infierno. Este canon condena a quien piensa eso. Esta afirmación, hoy, nos parece inaceptable y terrible, algo que la Iglesia ya subsanó y corrigió por el magisterio posterior con la idea del limbo para amortiguar el rigorismo agustiniano de esta concepción. Pero la Comisión Teológica

Internacional sostuvo que a los niños muertos sin bautizar debían ser encomendados a la misericordia y amor infinito de Dios que intenta evitar una concepción escatológica rigorista⁷⁷.

En el II sínodo de Orange del 529, nos vamos a encontrar con dos cánones que profundizan en la misma idea que en Cartago.

En el primer canon, lo que se va a decir es que el pecado original afecta a todo el ser humano (DS174), no solo al alma o al cuerpo, sino que, puesto que somos una unidad, de alguna manera nos encontramos en esa realidad de un pecado que afecta a la totalidad de lo que somos.

El segundo canon va a hacer referencia a la diferencia entre la culpa y la pena (DS 175). La idea fundamental de este canon es que de Adán no solo recibimos las penas (consecuencias) del pecado, sino también la culpa. Encontramos una vinculación entre culpa y pena que profundiza en el carácter inasumible que tiene esta teología del pecado original que va dando pasos para fortificar el pensamiento antipelagiano.

4.2.2. Teología Medieval

En la teología medieval nos vamos a encontrar con que el interés fundamental de los teólogos -que ya no van a discutir si están con Agustín o con Pelagio- de concretar y responder a cuestiones donde la teología de Agustín es excesivamente rigorista o, cuestiones que Agustín no parece explicar del todo, como por ejemplo la pregunta sobre la esencia del pecado original. Es decir, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos del pecado original? La comprensión en la cual Agustín forja el concepto como frente antipelagiano nace de una tensión difícil de sostener fuera de su sistema como culpa heredada. De este modo, la clave de su sistema teológico está en proyectar sobre el hecho de la división humana interior (Rom 7,15) un esquema de que eso es efecto de una culpa previa y, con Romanos 5,12, nos dice que participamos en la culpa de Adán porque su pecado nos alcanza y hemos pecado en él.

Los teólogos medievales se cuestionan por la esencia del pecado original. Nos vamos a encontrar con dos vías, siempre dentro del universo agustiniano.

⁷⁷ Para profundizar en el tema: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo, 2007. Disponible en: <https://acortar.link/GitE5x>. Consultado 1/05/2024.

4.2.2.1. La esencia y herencia del pecado original en la Edad Media (tendencias maximalista y minimalista)

Según Ruíz de la Peña “resulta ya tópico clasificar las posiciones de la escolástica respecto a nuestro asunto en tres tendencias: a) maximalista; b) la anselmiana, minimalista; c) la ecléctica”⁷⁸.

a) En primer lugar, Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor, en una concepción maximalista y que se remite a determinados pasajes de Agustín van a decir que cuando hablamos de pecado original nos referimos a la concupiscencia. De este modo,

La esencia del pecado original sería la concupiscencia habitual. ¿A qué se llama pecado original? *Alfomes* del pecado, a la concupiscencia o concupiscibilidad, ley de los miembros, debilidad de la naturaleza, tirano que está en nuestros miembros, ley de la carne⁷⁹.

No es otra cosa que nuestro deseo pervertido, depravado. Así, en vez de orientarnos hacia la plenitud última que es el misterio de Dios, nuestro deseo se dispersa en múltiples realidades creadas. Por tanto, la concupiscencia sería el desequilibrio antropológico que tuerce nuestra voluntad.

Estos autores verán en este desarreglo con el que nacemos la esencia del pecado original. Por tanto, el pecado original es algo que el ser humano tiene, que lo caracteriza como un desarreglo estructural de una inclinación al mal que hace que nuestra voluntad ni acierte ni persevere en bien cuando se lo propone.

b) San Anselmo de Canterbury, en otra línea agustiniana alternativa a la anterior va a decir que la esencia del pecado original no es la concupiscencia, no es algo que tenemos o nos caracteriza positivamente, sino que se trata de una ausencia, una privación. Así, el pecado original se torna una desestructuración, pero en la forma de “falta de justicia originaria”, es decir, de amistad con Dios. Una falta de plenitud en la relación con el creador que hace y provoca el mal.

Lo que ahora se propaga con la naturaleza es el *debitum justitiae integrae*. El pecado original, según esto, puede ser llamado también “pecado natural”, más “no porque sea de la esencia de la naturaleza, sino porque es contraído con ella a causa de su corrupción”, debida a su vez a “la desobediencia de Adán”. Este es, de un lado, una persona concreta; de otro, toda la humanidad, de suerte que “cuando Adán pecó, el hombre pecó”⁸⁰.

⁷⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 138.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 139.

Estas dos líneas divergen, no solo en la concreción efectiva de la esencia, sino también en cómo es posible que el ser humano, personalmente, peque en Adán. Es decir, ¿cómo es posible que el ser humano esté personalmente implicado en una culpa que no es propia y que sin embargo él nace con ella, no heredando solo las consecuencias, sino la culpa propia de ese pecado? Esta cuestión es clara en la teología medieval en dos líneas de respuesta:

Tenemos quienes piensan que la concupiscencia es la esencia del pecado original, los cuales dirán que el acto sexual es la causa de la transmisión de ese pecado personal. En la primacía del instinto -como deseo sexual- y no de la razón, se da ese desequilibrio antropológico del que hablábamos anteriormente. De tal manera que como en el acto sexual se pone de manifiesto la primacía de la concupiscencia eso es lo que causa que los hijos concebidos nazcan con pecado original.

La segunda opción de Anselmo de Canterbury va a mitigar la primera concepción y va señalar que como la esencia del pecado original no es algo que tenemos (la concupiscencia) sino algo que nos falta (justicia originaria), el acto sexual no causa la transmisión, sino que es la condición de posibilidad de que se transmita. Es decir, el acto sexual no provoca la transmisión del pecado original, sino que es lo que explica que como los padres carecen de justicia originaria, también los hijos son privados de esa justicia de generación en generación. Como es un defecto que el ser humano tiene, se transmite por el acto sexual, pero no porque el sexo lo cause.

Como vemos, todas estas concepciones están dentro de este universo agustiniano y van a favorecer que el castillo teológico que ya construyó Agustín siga creciendo. Ruíz de la Peña señala:

Era preciso, pues, restablecer el equilibrio, integrando en una síntesis coherente los aspectos valiosos de las teorías precedentes. A ello se aplicará la que hemos llamado tendencia ecléctica. Preparada por San Buenaventura y San Alberto Magno entre otros, alcanza su más madura formulación con Santo Tomás de Aquino⁸¹.

4.2.2.2. La solidaridad corporativa en la teología de Tomas de Aquino (tendencia ecléctica)

c) Santo Tomás de Aquino va a intentar articular una síntesis -como tendencia ecléctica- entre las dos concepciones que vimos anteriormente, utilizando la estructura formal del

⁸¹ *Ibid.*, p. 140.

pensamiento aristotélico para iluminar la cuestión. Para él la esencia del pecado original se puede entender de una doble manera: “El pecado original consiste en un elemento material, que es la concupiscencia, y un elemento formal, que es «la ausencia de la justicia original»⁸².

De este modo, sintetiza las dos líneas anteriores en una sola realidad, diciendo que ausencia de justicia originaria es lo formal en la realidad del pecado original y la presencia del desarreglo armónico que hace que prime en nosotros los instintos más bajos y no el equilibrio racional -la concupiscencia- sea la materialidad del pecado original.

La etiqueta con la que se conoce la forma en la que tomas de Tomás Aquino explica nuestra participación personal en la culpa de Adán, por lo tanto, en la voluntad originaria de Adán, la podemos resumir en esta fórmula: “solidaridad corporativa”⁸³. Tomás de Aquino va a pensar a los seres humanos como individuos particulares al modo de cómo podemos pensar a los elementos particulares de un cuerpo humano en relación con su cabeza. Así, por ejemplo, la mano en relación con todo el cuerpo es una parte que no actúa por su propia voluntad sino siempre en unión con el cuerpo al que pertenece. De tal manera que hay una solidaridad corporativa que hace que el ser humano, como sujeto particular que forma parte de la especie humana, tiene una cabeza que es Adán. De este modo, Adán se torna en la primera voluntad que mueve a todo el cuerpo, de forma que cada ser humano participa de la voluntad de Adán como la mano participa de la voluntad de la cabeza. Esta idea de la solidaridad corporativa es la manera con la cual, Tomás, intenta explicar la participación de nuestra voluntad en una voluntad ajena, la de Adán⁸⁴.

Encontramos un déficit antropológico en esta concepción del Aquinate, ya que ningún sujeto personal puede ser reducido a una parte de un colectivo en el cual la responsabilidad y autonomía se diluyen. De este modo, nadie puede tener éxito en esta explicación de como nosotros formamos parte de una voluntad ajena hasta que no asumamos que esa participación es imposible porque las libertades no se heredan. Los frutos propios de una voluntad son siempre remitidos a la voluntad que los ejerce, por tanto, no hay participación posible, ni hay posibilidad de heredar la culpa.

En resumen: la teología medieval ratifica la común persuasión en la existencia de un pecado original, que no es una mera situación penal, sino una auténtica “muerte del alma”, como estipulara el sínodo de Orange. No obstante, los teólogos se aperciben de la clara diferencia existente entre ese pecado y los pecados personales, si bien las categorías empleadas para marcar la diferencia entre ambos (*peccatum naturae-peccatum personae*) no son muy felices; consiguientemente, se exime del infierno a

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140-141.

los niños no bautizados. Por lo demás, nadie duda de que el bautismo borra realmente todo lo que hay de pecado en el bautizado; quienes sostenían la ecuación pecado original concupiscencia, advertían que el sacramento bautismal cancela el elemento pecaminoso de ésta. El pecado originante es localizado exclusivamente en la acción de Adán; desaparece, pues, en la escolástica la incidencia de los pecados personales en la constitución de aquél⁸⁵.

4.2.3. Siglo XVI: la Reforma y Trento

La intuición fundamental de Lutero va a tener en la experiencia de la gracia y, por contrapartida, en la certeza de la corrupción completa del ser humano, el punto focal de toda su relectura del cristianismo y el motor teológico esencial de su propuesta en torno a la justificación.

4.2.3.1. El pecado original en Lutero

Lutero inicia su desarrollo teológico al afirmar, de manera inicialmente “anselmiana”, que el pecado original es esencialmente una falta de amistad con Dios. Según Ruiz de la Peña, en esta primera época, para Lutero,

El pecado original es la ausencia de la justicia original, no la concupiscencia; el bautismo borra aquél, pero no hace desaparecer ésta que, por tanto, no puede ser culpa, sino sólo pérdida. En cuanto a la transmisión, se recurre a la teoría del decreto divino, obviando la del carácter concupiscente del acto generativo⁸⁶.

Sin embargo, con el tiempo, su enfoque gira hacia la perspectiva agustiniana, especialmente influenciado por Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor. Destaca la importancia de la concupiscencia, una realidad innegable que siente que no ha sido debidamente considerada. Aunque seguirá “hablando del pecado original como pérdida de la justicia primera, [...] pasa a un primer plano el elemento dinámico de la propensión al mal (la concupiscencia)”⁸⁷.

La concupiscencia, entendida como la corrupción de nuestra voluntad que nos inclina hacia el pecado, persiste a pesar de nuestros esfuerzos por eliminarla mediante la ascesis, los ayunos, la limosna y otros medios espirituales proporcionados por la Iglesia. Aunque podemos experimentar períodos de libertad del pecado, estos son limitados y condicionales a una confesión clara y completa. “Más aún, se asevera que el bautismo no anula la concupiscencia

⁸⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁷ *Ibid.*

ni, por tanto, el pecado original; sólo logra que no se impute más. Hace así su aparición la tesis del «pecado que permanece» (*peccatum manens*)⁸⁸. De este modo, nos encontramos constantemente sucios, incapaces de estar limpios e inmaculados ante Dios, ya que el pecado permanece en nosotros incluso después del bautismo, una idea fundamental en la teología de Lutero⁸⁹.

Lutero argumenta que el pecado original persiste en nosotros incluso después del bautismo, ya que su gravedad y amplitud son tan significativas que el sacramento solo puede raspar superficialmente su presencia, lo que queda disimulado o no imputado. La justificación, otorgada por la gracia de Dios y no por nuestros méritos, nos considera como si no fuéramos pecadores, aunque en realidad lo seamos. Esta paradoja nos lleva a ser justificados por Jesucristo mientras seguimos siendo pecadores por naturaleza⁹⁰.

En consecuencia, el bautismo no nos exime de ser pecadores, sino que hace que no se nos impute el pecado que persiste en nosotros. Aquellos que creen que pueden ser libres del pecado y cooperar en su propia salvación están engañados. Para Lutero, el tema central radica en que el bautismo no nos considera como lo que realmente somos: pecadores. Esta cuestión será explorada con más profundidad al examinar la teología de la gracia.

A partir de aquí no podrán menos de seguirse unas cuantas tesis capitales en la antropología luterana: el hombre empecatado ha perdido el libre albedrío y su voluntad está interiormente flexionada hacia el mal; el bautismo supone la no imputación del *peccatum manens* (no su desaparición) más la imputación de la justicia de Cristo; el bautizado es, pues, “a la vez justo y pecador”⁹¹.

4.2.3.2. El pecado original en la sesión V del Concilio de Trento (17/06/1546)

El Concilio de Trento ofrece una respuesta a la visión luterana sobre el pecado original. Un punto crucial que merece un análisis detallado⁹². Este Concilio establece cinco cánones sobre el pecado original que requieren nuestra atención, ya que los reformadores, especialmente Lutero y Calvino, perciben que el meollo de la cuestión radica en la gravedad del pecado y la completa corrupción de nuestra naturaleza. Quienes no se adhieren a esta perspectiva podrían

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ “Todos los estudiosos parecen convenir en que la doctrina del pecado original constituye una de las piezas claves del pensamiento de Lutero. Se conviene asimismo en que la centralidad de tal doctrina se debe menos a razones estrictamente teológicas que a motivos existenciales o psicológicos”, in: *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 143-144.

⁹¹ *Ibid.*, p. 144.

⁹² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 98-105.

ser acusados de pelagianismo, es decir, de creer que nuestra bondad natural nos permite cooperar en nuestra propia salvación.

Para evitar tal acusación, el Concilio de Trento, en la sesión V, se basa en los Sínodos de Cartago (418) y Orange (529). Al rescatar las afirmaciones esenciales de estos sínodos, el Concilio busca evitar ser tildado de pelagiano por los reformadores. Calvino incluso reconoce que los primeros cuatro cánones de esta sesión no son motivo de controversia. Sin embargo, la disputa surge con el quinto canon de la sesión quinta. Este canon dice lo siguiente:

Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original; o también si afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema (DS 792).

Por tanto, si alguien sostiene que el pecado permanece después del bautismo porque, solo no se imputa o solo se raspa superficialmente, pero no se extirpa de raíz, está condenado, porque la gracia conferida en el bautismo perdona completamente todos los pecados. A continuación, señala este canon:

Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte [Rom. 6, 4], los que no andan según la carne [Rom. 8, 1], sino que, desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fue creado según Dios [Eph. 4, 22 ss; Col. 3, 9 s], han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, herederos de Dios y coherederos de Cristo [Rom. 8, 17]; de tal suerte que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo (DS 792).

La segunda parte de este canon remite a textos bíblicos que justifican que en los bautizados se da tal incorporación al misterio de Cristo, que no hay rastro del pecado en ellos. La tercera parte del canon señala lo siguiente:

Ahora bien, que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados, este santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente luchare, será coronado [2 Tim. 2, 5]. Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama pecado [Rom. 6, 12 ss], declara el santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatema (DS 792).

Donde Lutero se destaca no es solo en su interpretación del bautismo, sino en lo que lo lleva a esa interpretación: el hecho de que siente en sí mismo la presencia activa de la concupiscencia. Si la concupiscencia es la esencia del pecado original, ¿cómo no afirmar que el pecado permanece en él? Se cuestiona si los padres conciliares de Trento no experimentan también la inclinación al mal inherente a la concupiscencia, siendo obispos, presbíteros y

bautizados. Según el Concilio de Trento, después del bautismo seguimos sintiendo la presencia de la concupiscencia en nosotros. Aunque Lutero señala que esta concupiscencia es pecado, el Concilio sostiene que no lo es, y Pablo la llama pecado no en el sentido estricto, sino en sentido analógico⁹³.

Hablando en términos estrictos, directos y propios, todo pecado es perdonado con el bautismo y la gracia de Dios que perdona todos los pecados. Sin embargo, queda en nosotros una tendencia, una inclinación que nos acompaña, la cual no es pecado en sí misma, “de ahí el implícito reconocimiento del carácter analógico de la noción de pecado cuando se aplica al “pecado original”. No se indica el “cómo” de la presencia en cada uno de este pecado como propio”⁹⁴. Se la puede llamar así porque, de manera analógica, es fuente de pecado, inclina hacia él, y está relacionada con el pecado. Así, para el Concilio de Trento, la concupiscencia no es pecado en sí, sino que se considera pecado en sentido analógico. Este aspecto analógico del pecado es fundamental para comprender toda la teología del pecado original, como veremos más adelante.

4.2.4. La recepción del concepto en el Concilio Vaticano I.

El concilio de Trento ya abordaba el concepto de pecado original en sentido analógico. Afirma que, si bien en los bautizados no hay una verdadera presencia de pecado, el pecado original procede de ellos y los provoca. Se refiere a este fenómeno como pecado original en un sentido analógico, apuntando a la raíz de todos los males, ya sean personales o colectivos. Por tanto, no es lo mismo sentir tendencia al mal que cometer ese mal.

Llegamos a un punto crítico donde el sistema teológico de San Agustín se ve especialmente desafiado, a finales del Siglo XIX y principios del Siglo XX. Por un lado, surge la teoría de la evolución de Darwin, poniendo en tela de juicio las interpretaciones tradicionales, y por otro lado, enfrentamos las limitaciones del magisterio de la primera mitad del siglo XX, que aún defiende una interpretación literal de la Escritura. Según esta perspectiva, la historicidad del relato del Génesis se considera fundamental para comprender nuestra naturaleza humana, ya que explicaría el impacto del pecado original de Adán en nosotros. Sin embargo, surgieron dificultades insuperables al intentar explicar cómo podríamos ser responsables de un pecado que no es propio. En este contexto, el Concilio Vaticano I propuso

⁹³ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 152.

⁹⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 101.

dogmatizar el monogenismo, una teoría antropológica que sostiene que toda la humanidad descende de una única pareja. Afortunadamente, esta propuesta no fue adoptada, evitando vincular una afirmación de fe a una hipótesis científica específica sobre el origen de la especie humana. Esto ilustra hasta qué punto el riguroso sistema teológico de San Agustín requería ajustes para mantener vigente el concepto tradicional del pecado original⁹⁵.

Estamos, en suma, ante una concepción estática y esencialista del hombre, emplazada además en el marco de una visión conservadora de la realidad. Dentro de ella, el único fundamento de la solidaridad interhumana había de ser de tipo físico-biológico (monogenismo); la única herencia transmisible sería el código genético y, eventualmente, lo sobreañadido a él (dones sobrenaturales y preternaturales) por decisión divina; el mecanismo de transmisión no podría consistir sino en la generación. Con estos presupuestos, no es de extrañar que la fórmula *peccatum naturae* haya gozado de una notable popularidad, como designación idónea del pecado original⁹⁶.

4.3. Teología contemporánea: La codeterminación y la libertad en el concepto “pecado original” de Karl Rahner

Cuando nos referimos al concepto “pecado original” lo hacemos en un sentido analógico, del mismo modo que cuando decimos “pecado estructural”. Los denominamos “pecado” porque son consecuencia del pecado y dan lugar a nuevos pecados, sumergiéndonos en una situación objetiva de falta de amor y, por ende, de separación de Dios.

El pecado estructural se refiere a un estado de cosas en el cual los seres humanos son divididos en superiores e inferiores, y los superiores oprimen a los inferiores. Este tipo de pecado se utiliza para describir un sistema injusto que causa sufrimiento y muerte, y que no es compatible con la bondad y justicia de Dios. En los documentos de Medellín de 1968, se analizan las “realidades que denotan una situación de pecado” y los “pecados que se manifiestan claramente en las estructuras injustas”. Más adelante, en el Documento de Puebla de 1979, estas nociones se amplían notablemente: se habla de la “situación de pecado social” (nº 28), del “sistema marcado por el pecado” (nº 92), de las “estructuras creadas por los seres humanos donde el pecado de sus autores ha dejado una impronta destructiva” (nº 281), y del “pecado social” (nº 482, 487, 1.032), entre otros términos utilizados. Es digna de especial atención la siguiente afirmación: “Existen múltiples causas para esta situación de injusticia, pero en la raíz de todas ellas está el pecado, tanto a nivel personal como en las propias estructuras” (nº 1.258).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁶ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 186.

En la teología contemporánea y desde lo estudiado anteriormente, Rahner acierta y ofrece una crítica aprovechable de la teología sistemática agustiniana, señalando una vía de salida del imponente edificio teológico de los últimos 1600 años. Sin embargo, su enfoque constructivo resulta más decepcionante. Es importante diferenciar estos dos aspectos⁹⁷.

Rahner propone reflexionar, en un nivel avanzado, sobre el ser humano como un ente radicalmente amenazado por la culpa. Si bien su perspectiva no coincide con la que defiende en esta tesina, centrada en el problema del mal en el mundo, abarcando tanto las formas de mal presentes en la creación no humana como en el ser humano, lo que tradicionalmente se ha denominado mal físico y moral. Rahner se centra únicamente en la dimensión humana del mal, es decir, en el mal moral, haciendo hincapié en la culpa y desatendiendo otras formas de mal que van más allá del ejercicio de la libertad humana.

Al adentrarse en esta dimensión de la libertad humana, Rahner señala que, desde la antigüedad hasta la modernidad, la cuestión giraba en torno a cómo el ser humano podía justificarse ante Dios, es decir, el problema del mal estaba arraigado en la creación y, especialmente, en la culpa humana. Se daba por sentado que el ser humano debía merecer la gracia y la salvación de Dios. Sin embargo, en su reflexión sobre la modernidad, Rahner destaca algo que percibimos en la actualidad: el problema no es cómo se justifica el hombre, sino cómo el hombre exige cuentas a Dios por el mal en el mundo. En 1710, Gottfried Leibniz publicó *Teodicea*, que intentaba responder cómo Dios, siendo omnipotente y bueno, podía justificarse ante la existencia del mal en el mundo. Rahner señala esta inversión del problema y desde ahí replantea la cuestión, adentrándose en la vía de la libertad humana para comprender qué entiende el cristianismo por “pecado original” o cómo explica esta religión la realidad de una libertad que no se posee plenamente a sí misma y que, por tanto, incurre en el mal. Así, Rahner inicia su reflexión preguntándose qué entendemos por libertad.

4.3.1. Dimensiones de la libertad en el pensamiento de Karl Rahner

El análisis de Rahner sobre la libertad distingue dos dimensiones interrelacionadas: la libertad trascendental y la libertad categorial. La libertad trascendental es una característica esencial y estructural del ser humano, no simplemente una capacidad que poseemos, sino parte inherente de nuestra esencia. Nos permite configurar nuestra existencia al disponer del espacio

⁹⁷ RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 117-171.

y el tiempo. Sin embargo, esta libertad no es abstracta, sino que se realiza concretamente en la historia y en el espacio-tiempo.

Esta libertad, como libertad del acontecer del carácter definitivo del sujeto, es una libertad trascendental y una experiencia trascendental de la libertad. Es, por tanto, un momento en el sujeto mismo, un momento que el sujeto en su mismidad como tal no puede poner, objetivar inmediatamente ante él. Por ello, esta libertad no es un dato particular empírico, que las antropologías aposteriorísticas puedan mostrar junto a otros objetos⁹⁸.

Por otro lado, la libertad categorial se refiere al ejercicio concreto de la libertad en nuestras decisiones cotidianas, que moldean nuestra existencia en el presente. Ambas dimensiones de la libertad están entrelazadas y se complementan, formando parte integrante de la experiencia humana.

Rahner resalta que nuestras acciones no solo tienen consecuencias externas, sino que también afectan nuestra propia identidad. Estamos constantemente construyéndonos a nosotros mismos a través de nuestras elecciones, y estas elecciones quedan marcadas en nuestra historia personal. No podemos deshacer lo que hemos hecho en el pasado; nuestras acciones pasadas influyen en nuestra libertad futura. Esta interacción entre la libertad categorial y la libertad trascendental implica una responsabilidad continua en nuestras decisiones. Así, “La esencia del pecado es una realización de la libertad trascendental en un no a Dios”⁹⁹.

El pecado y el mal se convierten en parte de nuestra realidad personal debido a las rupturas que causan en nuestra libertad. Aunque busquemos la restauración en Dios, no podemos deshacer lo pasado. Nuestra libertad implica la capacidad para lo irreversible, y siempre tenemos la posibilidad de elegir el mal debido a las limitaciones temporales y espaciales que enfrentamos en nuestra existencia.

Así, Rahner señala que el pecado original no es simplemente un evento pasado, sino una condición existencial permanente que nos recuerda la fragilidad de nuestra libertad y la importancia de nuestras decisiones en la configuración de nuestra vida.

En nuestras reflexiones sobre la esencia de la libertad subjetiva se trata de comprender que la libertad de la propia disposición es una libertad frente al sujeto como un todo, una libertad para lo definitivo, y una libertad que en un libre y absoluto sí o no se realiza ante aquel hacia dónde y de dónde de la trascendencia que llamamos “Dios”¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 126.

4.3.2. La codeterminación original de nuestra propia libertad por la culpa ajena

En el cuarto punto del grado tercero del *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner ofrece una crítica lúcida que señala cómo podemos liberarnos del entramado de la teología sistemática de Agustín. Sin embargo, considero que su propuesta constructiva es insuficiente.

Si tuviéramos que resumir lo que Rahner entiende por pecado original, podríamos decir que es la codeterminación original de nuestra propia libertad por la culpa ajena. La tradición define el pecado original como el estado de pecado en el que nacemos, que es consecuencia de las culpas personales que nos preceden. Esto significa que venimos al mundo que ya está marcado por el pecado, donde se han cometido mentiras, robos, asesinatos, y demás. En este contexto, nuestras acciones emergentes como recién nacidos están influenciadas por las culpas pasadas. Rahner ejemplifica esto de la siguiente manera:

Cuando compramos un plátano, no reflexionamos sobre el hecho de que su precio está ligado a muchas condiciones previas. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, la miserable suerte de los cultivadores de plátanos, la cual a su vez está codeterminada por la injusticia social, la explotación, o una milenaria política comercial. En esta situación de culpa participamos incluso en beneficio propio. ¿Dónde termina y dónde comienza la responsabilidad personal por el aprovechamiento de tal situación determinada por la culpa?¹⁰¹.

Lo que Rahner está tratando de ejemplificar aquí es la idea de la codeterminación originaria de nuestra propia libertad por la culpa ajena, que posteriormente la teología ha denominado pecado estructural, entendido como la cristalización colectiva de las culpas personales. Rahner argumenta que el pecado del mundo no puede ser llamado pecado original, ya que el pecado estructural es algo contingente que, aunque pueda perdurar durante varias generaciones y manifestarse a lo largo del tiempo, puede ser superado si se establecen relaciones económicas justas y se cambian los procesos de producción. Por ejemplo, la abolición de la esclavitud en la historia representa la superación de un pecado estructural.

Sin embargo, Rahner acierta en su crítica a la teología del pecado original al afirmar que la definición dogmática de pecado original no tiene nada que ver con una transmisión personal e intergeneracional de una culpa heredada a partir de un primer pecado cometido por los primeros seres humanos en la historia, y transmitida de manera casi biológica hasta las generaciones actuales. En palabras de Rahner:

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 141.

El “pecado original” no significa que la personal acción originaria de la libertad en el auténtico origen de la historia haya pasado con su cualidad moral a la descendencia. Nada en absoluto tiene que ver con el dogma cristiano del pecado original esa concepción según la cual la acción personal de “Adán” o del primer grupo humano se nos imputa como si hubiera pasado a nosotros en forma por así decir biológica¹⁰².

En su crítica y propuesta positiva, Rahner tiende a enfatizar más los aspectos externos, circunstanciales y sociológicos del mal, y en mi opinión, no presta suficiente atención a la inclinación al mal por parte del ser humano. Lo que Agustín intentó salvaguardar con su reflexión frente a maniqueos y pelagianos fue el reconocimiento de que experimentamos la tentación y de que esta ejerce una fuerza poderosa sobre nosotros, más fuerte que la dinámica de la gratuidad. Esta tendencia hacia el autocentramiento viene inherentemente ligada a nuestra necesidad de sobrevivir en la existencia.

Agustín apunta a la división interna como una inadecuación de nuestra propia voluntad, lo que nos permite ver cómo nuestro yo se divide entre el “yo narcisista depredador” y el “yo gratuito”. Aunque Rahner acierta al afirmar que el pecado original no tiene relación con Adán y Eva, considero que es insuficiente decir que solo está relacionado con la comprensión de nuestra situación externa.

Nuestra experiencia personal nos revela los antagonismos internos que experimentamos, donde deseamos nuestro propio beneficio, interés, provecho, éxito, en resumen, un enfoque centrado en el “yo”. La pregunta es: ¿por qué nos resulta tan difícil salir de nosotros mismos? Es la dinámica del amor la que nos saca de nuestro egoísmo, pero encontramos resistencias naturales y espontáneas en nuestra realidad arraigada en sí misma.

Esta es la clave que la antropología moderna contemporánea pasa por alto y que el cristianismo considera esencial recordar una y otra vez: que existe en nosotros una fuerza que nos inclina hacia el mal, incluso con la mejor de las intenciones. Queremos hacer el bien, pero nos encontramos incapaces de hacerlo.

Esta es la realidad que Rahner no enfatiza lo suficiente, pero él proporciona la clave de cómo podemos liberarnos de la teología de Agustín rompiendo con la idea de una transmisión biológica del pecado.

“Pecado original” en el sentido cristiano no significa de ningún modo que la originaria acción personal de la libertad del primer hombre o de los primeros hombres pasa a nosotros como nuestra cualidad moral. En el “pecado original” no se nos imputa el pecado de Adán. La culpa personal como acción originaria de la libertad no puede transmitirse, pues ella es el “no” existencial que elige entre la doble posibilidad de trascendencia personal hacia Dios o contra él. Y por su misma esencia esto es intransferible, como lo es también la libertad formal de un sujeto. Esta libertad es

¹⁰² *Ibid.*, p.140.

precisamente aquello en lo que alguien se hace el singular e insustituible, el cual no puede analizarse fuera de sí mismo ni hacia adelante ni hacia atrás, ni en su mundo circundante, de modo que pudiera como desgravarse de sí mismo. Por tanto, para la teología católica “pecado original” de ningún modo significa que la cualidad moral de las acciones del primer hombre (o de los primeros hombres) haya pasado a nosotros, sea por una imputación forense de Dios, sea por un proceso de herencia biológica, comoquiera que ésta se piense¹⁰³.

Otro de los problemas fundamentales que se presentan en la teología del pecado original según Rahner es cuando afirma: “La representación del pecado del primer hombre es, más bien, la conclusión etiológica desde la experiencia de la situación existencial”¹⁰⁴. Esta afirmación resulta problemática porque la palabra griega *Aitía* (Αἴτια), que se traduce como “etiológica”, busca la causa de un efecto¹⁰⁵. Cuando aplicamos este concepto al estado de las cosas y proyectamos sobre él el esquema de causalidad, podemos caer en la idea de que cada acción es el resultado de una causa anterior. De esta manera, aunque Rahner sostenga que su enfoque no está dentro del sistema teológico agustiniano, en realidad seguimos dentro de ese esquema causal.

Por ejemplo, si consideramos la esencia del pecado original como la codeterminación originaria de nuestra propia libertad por la culpa ajena, podemos preguntarnos: ¿por qué estaba determinada la culpa previa? La respuesta sería que por la codeterminación originaria de las culpas anteriores, y así sucesivamente hasta llegar a Adán. De esta manera, nos encontramos atrapados en un esquema historicista que nos lleva a un origen donde surge el pecado original. Rahner difumina la realidad histórica de Génesis, pero en el fondo no logra escapar de este sistema causal agustiniano.

En definitiva, Rahner nos ayuda a deconstruir el entramado teológico que se ha construido en torno a la intuición de San Agustín durante estos 1600 años. Sin embargo, en su propuesta constructiva de la codeterminación originaria de nuestra propia libertad por la culpa ajena, identificando el pecado original con el pecado estructural, y al adentrarnos en la estructura profunda de su pensamiento, nos damos cuenta de que no estamos saliendo de un sistema causal, sino que seguimos dentro del sistema historicista de Agustín.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁵ SWANSON, *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego*, p.17.

4.4. Cómo entender el concepto “pecado original” desde *Gaudium et Spes* 13

Estamos abordando en este tercer capítulo la cuestión sobre el mal en el mundo y en este punto cuarto estamos profundizando en la historia de la Iglesia católica y de la teología en la cual domina una visión agustiniana sobre la cuestión del mal. Una respuesta que hemos estado formulando en torno al concepto de “pecado original”. Ahora vamos a dar un salto al Concilio Vaticano II y, en concreto, al número trece de la Constitución *Gaudium et Spes*:

Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Obscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cf. *Io* 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud.

A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación (GS 13).

Nos encontramos frente a un texto de profunda densidad teológica en el que no se encuentran afirmaciones monogenistas.

GS 13, en donde, [...] resulta llamativa la deliberada sobriedad del lenguaje, en el que se omite toda referencia explícita a “Adán” y a la situación-paraíso; el sujeto gramatical del párrafo es “el hombre” y la descripción que se ofrece de la situación creada por el pecado corresponde a la experiencia dolorosa de división interior que el ser humano constata en su corazón y proyecta en los conflictos históricos¹⁰⁶.

Desde el principio, se establece una paráfrasis conceptual con notables resonancias bíblicas. Resulta notable que, a pesar de hablar sobre lo que tradicionalmente se ha denominado pecado original, el texto no emplea esa expresión. En su lugar, se refiere a una evocación inicial de Romanos 1,21-25 en lugar de Génesis 3. Esta referencia a Romanos 1 subraya la idea de que

¹⁰⁶ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 157.

Dios no hace distinción de personas, que todos pecamos y todos necesitamos la salvación de Cristo, una realidad universal en la que nadie tiene ventaja. La noción de que todos hemos pecado se evoca a través de estas referencias bíblicas.

A continuación, se encuentra la frase “lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia”, que adquiere especial relevancia al tratar de iluminar la condición humana, reconociendo el mal, el pecado y la desviación de la voluntad. *Gaudium et Spes* nos invita a establecer una conexión íntima entre lo que nos enseña la Revelación divina y nuestra experiencia personal. Es decir, la Revelación no trata sobre los problemas de otros, como si el tema del mal estuviera ligado a un pecado inicial de Adán, sino que nos remite a nuestra propia experiencia. La pregunta central es: ¿qué nos sucede a cada uno de nosotros? El texto señala que “el hombre, cuando examina su corazón, descubre su inclinación al mal”, refiriéndose implícitamente a Romanos 7,15, donde Pablo habla sobre la lucha entre hacer el bien y el mal¹⁰⁷.

Al profundizar en el texto, se afirma que “el hombre se siente inundado por muchos males, que no pueden tener su origen en su santo creador”. Esta declaración, de naturaleza teodicea, defiende la bondad de Dios y lo exime de ser culpable del mal. El mal no proviene de Dios, ni tampoco nuestra inclinación al mal ni los males de la realidad que nos rodea. La segunda frase clave del texto es: “Esto explica la división interna del hombre”. La teología del pecado original, en su esencia, intenta hacer justicia a nuestra experiencia humana y relacionarla explícitamente con la Revelación. Esta afirmación nos lleva a reconocer que nuestra voluntad no es coherente consigo misma, ya que a menudo hacemos el mal que queremos evitar. Esta es la intuición central que San Agustín intenta salvaguardar frente a las interpretaciones de maniqueos y pelagianos. El Concilio Vaticano II reitera esta intuición central sin recurrir al complejo entramado teológico agustiniano, lo cual ayuda a evitar problemas teológicos asociados con presupuestos inasumibles para nuestra época, como el historicismo bíblico.

De esta división interna se desprende que “toda la vida humana, tanto individual como colectiva, se presenta como una lucha dramática entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas”, con una clara alusión a la teología joánica. No obstante, no podemos pasar por alto la afirmación de la “vida humana, individual y colectiva”, que sugiere una distinción entre el pecado individual, como acciones voluntarias, y el pecado estructural, que afecta a nivel colectivo, como se discutió anteriormente.

Continuando con el texto, se destaca que “el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre

¹⁰⁷ RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, “Teología Fundamental” en , *La Lógica de la fe*, p. 25.

cadenas”. Esta afirmación refleja claramente una postura antipelagiana, indicando que el hombre no puede vencer los ataques del mal únicamente con su propia voluntad. En este contexto, el pecado no se ilustra como una mancha, sino como una esclavitud. Por lo tanto, el bautismo, como incorporación a Cristo, no implica una mera limpieza de esa mancha, sino una liberación de la esclavitud. El texto establece así una conexión entre el pecado y la gracia como la superación efectiva de este estado descrito por la *Gaudium et Spes*, centrándose en la esclavitud para enfatizar la liberación del ser humano.

Se subraya la importancia de la siguiente declaración: “el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (Jn 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado”. Este es el corazón del kerigma. Aquel que se somete al señorío de Cristo ya no está bajo el dominio y la esclavitud del pecado, sino que vive en libertad (Gál 5-6). Desde esta perspectiva, se revela la desproporción presente en la teología del pecado original: la gracia y la liberación que recibimos perdonan todos los pecados y nos liberan del peso que nos impide alcanzar nuestra plena realización, una realidad que no podemos alcanzar por nosotros mismos, sino que necesitamos de una realidad externa a nosotros mismos para ser salvados.

La incorporación a Cristo implica una co-muerte con Él para co-resucitar con Él (Rom 6). Cristo nos restaura interiormente y nos hace nacer de nuevo (Jn 3), siendo incorporados con Él a la vida eterna del Padre. Esta perspectiva sostiene que el pecado revela su verdadera naturaleza cuando lo percibimos como algo que obstaculiza la realización de nuestra humanidad. El pecado no es lo que nos define como seres humanos, sino lo que niega nuestra plena humanidad. Esta idea parece afirmarse en *Gaudium et Spes* 13: “El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud”. No nacemos, por lo tanto, para el pecado, sino para todo lo contrario.

El corolario final de este pasaje de *Gaudium et Spes* muestra esta doble perspectiva al iluminar nuestra condición humana, es decir, al ver al ser humano a la luz de la Revelación para comprender mejor nuestra experiencia. La revelación no ilumina una teología específica, sino la experiencia de nuestra división interna y la liberación que Jesucristo nos ofrece. Así, la razón última del ser humano es que hemos sido creados para Dios, y aunque experimentemos “profunda miseria” y estemos rodeados por el mal, el cristianismo sostiene que, en Cristo, el amor incondicional de Dios, el hombre puede liberarse de todas las cadenas que le impiden actuar libremente y encontrar la salvación, todo esto sin recurrir al historicismo bíblico.

Porque, la teología del pecado original escindida del kerygma cristológico tiene el riesgo de provocar lo contrario de lo que pretende. Unida a la soteriología neotestamentaria es una prueba de realismo cristiano que nos invita a abrimos al amor salvador de Dios. Ese realismo que reconoce que ni la fe en el progreso, ni la confianza en la sola libertad humana pueden llevar a la salvación de todo cuanto existe¹⁰⁸.

En línea con *Gaudium et Spes* 13, podemos explorar la posibilidad de mantener la intuición agustiniana sin incurrir en los problemas sistemáticos asociados al desarrollo teológico que ha perdurado hasta nuestros días. En este contexto, autores como Ruíz de la Peña no avanzan significativamente, ya que, al plantear la pregunta de si es posible concebir un pecado original originado sin sostener un pecado original originante, él sostiene que no es factible y aboga por mantener el esquema de causa y efecto respecto a la división interior del ser humano, sin cuestionar la necesidad de aplicar un enfoque causal historicista que presupone la historicidad de Génesis 3¹⁰⁹. Por lo tanto, resulta más apropiado profundizar en *Gaudium et Spes* 13 sin asumir esos presupuestos implícitos, como hace González Faus en su libro “Proyecto de Hermano”¹¹⁰.

Conclusión

Lo que estábamos buscando en este capítulo es una respuesta a la cuestión trágica de que haya mal en la creación. Pero no podemos responder a esto en la lógica historicista de Agustín, que nos dice que hay mal en la creación porque el hombre lo ha introducido. Esto no es así, porque el mal en la creación al que nosotros estamos haciendo referencia precede a la existencia histórica de la antropología. Por lo tanto, mantenemos la perspectiva abierta de que no podemos explicar el mal físico recurriendo al mal moral. Este es el punto decisivo por el cual la teología sistemática de Agustín debería caducar definitivamente, pero lo que no debería desaparecer, sin embargo, es el realismo antropológico con el cual Agustín subraya que el hombre está dividido en su interior. En esta intuición tendrá siempre razón Agustín frente a Pelagio y también tendrá razón Agustín frente a los maniqueos al decir que Dios es inocente del mal en el mundo.

Para percibir dónde surge el mal en el mundo habrá que mirar a dos cosas: la primera, el corazón humano, donde se realiza el mal que no se quiere y no se realiza el bien que se quiere (Rom 7,15); y la segunda, aquella intuición que vemos brotar en las primeras páginas del libro

¹⁰⁸ CASTELAO, “Antropología teológica” en, *La lógica de la fe*, p. 234.

¹⁰⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 173-177.

¹¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Santander: Sal Terrae, 1987. p. 359-360.

de san Agustín *De la naturaleza del bien*, en el primer texto que Agustín compone contra los maniqueos donde señala que Dios, sumo bien, suma bondad, perfección máxima, crea de sí a lo distinto de sí, pero lo crea de la nada y por lo tanto no lo crea de su misma sustancia (de su misma sustancia es el Hijo pero no la creación).

La creación procede de Dios, pero no es Él mismo, sino que tiene otra realidad diferente, es otro ser recibido, un ser puesto en el espacio y tiempo. En este punto Agustín decía que esta creación que es buena, puesto que no tiene otro origen que no sea Dios, sin embargo, puede corromperse, puede degradarse y anidar en ella de forma parasitaria el mal. La creación puede perder el bien creado malográndose. Esta intuición es la que todavía permanece y tiene vigencia plena, la cual podemos integrar en la teología actual que prescindamos del literalismo, historicismo y de todos los problemas internos que hemos visto en el desarrollo sistemático de la teología del pecado original de san Agustín.

Esta intuición de que la creación tiene una condición de posibilidad de corromperse y de malograrse nos sirve para comprender el todo de la creación. Nos sirve para comprender, como hace Rahner, la dimensión de la libertad que él percibe como un existencial permanente el que podamos siempre pecar y que no podamos no poder no pecar. Esta es una concreción efectiva de esta intuición agustiniana. Pero todo esto sucede en todo ámbito creado, incluso en las realidades infrahumanas, ya que la creación es buena pero no perfecta. Por lo tanto, para que haya vida se necesita la muerte de otros, el hecho de que donde hay una placa tectónica no puede estar la otra y cuando estas se mueven producen desequilibrios que producen, a su vez, mal cuando crean dolor, sufrimiento y muerte. Es decir, esta realidad de una bondad que es creada buena pero no es perfecta porque no está en la plenitud absoluta de Dios, aunque proceda de Él, es la intuición que podemos rescatar, mantener y actualizar en una antropología teológica que no sea ya deudora de los límites de la teología sistemática de Agustín, sino que tenga elementos suficientes para pensar el hecho de que toda la reflexión del cristianismo sobre el mal no se basa en la constatación masoquista de un mal que reconoce y cuya existencia celebra, en absoluto, sino en el hecho de que ese mal en la totalidad de su creación y muy especialmente en la realidad del ser humano, ha sido superado y vencido por el amor transformador e incondicional por el poder de Dios, aun cuando todavía permanezcamos en el claroscuro de la historia.

El concepto de pecado original, por tanto, no se refiere a la primera caída en el tiempo, sino también al punto de partida de la distorsión que nos separa de nuestra esencia verdadera. ¿Pero cuál es el origen de esta ruptura y cuándo comienza la opacidad? Según la teología de la

creación, en todo ser humano existe un principio fundamental de reciprocidad y relacionalidad. La comunión entre criaturas y con la creación misma revela un orden en el cual, el amor divino se manifestaba a través de la interconexión y el respeto mutuo.

Este principio de reciprocidad se interpreta como una forma de comunión intrínseca entre las criaturas, reflejando así la comunión intradivina que se proyecta hacia la creación. Dios se muestra como amor, trascendiendo el ser mismo para generar relaciones fundamentadas en el respeto mutuo y la armonía. Pero Dios, en cuya imagen hemos sido creados, establece límites para nuestra naturaleza. Al traspasar estos límites en un acto de apropiación desmedida, socavamos la integridad de nuestra existencia. De este modo, el pecado original se trata -desde la intuición primera de Agustín, que nos remite a Romanos 7,14-17- de transformar el don en apropiación. Es decir, querer apropiarnos de las cosas creadas como si fueran nuestras.

Entendemos este principio de reciprocidad como el principio de comunión intracriatura que se desborda y se manifiesta en la Creación - la comunión de Dios ad intra es la comunión de las criaturas ad extra - que revela a Dios como amor en la forma de salir de sí mismo, creando relacionalidad y respeto de los unos por los otros. Es en esta relacionalidad donde surge la sospecha cuando alguien nos dice que este Dios que lo da todo se ha reservado algo para sí. Entonces queremos tomar lo que Dios no parece darnos. Este Dios, de quien somos imagen y semejanza, ha puesto un límite a la forma de ser de cada uno de nosotros. Así que cuando transgredimos el límite, lo que es un problema es un problema. Así que cuando transgredimos el límite de lo que somos para absorber lo que no somos, en este acto de depredación como impulso de apropiación, todo se desmorona¹¹¹.

De este modo, el final de este capítulo nos sitúa ante la última parte de esta tesina en la que vamos a profundizar sobre la doctrina de la gracia como la capacidad transformadora del amor de Dios que ya aquí, en el entramado de la historia, en el espacio-tiempo, anticipa lo que el cristianismo confiesa que se realizará plenamente más allá del espacio-tiempo.

¹¹¹ CASTILLO TAPIA, José Federico, “O perdão de Deus e perdão da Terra na Espiritualidade inaciana” en, *ITAICI* (135) Março 2024, p. 80 (traducción propia).

CAPÍTULO IV. LA DIMENSIÓN TRANSFORMADORA DE LA ANTHROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Como hemos analizado en el tercer capítulo, la teología cristiana nunca ha abordado el tema del pecado o del mal de manera autónoma o unilateral. Siempre ha sido en función de lo que realmente se quería enfatizar: el perdón del pecado, la superación del mal y la victoria sobre la muerte por parte de aquel que es la vida eterna, la misericordia absoluta y el perdón completo. Desde esta perspectiva, debemos considerar en términos completamente conjuntos y recíprocos, en cuanto el primero llama al segundo, la relación entre el tercer y cuarto capítulo de esta tesina.

Esta relación no se caracteriza por un equilibrio o simetría en la que ambos estén al mismo nivel, sino que revela una asimetría radical, un desequilibrio, entre una abundancia del mal y, al mismo tiempo, una sobreabundancia aún mayor de la gracia, del perdón y de la vida (Rom 5,20-21). Es decir, la relación entre el capítulo anterior y este se inclina hacia lo que vamos a profundizar ahora, lo que podemos llamar la acción transformadora de Dios en la historia, aquí y ahora, como superación anticipada de todo tipo de mal, como perdón otorgado de todo tipo de pecado, como salvación que ya se ha iniciado en la historia, aunque solo pueda alcanzar su plenitud y culminación más allá de ella.

Al llegar al tercer capítulo, reflexionamos sobre la realidad que afecta a la creación desde su interior, amenazándola y deteriorándola. Nos referimos al mal, asociándolo con experiencias universales como el dolor, el sufrimiento y la muerte, siempre contextualizadas en relaciones humanas. Esta realidad amenazante nos lleva a cuestionar el concepto de gracia en el cuarto capítulo de la antropología teológica, explorando cómo un amor incondicional puede transformar la creación y contrarrestar el mal que la afecta.

Así, podemos preguntarnos: ¿Cuál es la experiencia antropológica que debemos hacer explícita y tener presente a lo largo de todo el tratado, para que al considerar diferentes pasajes bíblicos o al adentrarnos en controversias teológicas, como las de Agustín y Pelagio, Lutero y Trento, etc., no perdamos el rumbo y siempre mantengamos un vínculo directo e inmediato con una experiencia concreta que nos conecte con toda la humanidad y nos permita iluminar nuestra propia condición humana?

Este último capítulo nos ayuda a profundizar sobre el concepto de “gracia”, a partir de la reflexión de Santo Tomás de Aquino, para, posteriormente, profundizar en las diferentes disputas teológicas que este término suscitó a partir de las diferentes lecturas bíblicas en la tradición teológica, que nos muestra como Luteranos y católicos no estamos tan distantes en términos teológicos.

1. Hacia una definición de “gracia”

Para responder a esta pregunta, nos vamos a acercar a dos modos de hacer teología, dos géneros literarios diferentes de afrontar este concepto de gracia. Por un lado, profundizaremos en un texto llamado “el tren de la vida”¹ de Leonardo Boff, y por otro, en “sobre la experiencia de la gracia”² de Karl Rahner.

1.1. La gracia como experiencia de trascendencia

La parábola del tren, escrita por Leonardo Boff, nos invita a reflexionar sobre la dimensión cósmica, histórica y global de nuestra existencia, mediante la metáfora de un tren que nos transporta a todos sin pedir permiso, pues representa la propia trayectoria de la historia en el espacio-tiempo que habitamos. Boff nos hace conscientes de que la gracia, esa realidad que damos por sentada y apenas percibimos, está siempre presente en nuestras vidas, aunque pasemos por alto su presencia. Esta parábola nos revela una perspectiva más amplia y directa de nuestra conexión con el cosmos y nos insta a trascender nuestra experiencia espiritual individual hacia una comprensión más profunda del Espíritu.

El tren impasible sigue hacia su destino, trazado por los raíles. Lleva a todos despreocupadamente. No rechaza a nadie. Sirve a todos y a todos proporciona un viaje que puede ser espléndido y feliz, garantizando dejar a cada cual en el punto de destino establecido en su ruta. En este tren, como en la vida, todos viajamos gratuitamente. Una vez en movimiento, no hay como escapar, bajar o salir. Uno puede enfurecerse o alegrarse; no por ello el tren deja de correr hacia el destino prefijado y llevar a todos cortésmente. La gracia de Dios —su misericordia, su bondad y su amor— es así, como un tren. El destino del viaje es Dios. El camino también es Dios, porque el camino no es otra cosa que el destino realizándose paso a paso, metro a metro³.

¹ BOFF, Leonardo, “el tren de la vida”. Disponible en, <https://acortar.link/C0gvIH>. Consultado en: 19 mar. 2024.

² RAHNER, Karl, *Escritos de teología, Tomo III: Vida Espiritual-Sacramentos*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 20024, p. 97-111.

³ BOFF, “el tren de la vida”. Disponible en, <https://acortar.link/C0gvIH>. Consultado en: 20 mar. 2024.

Rahner, pone el acento en esta experiencia del Espíritu Santo que Boff señalaba y nos confronta con preguntas que despiertan nuestra conciencia sobre la soledad, la reticencia ante las respuestas fáciles y otros aspectos de nuestra existencia.

¿Nos hemos callado alguna vez, a pesar de las ganas de defendernos, aunque se nos haya tratado injustamente? ¿Hemos perdonado alguna vez, a pesar de no tener por ello ninguna recompensa, y cuando el silencioso perdón era aceptado como evidente? ¿Hemos obedecido alguna vez, no por necesidad o porque, de no obedecer, habríamos tenido algún disgusto, sino sólo por esa realidad misteriosa, callada, inefable, que llamamos “Dios” y “su voluntad”? ¿Hemos hecho algún sacrificio sin agradecimiento ni reconocimiento, incluso sin sentir ninguna satisfacción interior? ¿Hemos estado alguna vez totalmente solos? ¿Nos hemos decidido alguna vez sólo por el dictado más íntimo de nuestra conciencia, cuando no se lo podemos decir ni aclarar a nadie, cuando uno está totalmente solo y sabe que toma una decisión que nadie le quitará a uno y de la que habrá de responder para siempre y eternamente? ¿Hemos intentado alguna vez amar a Dios cuando no nos movía una ola de entusiasmo sentimental, cuando uno no puede confundirse con Dios ni confundir con Dios el propio empuje vital, cuando parece que uno va a morir de ese amor, cuando ese amor aparece como la muerte y la absoluta negación, cuando parece que se grita en el vacío y en lo totalmente inaudito, como un salto terrible hacia lo sin fondo, cuando todo parece convertirse en inasible y aparentemente absurdo? ¿Hemos cumplido un deber alguna vez, cuando aparentemente sólo se podía cumplir con el sentimiento abrasador de negarse y aniquilarse a sí mismo, cuando aparentemente sólo se podía cumplir haciendo una tontería que nadie le agradece a uno? ¿Hemos sido alguna vez buenos para con un hombre cuando no respondía ningún eco de agradecimiento ni de comprensión, y sin que fuéramos recompensados tampoco con el sentimiento de haber sido “desinteresados”, decentes, etc.?

Busquemos nosotros mismos en esas experiencias de nuestra vida, indaguemos las propias experiencias en que nos ha ocurrido así. Si las encontramos, es que hemos tenido la experiencia del espíritu a que nos referimos⁴.

Estas preguntas nos llevan más allá de los límites de nacimiento y muerte, ampliando nuestro entendimiento de la vida desde una perspectiva teológica y antropológica. Al considerar al ser humano en un marco eterno, trascendiendo espacio y tiempo, alcanzamos la experiencia del Espíritu, que puede manifestarse en situaciones cotidianas que adquieren un significado más profundo cuando se miran desde esta perspectiva.

La experiencia de la gracia, por lo tanto, no se limita a experiencias místicas elitistas, sino que está intrínsecamente ligada a nuestra espiritualidad y a la apertura hacia la trascendencia. La gracia nos conecta con la eternidad dentro del tiempo y con la presencia divina en lo humano, revelando así la manifestación misma de Dios.

Basándonos en estos textos, podemos entender la experiencia de la gracia como el reconocimiento de una dimensión cósmica y global en aquello que recibimos como un regalo y que identificamos como gracia. Además, surge la necesidad de mantener abierta nuestra disposición interior para ir más allá de los confines de nuestra existencia limitada en tiempo y

⁴ RAHNER, *Escritos de teología, Tomo III: Vida Espiritual-Sacramentos*, p. 98.

espacio. En el momento presente, aquí y ahora, se nos presentan oportunidades para experimentar situaciones que trascienden esos límites y que pueden enriquecer nuestras vidas de maneras inesperadas. En resumen, la gracia se manifiesta como una experiencia de trascendencia, de la eternidad en lo temporal, del Espíritu divino en lo humano, y de la vida eterna en la finitud de nuestra existencia. Es, en última instancia, la presencia misma de Dios manifestándose en nuestras vidas. Pero ¿qué significa esto? ¿cómo podemos definirlo?

1.2. Ambigüedad necesaria en el concepto “gracia”

Así, si la gracia se manifiesta como la presencia misma de Dios en nuestras vidas, entendida como “don absolutamente gratuito, inmerecido e inasequible para el ser humano”⁵ que inspira gratitud. Este concepto implica algo que no puede ser demandado. Cuando exigimos un regalo y luego lo recibimos, este deja de ser un gesto desinteresado y se convierte en un pago por una petición previa; ya no es un don. La esencia del don radica en su carácter inmerecido e inesperado. Si esperamos recibir algo porque creemos merecerlo, en realidad estamos recibiendo algo que creemos tener derecho a exigir. Sin embargo, esto no constituye un verdadero regalo, ya que este no puede ser exigido sin perder su naturaleza de don. Así, “los favores son agradables si se espera poder recompensarlos, si van más allá de eso, se transforma la gratitud en odio”⁶. Se percibe una ambigüedad en este concepto, ya que mientras la relación de dependencia que se produce entre el que agrada y el agradecido se mantiene en ciertos niveles de equidistancia y, por lo tanto, la reciprocidad es posible, todo va bien. Pero cuando la sobreabundancia del don inunda de tal manera a quién lo recibe que este se apropia del don, el don puede transformarse en humillación, provocar resentimiento y orgullo en quien es objeto del mismo por causa de “esa pulsión de apropiación que nos impide percibir cualquier modo de alteridad porque nos hace prisioneros de nuestra avidez”⁷, como ya vimos en el capítulo anterior.

En este sentido, la ambigüedad de significación en el término “gracia” es la condición de posibilidad para mantener la amplitud y la significación del término teológico gracia. El término gracia corre el peligro, en la historia de la teología, de ser cosificado, convirtiendo la gracia en un objeto como si fuera una realidad de este mundo que podamos manejar, cuantificar, delimitar y definir. La gracia es algo que se define por su carácter indefinible, que percibimos

⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 34.

⁶ HILDEBRAND, Dietrich Von, *La gratitud*, Madrid: Encuentro, 2000, p. 38.

⁷ MELLONI, Javier, *El Cristo interior*, Barcelona: Herder, 2010. p. 91-92.

con diáfana claridad, pero que no se deja encapsular en una fórmula, ni admite ser tratado como un atributo descriptivo. Cuando hablamos de gracia, necesitamos estar introducidos en un tipo de relación especial, los regalos solo tienen sentido dentro de una relación de cercanía y de amistad. En este sentido, este carácter relacional del creador con su criatura, en el cual tiene significado la gracia, es absolutamente capital para entender este término teológico “gracia de Dios”. De este modo, la mera existencia de la creación ya es gracia, es decir, en sentido amplio, creación y gracia no son dos cosas distintas, sino que la creación es la primera forma de la gracia.

Dicho de otro modo: el mundo existe porque Dios quiere; Dios quiere de tal modo el mundo que pudo no haberlo querido; dado que lo hubiese querido, pudo haber creado *este* mundo u *otro* diverso. Él que no precisa en absoluto de nosotros, él que es para sí su propia riqueza, ha otorgado el ser al mundo gratuitamente, por pura prodigalidad. En cierto modo, puede y debe hablarse de la creación como gracia, no en el sentido técnico que la palabra reviste en la teología (don *sobrenatural*), pero sí en su significación primera: en Dios *libertad* y *liberalidad* se identifican⁸.

Lo que podría parecer una afirmación trivial es en realidad de gran importancia. De hecho, el olvido de esta afirmación ha dado lugar a falsos problemas que la historia de la teología de la gracia ha enfrentado durante siglos. Sin embargo, estos problemas se desactivan y revelan como falsos una vez que se comprende este principio fundamental.

En la teología sistemática, es común hacer una distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Pero si profundizamos en lo que esta afirmación significa, que la creación, en su dimensión cósmica, ya es en sí misma la primera obra de la gracia, puesto que es un don inmerecido que ninguna criatura se otorga a sí misma, sino que recibe sin poder exigirlo, entonces el término “natural”, contrapuesto a “sobrenatural”, pierde su sentido. No hay ninguna realidad que no esté imbuida por la gracia en su propio ser gracias a la realidad fundante de Dios. Por lo tanto, una teología que no perciba en la creación la primera manifestación de la gracia está mal concebida.

El Dios de la gracia lo es también de la naturaleza; entre ésta y aquélla no hay oposición, sino continuidad; el acto creador anticipa la gesta liberadora, y ambas acciones garantizan lo que está todavía por realizar. El mismo y único Dios ejecuta el mismo y único plan de salvación, del pasado al futuro⁹.

⁸ RUÍZ D ELA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 135.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

1.3. La creación como gracia

La gracia de Dios está tan intrínsecamente ligada a nuestra propia realidad creada que a menudo no somos capaces de percibirla como tal. Estamos tan íntimamente conectados con ella que nos falta la distancia necesaria para concebirla como una realidad separada de nosotros. Esta cercanía se manifiesta en nuestras relaciones cotidianas, donde la rutina y la vivencia superficial nos impiden percibir la gratuidad que nos rodea. Solo en momentos excepcionales, cuando se quiebra la dinámica ordinaria de la vida, somos capaces de conectar con nuestra capacidad de reconocer lo inmerecido.

Este fenómeno se intensifica en las relaciones cercanas, donde la familiaridad disminuye nuestra sensibilidad ante la gratuidad. Pedro Castelao ilustra esta idea al mencionar cómo la sobreabundancia de la gracia de Dios puede dificultar su percepción. Según él, “es tan aplastante en su realidad expresa [...] que nos cuesta percibirla como tal, porque no tenemos distancia suficiente para captarla”¹⁰. Esta cercanía, en lugar de facilitar su reconocimiento, hace que la gracia se nos presente como algo natural y esperable.

Además, Castelao sugiere que la experiencia cotidiana nos embota frente a la gratuidad. Así como uno puede dejar de oír el murmullo constante de una cascada al habitar cerca de ella, nosotros habitamos desde siempre en la gracia de Dios, lo que dificulta su reconocimiento como don gratuito.

Habitamos desde siempre en ella y, por eso, siendo la realidad primerísima en cuanto que coincide con la donación del ser a lo que es, se nos aparece como lo más patente, diáfano y presente, y, sin embargo —o, tal vez, justo por ello— nos resulta endiabladamente difícil reconocerla en su ser de puro don, de desinteresada gratuidad¹¹.

Esta incapacidad para percibir la gratuidad también se aplica a nuestras relaciones humanas. La familiaridad puede atenuar nuestra capacidad de asombro y, por lo tanto, nuestra percepción de la gratuidad en los gestos de amor recibidos. Como indica Castelao, “la percepción de la gratuidad es inversamente proporcional al grado de unión afectiva entre las personas y se agrava con el tiempo”¹².

En resumen, la cercanía con la gracia de Dios y la familiaridad con las muestras de amor cotidianas pueden dificultar nuestra capacidad de percibir la gratuidad en nuestras vidas. Esta

¹⁰ CASTELAO, “Antropología Teológica” en, Cordovilla, A. (ed.), *La lógica de la fe*, p. 251.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 252.

dificultad radica en nuestra falta de distancia para captar lo que siempre ha estado presente, y en la naturalización de lo que debería ser reconocido como un regalo inmerecido.

Después de esta primera reflexión estamos en condiciones de dar un paso más para apuntar hacia una comprensión más precisa del término “gracia”. Para eso nos ayudaremos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica.

1.4. El concepto gracia desde la teología de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino va a establecer tres acepciones del término gracia para posteriormente hacer unas apreciaciones sobre ellas. Señala Tomás de Aquino:

El lenguaje usual nos ofrece tres acepciones de la gracia. En primer lugar, significa el amor que se siente hacia alguien. Y así se dice que un soldado tiene la gracia del rey, esto es, que el rey lo encuentra grato. En segundo lugar, designa un don concedido gratuitamente. De aquí la expresión: “Te concedo esta gracia”. Finalmente, se toma por el reconocimiento con que se corresponde a un beneficio gratuito, y así se habla de dar gracias por los beneficios recibidos. Mas la segunda de estas acepciones depende de la primera; pues es el amor que se siente hacia alguno lo que impulsa a concederle algo gratuitamente. Y, a su vez, de la segunda acepción se deriva la tercera, pues cuando se recibe un beneficio gratuitamente es cuando se dan gracias por él (*Sth II, part I, q. 110, art. 1*).

Este texto de Tomás de Aquino sobre la gracia ofrece una reflexión profunda que nos lleva a entender este concepto en tres dimensiones interrelacionadas. En primer lugar, Aquino nos presenta la gracia como el amor que uno siente hacia otro, destacando que este amor puede manifestarse a través de la concesión de un don gratuito. Esta idea es ejemplificada con la figura del soldado que encuentra gracia ante los ojos del rey, quien en su benevolencia le concede un favor sin esperar nada a cambio. Aquí se establece una dinámica de desequilibrio o jerarquía, donde el que otorga la gracia se encuentra en una posición de superioridad.

Sin embargo, Aquino va más allá al afirmar que esta segunda acepción de la gracia depende intrínsecamente de la primera; es decir, es el amor hacia alguien lo que impulsa a concederle algo de forma gratuita. Esta conexión subraya la importancia del afecto y la benevolencia en la dinámica de la gracia.

Por último, el texto de Aquino nos lleva a comprender que la tercera acepción de la gracia, el agradecimiento por un beneficio recibido surge como consecuencia de la segunda. Cuando alguien recibe un don de manera gratuita, surge en él un sentimiento de gratitud y reconocimiento hacia aquel que lo concedió. Así, Aquino nos muestra cómo estas tres acepciones de la gracia están intrínsecamente relacionadas, creando un ciclo de amor,

benevolencia y agradecimiento que subraya la importancia de la bondad y la generosidad en las relaciones humanas. Continúa diciendo Tomás de Aquino

Ahora bien, en las dos últimas acepciones es manifiesto que la gracia supone algo real en quien la recibe, ya sea el don gratuito, ya sea el reconocimiento por este don. Pero en la primera acepción hay que tener en cuenta la diferencia entre la gracia de Dios y la del hombre (*Sth II, part I, q. 110, art. 1*)¹³.

El contexto general de esta parte de la Suma teológica intenta responder a si la gracia pone algo en el alma del agraciado. Es decir, si hay algo real a lo que llamaos gracia, algo objetivo -que ya vimos que es un peligro fundamental. Aquino dirá que cuando aplicamos este argumento primero a la relación entre Dios y la criatura, hay que tener en cuenta la diferencia fundamental entre Dios y la criatura. Porque, aunque hay una cierta jerarquía entre el rey y el soldado del ejemplo, seguimos en el ámbito de la creación, ahora bien, cuando damos el salto a la aplicación teológica hay que tener en cuenta la diferencia fundamental entre Dios y la criatura.

Pues, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, cuando el amor de Dios quiere el bien de la criatura se produce en ésta un bien real. En cambio, la voluntad humana es movida por el bien que preexiste en las cosas, y por eso el amor del hombre no causa totalmente el bien de las cosas, sino que lo presupone, al menos en parte. Es, pues, manifiesto que cualquier acto del amor divino induce en la criatura un bien, que se produce en un momento del tiempo, aunque el amor divino es eterno (*Sth II, part I, q. 110, art. 1*).

Es decir, cuando una persona ama a otra, presupone en el amado las realidades subsistentes que lo configuran como tal. Sin embargo, cuando Dios ama a otro distinto de Él, su amor crea y su creación ama. Ama creando y crea amando. Esta es la razón por la cual continúa diciendo:

Podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto ama todas las cosas que existen, según se dice en Sab 11,25, por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo (*Sth II, part I, q. 110, art. 1*).

El primer amor con el cual Dios ama a la creación es un amor universal por el que Dios crea. Así, cuando pensamos el amor de Dios hacia las criaturas es que Dios ama a todo lo que

¹³ Siempre que encontremos esta cita a lo largo de este subapartado hará referencia a: TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología II, parte I-II*, Madrid: BAC, 1990, p. 926.

creado como primera forma de la gracia porque su forma de amar es crear. De este modo, no podemos pensar el recibir el ser natural de las cosas al margen del amor de Dios. Así, la recepción del ser natural de las cosas -de forma universal- es gracia. El segundo amor concreto de Dios a la criatura está hablando de divinización. De este modo nos encontramos un primer amor más universal en el sentido más amplio que podamos concebir y una segunda forma de amor a la criatura con la cual Dios no solo le da el ser, sino que lo plenifica. Creación y divinización son las dos formas de la gracia. Queda claro, desde esta reflexión de Tomás de Aquino, que no podemos pensar la gracia como una realidad solamente sobrenatural que viene de fuera de la creación a plenificar y culminar una realidad que nada tiene que ver con Dios en una especie de esquema dualista.

Hemos iniciado esta reflexión antes de adentrarnos en la realidad bíblica de la gracia porque nos proporciona la visión necesaria para comprender que, al hablar de gracia en términos teológicos, es crucial tener en cuenta la diferencia cualitativa entre Dios y la criatura. Esto nos recuerda que Dios, en su amor, crea, y que su acto de creación es la primera manifestación de la gracia. Es esencial reconocer esta premisa para no perder de vista que la gracia de Dios se manifiesta de manera única en su relación con la creación.

2. Experiencia bíblica de la dimensión transformadora de la antropología teológica

La gracia representa la actitud fundamental de Dios y se manifiesta en todas sus acciones. Su primera manifestación, como hemos visto anteriormente, es la creación: Dios, movido únicamente por el amor, dio origen al ser humano y a todas las cosas. A lo largo de la historia de la salvación, Dios continúa revelando su amor a través de sus interacciones con el pueblo elegido. Esta manifestación alcanza su punto culminante en la Encarnación de su Hijo y en el envío del Espíritu Santo para la remisión de los pecados. En el Nuevo Testamento, el amor se convierte en la definición fundamental de Dios, representando la culminación de su ser. Con relación a la tradición veterotestamentaria, Ruiz de la Peña señala:

El Antiguo Testamento no responde explícitamente con la idea de gracia; el término le es desconocido. Sin embargo, lo que con él se significará posteriormente —en Pablo y en el lenguaje teológico— no es ignorado por la revelación veterotestamentaria; su conocimiento del mismo se pone de manifiesto al explorar dos realidades sobre las que el Antiguo Testamento se extiende continuamente: la identidad de Dios como un Dios salvador; la posibilidad de conversión del hombre. Del análisis de ambas realidades se pueden deducir los antecedentes bíblicos del concepto de gracia¹⁴.

¹⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 208.

2.1. El concepto de “gracia” como dimensión transformadora en el Antiguo Testamento

Como señala Edward Schillebeeckx, los términos del Antiguo Testamento que indican la gracia, como elección, alianza, misericordia, justicia, santidad de Dios, etc.¹⁵, nos muestran la amplitud de la acción divina, que va más allá de las expectativas humanas. Esta desproporción entre el creador y la criatura resalta especialmente en:

Hanan -חָנַן- es un término que muestra la inclinación del superior hacia el inferior, con una condescendencia benigna¹⁶. Se aplica tanto a la relación con Dios como a las relaciones entre los seres humanos¹⁷. “Así, la confirmación de que Yahvé “encuentra grato” (*hanan*) a Moisés es que “le conoce por su nombre” (lo trata personalmente) y se compromete a que ambos caminen juntos (Ex 33,12-17)”¹⁸. De este modo,

Es significativo que *hanan* se emplee mayoritariamente en los salmos; el creyente israelita se sabe permanentemente deudor de *Yahvé* y por eso demanda la benevolencia divina en esa situación de diálogo teologal por excelencia que es la oración (Sal 4,2; 6,3; 25,16; 86,3.16; etc.). El hombre piadoso asegura la estabilidad de su relación con Dios invocándolo continuamente como “el dador de favor” (Ex 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4)¹⁹.

Hen -חָנַן- es un término que denota complacencia o el acto de encontrar favor o gracia ante los ojos de Dios²⁰. Pero como señala Ruiz de la Peña, “dado que el sustantivo derivado de *hanan* (*hen*) evolucionó hacia un significado que no lo hacía muy idóneo para el uso teológico, su lugar va a ser ocupado por otro, de gran importancia para nuestro objeto; se trata del término *hesed*”²¹.

Hesed -חֶסֶד- es un término que puede traducirse como bondad, amor gratuito o misericordia²². Implica una generosidad que va más allá de lo esperado, un amor

¹⁵ SCHILLEBEECKX, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982, p. 78-93.

¹⁶ “Misericordia, bondad (Gén. 21:23; 24:27). 2) Gracia (Est. 2:9). 3) Fidelidad, lealtad, como característica de los piadosos (Isa. 57:1)”, in: CHÁVEZ, *diccionario de Hebreo Bíblico*, p. 187.

¹⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 140; SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p.79.

¹⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 229.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ “Fórmula de petición cortés חן בעיניי הו' אה' מצאתי הו' בעיניי הו' אה' מצאתi

²¹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 229.

²² SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p.85.

sobreabundante²³. Y “es todavía más frecuente para designar el comportamiento de Dios en su fidelidad a la alianza y amor a los hombres”²⁴.

Sólo aproximativamente puede traducirse por “bondad”, “amor gratuito”, e implica la idea de una generosidad que rebasa lo esperable. Su empleo se restringe al ámbito de las relaciones interpersonales; en el uso teológico, y ya desde los textos más antiguos, sirve para denotar primariamente la actitud básica de Dios con el hombre y, consiguientemente, también del hombre con Dios; de esta suerte deviene el vocablo más apto para expresar la singularidad de la relación entre ambos, y no sólo del modo de ser propio de Dios²⁵.

Emet -אמת- es un término que denota fidelidad vinculada a la firmeza, algo inmutable que no solo no cambia, sino que no se desvanece y sobre lo cual se puede construir (como un cimiento)²⁶. Se aplica a Dios para expresar su misericordia y fidelidad, mostrando que nos ama con un amor extraordinario que nunca cambia²⁷. Por eso, la fidelidad está intrínsecamente vinculada a la verdad, que es algo que permanece, más que algo que se descubre²⁸.

En varios textos (Dt 7,8.9.12; Sal 89,29.34.35; 1 R 8,23; Dn 9,4) *hesed* es puesto en relación con *berit*: el origen de ésta radica justamente en el *hesed* divino. “No es que el *hesed* sea una relación resultante de la alianza...; la propia alianza se basa en la libre decisión del amor de Yahvé”. A este propósito es muy importante la asociación frecuentísima de *hesed* con *emet*. Este sustantivo contiene la idea de fidelidad y constancia indefectible, cualidades éstas raramente humanas y, por el contrario, distintivas del ser de Dios (Sal 31,6: “Dios de *emet*”) y de su palabra (Sal 119, *passim*). El binomio formado por ambos vocablos transmite la idea de un amor estable, definitivo, irreparable; es el amor que sostiene la *berit* y la sitúa al abrigo de la infidelidad —de la falta de *emet*— del hombre. El Sal 89 es, todo él, un canto de alabanza al *hesed* y *emet* divinos como garantías de la *berit* (vv.2.3.6.9.15.25.29.34.35.50)²⁹.

Rahamim -רחמים- es un término que hace referencia a las entrañas de misericordia³⁰, sugiriendo una conexión profunda y visceral, similar a la relación entre una madre y su hijo nacido de su propio cuerpo. En el contexto divino, se dice que a Dios se le conmueven las

²³ “Hacer un favor/ promesa, favorecer; tratar; proceder; actuar con misericordia, lealtad, bondad; portarse bien, lealmente; ser leal, piadoso, mostrarse agradecido: Gn 24,12 Ex 20,6 Dt5,10 Jos 2,12 ISm 20,8.14 2Sm 9,1.3.7 1Re 3,6; Zac7,9; Sal 109,16; Job 10,12; Rut 1,8 2; Cr 24,22; Eclo 46,7”, in: SCHOKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 594.

²⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 141.

²⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 229-230.

²⁶ CHÁVEZ, *diccionario de Hebreo Bíblico*, p. 37.

²⁷ SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p.88.

²⁸ “Bondad y lealtad, misericordia y lealtad, lealtad y verdad; traducción sintética: lealtad firme, amor leal”, in: SCHOKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 268.

²⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 230-231.

³⁰ “Este término presenta dos significados fundamentales: misericordia, que subraya el aspecto gratuito de benevolencia; lealtad, que resalta el compromiso”, in: SCHOKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, p. 267-268.

entrañas, lo que resalta su empatía y su capacidad de identificarse con el sufrimiento humano como si fuera propio, a pesar de no ser afectado directamente por el mal. Esto ilustra la compasión y la cercanía de Dios hacia sus criaturas³¹. “Un *hesed* que es a la vez *rahamim* es un amor gratuito, misericordioso y tierno: «yo te desposaré conmigo para siempre... *en hesed y rahamim*» (Os 2,21)”³².

Tsedeq -צדק- es un término que denota justicia³³, pero en la concepción semita va más allá de simplemente cumplir con la ley. Incluye la idea de intervenir a favor del vulnerado para restaurar el vínculo corrompido, lo cual implica tomar partido por el oprimido frente al opresor. Esta noción difiere de la concepción hierática y neutral de la justicia en la cultura grecorromana. Por lo tanto, actuar con justicia implica estar del lado del agredido, defendiendo sus derechos y restaurando el equilibrio quebrantado³⁴.

Dios sea justo significará entonces que actúa de acuerdo con su modo de ser, tal y como se ha revelado en la elección y la alianza: como voluntad de salvación y agradecimiento. La justicia de Yahvé no es la simbolizada por una virgen con los ojos tapados y teniendo una balanza en sus manos, sino que extiende su brazo hacia el desgraciado caído en tierra. Con otras palabras: que Dios sea justo quiere decir que hace justicia a sus promesas y se comporta con su pueblo tal y como lo ha jurado³⁵.

Al concluir esta exploración en el Antiguo Testamento, podemos afirmar que, aunque la palabra “gracia” no sea mencionada explícitamente, su esencia y significado quedan claramente revelados en toda la teología subyacente. En un contexto donde la identidad de Dios se define mediante la elección gratuita, la alianza irrompible, el amor entrañable y misericordioso, emerge la llamada del ser humano hacia una salvación que es un regalo divino puro.

Aunque el Antiguo Testamento no detalla completamente los aspectos específicos de esta salvación, se pueden identificar al menos tres elementos fundamentales: la total eliminación del pecado, la transformación interior del pecador y el establecimiento de una relación íntima, misericordiosa y justa entre Dios y el ser humano, caracterizada por el *hesed-emet* divino³⁶.

³¹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 231.

³² *Ibid.*

³³ “Justicia como norma y objetivo legal (Deut. 1:16; 16:20). 2) Lo que es justo o correcto (Isa. 45:19; Sal. 23:3; Deut. 25:15). 3) Reivindicación de su derecho personal (Job 6:29). 4) Como Adv.: *be-ts.deq* = en justicia, de acuerdo con un propósito justo (Isa. 41:2; 42:6; Ver nota RVA)”, in: CHÁVEZ, *diccionario de Hebreo Bíblico*, p. 509.

³⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 223-225.

³⁵ *Ibid.*, p.223.

³⁶ *Ibid.*, p. 232.

Es tarea del Nuevo Testamento precisar estos aspectos de la salvación, revelar el cómo y cuándo del plan salvífico divino, y definir claramente un aspecto crucial de la imagen de Dios apenas sugerido en el Antiguo Testamento³⁷: su paternidad, que implica la filiación del ser humano³⁸.

2.2. El concepto “gracia” como dimensión transformadora en el Nuevo Testamento

El rasgo fundamental que podemos observar en el Nuevo Testamento es el proceso de continuidad y al mismo tiempo de condensación del término “gracia”, especialmente a través de una concentración cristológica de la misma³⁹. En otras palabras, la encarnación del Hijo de Dios se percibe como la máxima y definitiva manifestación de la gracia divina⁴⁰. Así, los atributos de Dios presentes en el Antiguo Testamento, como las entrañas de misericordia, la benevolencia desbordante y la instauración de una nueva alianza, que se aplicaban a la relación entre Dios y el pueblo de Israel en ese contexto, son ahora plenamente concentrados en la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios.

Este proceso se relaciona de manera efectiva con uno de los rasgos más definitorios y significativos de la teología neotestamentaria: la revelación de Yahvé Dios como Padre, como *Abbá*, como amor incondicional que busca el bien de todas las criaturas. Los atributos divinos presentes en el Antiguo Testamento encuentran su plenitud en el *Abbá* que Jesús nos muestra y encarna en su propia experiencia.

El término gracia como *charis* -χαρις- apenas está presente en los sinópticos, no obstante, como señala Ruíz de la Peña está presente en la continua donación del Padre en la creación y en la concepción de que Jesús es el don máximo del Padre⁴¹. No tenemos en los sinópticos apenas presencia del término como tal, pero sí esta concentración cristológica de la

³⁷ Es interesante señalar que el término gracia (Hanan y Heseb), no se traduce de la Biblia como “*charis*”, sino como “*eleos*”. El término *charis* en el NT se refiere inicialmente a algo gracioso o que recuerda la gratitud por haber hecho algo bueno por alguien. Sin embargo, Pablo pasa a reconceptualizar “*charis*”, dándole el significado de “*eleos*”, es decir, de *Hanan y Heseb*, como gracia, in: SESBOÜÉ, Bernard (dir.). *O homem e sua salvação* (Coleção História dos Dogmas séculos V – XVII). t. II, 2.ed., São Paulo: Loyola, 2010. p. 230; SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p. 105-167.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ “El acontecimiento de Cristo señala el acontecimiento de la gracia de Dios en la historia. De modo especial queda señalado y celebrado en la última cena y la celebración eucarística de la Iglesia: vida de Jesús entregada como acontecer del reino y donación de Dios. Esta concentración cristológica aparece especialmente en Cirilo de Alejandría”, in: SANLÉS OLIVES, Ricardo, *Enciclopèdia Mercabá: Gracia, I-Fundamnetos*. Disponible en: <https://acortar.link/NAsxLJ>. Consultado en: 15 may. 2024.

⁴⁰ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 250.

⁴¹ *Ibid.*, p. 234; 242-248.

gracia en la experiencia de la paternidad del *Abbá*. Sin embargo, Ladaria señala que, en Pablo, “*charis -χαρις-*” es un término central para designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo.

El término *χαρις* que hallamos en el Nuevo Testamento es el antecedente inmediato de nuestro vocablo actual “gracia” [...] El término falta por completo en Mateo y en Marcos, se usa sólo tres veces en el evangelio de Juan, y es relativamente frecuente en Lucas y Hechos, aunque con significados varios. En Pablo, en cambio, es un término central para designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo⁴².

En el Nuevo Testamento, la teología de la gracia se caracteriza por su naturaleza inobjetiva e incosificable. Cuando se afirma que Jesucristo es la encarnación de la gracia, no podemos concebirlo como un objeto o una realidad más entre otras. Jesucristo trasciende la categoría de lo tangible; es la manifestación personal de la cercanía insuperable de Dios a la creación y al ser humano. En esta biografía -la de Jesús de Nazaret- personal y abierta, el Nuevo Testamento percibe la presencia encarnada de la gracia. Los atributos del Dios del Antiguo Testamento, como la misericordia y la justicia, se concentran en la persona de Jesús. Como señala Martínez Sierra:

A Pablo no le interesa hacer una antropología filosófica. Su interés está en la relación del hombre con Dios. El hombre histórico es un ser necesitado de redención. Por eso su antropología más que describir el hombre en sí, intenta presentar sus distintas relaciones con Dios [...] Para los autores del NT el interés por el hombre no está en lo ontológico sino en lo histórico-salvífico. Les interesa el hombre tal y como aparece en Cristo, centro de toda la creación. Se podría decir que ya tiene valor en ellos lo afirmado por el Vaticano II: Cristo revela al hombre lo que el hombre es (GS 22)⁴³.

Si partimos de la idea central que subyace en el texto de Ladaria, que nos dice que el término gracia es relativamente frecuente en Lucas y Hechos, aparece poco en los sinópticos y sin embargo en Pablo es un término central para designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo, podemos preguntarnos ¿qué significa que el término gracia -*charis*- en Pablo, como aquel que designa esa estructura del acontecimiento salvador, adquiriendo su máxima densidad teológica y al mismo tiempo, su centralidad soteriológica?

⁴² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 144.

⁴³ MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, p. 87 y 88.

2.2.1. Jesucristo es la gracia en los Evangelios sinópticos

Como hemos visto, el término gracia no aparece en los Evangelios sinópticos con tanta expansión y precisión, pero de lo que no hay duda es de que Jesús muestra esa condescendencia benigna, esa afectación por el sufrimiento, por las divisiones, en definitiva, por las decisiones íntimas que suponen que esos poderes maléficos causen enfermedades. Jesús aparece ahí con una labor curativa. Por tanto, aparece con mucha claridad la sensibilidad de Jesús con la miseria humana, con el sufrimiento y esto se pone de manifiesto no solo con las curaciones, sino también con el perdón de los pecados. La misericordia y perdón ante el pecado es un rasgo específico de Jesús, que es interpretado como aquel que tiene poder para perdonar pecados y también para curar, siempre, en nombre de Dios (Mt 8,5-13. 15,21-28; Mc 1,21-28. 2,1-12; Lc 8, 1-3. 6,6-11). Aquí encontramos este misterio último que nos muestra la vinculación profunda entre quién perdona pecados y cura en nombre de Dios, como si lo hiciese Dios mismo. Así, según González de Cardedal,

Lo que es común a la historia de Jesús, a la historia de la Iglesia y a nuestra historia es la permanente capacidad transformadora que la persona de Jesús sigue teniendo en el orden físico (salud), psíquico (sanación) y religioso (salvación). Y eso es lo decisivo y significativo en Cristo: por él todo hombre, el de entonces y el de ahora, se encuentra con poder para asumirse, levantarse, superar su historia anterior y vencer los poderes del mal. Jesús restaura a las personas hacia sus posibilidades supremas: ser libres para ser hijos [en el Hijo] de Dios y prójimos de sus hermanos⁴⁴.

Por tanto, es una realidad, en la cual, las personas que están alrededor de Jesús perciben la presencia actuante de la gracia de Dios que perdona, cura, condesciende y está activa en Él, no como alguien que nos habla de ella o que da testimonio de ella -como los profetas-, sino que Jesús es aquél que presencializa la gracia y la muestra actuante.

Jesús habla y actúa así porque así piensa y obra Dios. La gratuidad de la voluntad salvífica del Padre conlleva la primacía absoluta de los desprovistos de títulos y méritos. De esta forma, Jesús realiza una operación de recuperación de lo humano desde abajo, comenzando por los últimos y convirtiéndolos en primeros (Mt 19,30). El ser humano más insignificante, justamente en cuanto insignificante según la común estimación, es el valor más alto de la realidad en la peculiar tasación que Jesús hace del conjunto de las criaturas⁴⁵.

⁴⁴ GONZÁLEZ CARDEDAL, Olegario, *Cristología*, Madrid: BAC, 2001, p. 59.

⁴⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 246-247.

2.2.2. La gracia como justificación

En el Nuevo Testamento, el término *charis* está encabezando todas las cartas cuando habla de la “gracia y la paz” como aquello que se desea a los hermanos y que resume la acción de Dios⁴⁶. “Ya en su carta más antigua, en la que no aparece el concepto de *charis*, Pablo saluda a los cristianos de Tesalónica al principio y al final de su misiva con la fórmula: «La gracia (*he charis*) de nuestro Señor Jesucristo os acompañe» (1Tes 1,1 y 5,28)”⁴⁷.

Ese término gracia que hemos visto como misericordia, benevolencia, cercanía, entrañas de misericordia... es lo que se desea a estas comunidades a las cuales va dirigida la carta, pero con la novedad de que esa gracia, en concreto, es Jesucristo. Todo lo que se desea a los hermanos lo tienen si reciben a Jesucristo. Así, en estas cartas -teniendo en cuenta la reflexión anterior- nos ayudan a percibir un rasgo específico de la teología de la gracia en Pablo, muy especialmente en Gálatas y Romanos, que nos sirve para identificar la gracia como justificación. El término justificación es central en la teología paulina, hasta el punto de que casi podemos resumir en ella la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo, como señalaba Ladaria.

El término “justificación” es capital en la polémica con Lutero en el siglo XVI. Esta teología, hoy, presenta varias dificultades para encontrar actualidad y enganche a esta idea de que somos justificados ante Dios. Es un modo de expresión que no resulta cercano en nuestro contexto actual. Desde diferentes lecturas, me atrevo a decir que quien mejor formuló la teología de la justificación para nuestro tiempo y desde la propia Palabra es Paul Tillich en una formulación que nos va a ayudar a descifrar todo lo que se encuentra debajo de este término. Tillich resume el concepto de justificación diciendo “acepta que eres aceptado, aunque te sepas inaceptable”.

Podría decirse que el valor de ser, es el valor de aceptarse como aceptado a pesar de ser inaceptable... Éste es el significado genuino de la doctrina paulino-luterana de la ‘justificación por la fe’. El aceptar la aceptación siendo inaceptable es la base para el valor de la confianza⁴⁸.

Por tanto, ¿qué está detrás de la justificación? Detrás del término justificación está la experiencia antropológica por la cual todos queremos que nos amen, queremos ser incluidos, aceptados por Dios. A lo que responde la justificación es a la pregunta ¿qué tiene que hacer el

⁴⁶ “Rom 1,7 y 16,20; 1Co 1,3 y 16,23; 2Co 1,2 y 13,13; Gal 1,3 y 6,18; Flp 1,2 y 6,21; 1Tim 1,2 y 6,21; 2Tim 1,2 y 4,22; Tit 1,4 y 3,15; Flm 3 y 25”, in: nota a pie de página numero 2, in: SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p. 106.

⁴⁷ SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, p. 106.

⁴⁸ TILLICH, Paul, *El coraje de existir*, Barcelona: Estela, 1968, p. 155-57.

ser humano para que Dios lo apruebe, lo acepte? Esto es lo que está detrás del término justificación. Pablo nos va a decir que uno no se justifica a sí mismo por sus propias obras, sino que la justificación es algo que vivimos gratuitamente por gracia. Dicho de forma más sencilla: Dios nos ama sin merecerlo. Somos aceptados incondicionalmente, aunque sepamos que no hemos hecho méritos suficientes para ser aceptados. Con esta intuición queda descriptada toda la teología que vamos a ver, sin olvidar que estamos hablando en términos de acogida, de aceptación, de relacionalidad, de apertura, de inclusión, en definitiva, de estar dentro del amor en el cual nos mete siempre la teología de la gracia.

La gracia no significa que de repente creamos que Dios existe o que Jesús es el salvador. La gracia nos embarga cuando nos hallamos sumidos en un gran dolor y presos de desasosiego; cuando andamos por el oscuro valle de una vida vacía y carente de sentido; cuando año tras año, la anhelada perfección de nuestra vida no se realiza; cuando las antiguas compulsiones reinan hoy en nosotros como lo han estado haciendo durante muchas décadas; cuando el desespero destruye toda alegría y toda entereza. A veces, en este momento, una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad y es como si una voz nos dijera: 'Eres aceptado'. Eres aceptado por lo que es mayor que tú y cuyo nombre ignoras⁴⁹.

A la luz de esta intuición vamos a leer la Carta a los Romanos y la Carta a los Gálatas. Vamos a profundizar en las expresiones en las cuales Pablo intenta mostrar frente a los judaizantes el hecho de que no nos justificamos nosotros ante Dios por el cumplimiento de la ley, sino que somos aceptados por Dios en Jesucristo porque en él se nos ha dado la clave fundamental con la cual, gratuitamente y sin merecimiento alguno por nuestra parte, podemos ser incluidos en la asamblea de los que están ante Dios⁵⁰. En este sentido, la novedad de la teología paulina de la gracia no es la que aparece en los saludos o conclusiones de estas cartas, que asocia a Jesús como el don divino dado a la humanidad -cercano al significado griego de *charis*- sino que lo que propone en estas dos cartas nos ayuda a elaborar una clave de interpretación para nuestros días.

2.2.2.1. La justificación en la Carta a los Gálatas como vida nueva, filiación y libertad

En Gálatas 2,16, Pablo afirma: "Sabido que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino solo por la fe en Jesucristo". Esta declaración proporciona la clave para entender la estructura de la salvación tal como se revela en Jesucristo. En contraste, la teología

⁴⁹ MARCOS, Juan Antonio, "Mas allá de Lutero (Paul Tillich un protestante consciente)" revista de Espiritualidad 76 (2017), p. 377-378.

⁵⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 193-194.

judaizante, a la cual Pablo se opone, ofrece otra perspectiva sobre la estructura de la salvación. Esta perspectiva pone en primer plano la observancia de la ley como medio fundamental para ganar la gracia de Dios y alcanzar la santidad. Así, “para la concepción judía rabínico-farisea, la llamada “ortodoxia”, fe y obras constituyen un conjunto unitario; para ella, la fe en Dios es una obra de la ley, incluso el primer mandamiento de la ley”⁵¹. Para aquellos judíos que siguen esta enseñanza, cumplir escrupulosamente la ley es la máxima expresión de acercarse a Yahvé. Según esta concepción, la salvación se logra mediante la estricta observancia y la santificación de la ley. En resumen, para aquellos que siguen esta línea de pensamiento, la respuesta a la pregunta “¿Qué debo hacer para ser considerado entre los elegidos de Dios?” sería: cumplir la ley⁵². En las palabras de Schillebeeckx:

En su lucha contra los dominadores que pretendían abolir en Israel la ley e incluso por las armas, el primer judaísmo se centró en la ley. *Hesed, charis* y la ley quedan identificados. Este judaísmo no ve contradicción entre justificación por la gracia y justificación por la ley o por las obras de la ley⁵³.

Sin embargo, para Pablo, el ser humano no se justifica por las obras de la ley, sino solo por la fe en Jesucristo. De este modo, la pregunta “¿qué tengo que hacer para ser santo?” carece de sentido, pues esta pregunta forma parte de una estructura de la historia de la salvación que con Jesucristo ha concluido⁵⁴. De este modo, no soy yo el que me hago santo, no soy yo el que me gano el favor de la benevolencia de Dios, no soy yo, por medio de mi observancia, el que hago que Dios me ame, sino que Dios me ama, me acepta y me santifica justamente por gracia, gratuitamente, en virtud de la fe en Jesucristo. “Aquí se trata únicamente de la vía de tal justificación por la gracia de Dios. Para los judíos esto ocurre mediante la fe en la gracia de la Torá; para Pablo, mediante la fe en la gracia de Cristo”⁵⁵. Como señala John Barklay:

Pablo resume lo que él y Pedro “saben”: [...] reconocen que una persona es considerada “justa” no por sí. Este conocimiento refleja su experiencia tanto en Jerusalén como en Antioquía: es el reconocimiento de que la acción de Dios en Cristo ha definido lo que constituye el valor en términos diferentes de los cánones de la tradición judía. Lo que saben es que una persona (cualquier persona, judía o gentil) no se considera “justa” por su observancia de la Torá, sino por su fe orientada hacia

⁵¹ SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, p. 116.

⁵² *Ibid.*, p. 101-103.

⁵³ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁴ No podemos olvidar la disputa entre Pablo y Pedro, en el que Pedro está en Antioquía con un pie en la estructura soteriológica de las obras de la ley y con el otro pie atestiguando la recepción del Espíritu Santo de los paganos que no cumplen los principios de la ley. Esa ambigüedad la despeja Pablo en este enfrentamiento, en el cual, pone a Pedro ante su contradicción. Este es el centro fundamental donde encontramos la perla teológica de Pablo: la justificación es una obra de la gracia, no una obra nuestra, in: BARCLAY, John, *Paul and the Gift*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015, p. 207-208.

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, p. 116.

(y derivada de) lo que ha sucedido en Cristo. Los creyentes judíos (“nosotros”) han demostrado esta interpretación alternativa de la “justicia” al poner su fe en Cristo: saben que Dios los considera “justos” no por la observancia de la Tora, sino por su fe en Cristo, es decir, por su nueva existencia creada por el acontecimiento de Cristo (2,19-20). De hecho, nadie será considerado “justo” por la observancia de la Torá (un hecho general cuyo fundamento queda claro en 3,10-12 y 3,22)⁵⁶.

Este es el punto, en el cual, la justificación va a ir vinculada, en Pablo, con la inserción en una nueva vida: en la vida según el Espíritu y no según las obras de la carne. Es una vida que está más allá de la mera observancia de los preceptos. La tesis básica de Pablo es que la ley nunca la ha cumplido nadie. Nadie ha cumplido la ley completa, absoluta y perfectamente (Rom 3,23; Gal 2,18). De este modo, lo que nos libra de los pecados no es nuestra voluntad ni nuestra rigidez observante, sino que lo que nos libra del pecado es lo que recibimos gratuita e inmerecidamente en Jesucristo⁵⁷.

La tesis paulina es, pues, provocativa: hacer la voluntad de Dios, expresada en la ley mosaica, no basta para la salvación. [...] Por el contrario, Pablo sostiene que el factor determinante aquí es algo inédito e insólito: [...] la fe que tiene por objeto a Jesucristo (en el lenguaje de los sinópticos, el seguimiento incondicional de Jesús)⁵⁸.

En Gálatas 3,24, Pablo se enfrenta a la pregunta sobre el propósito de la ley. Es en este punto donde desarrolla la teología de la ley como un pedagogo, como ya hemos presentado en el capítulo anterior. Pablo ilustra que el pedagogo es aquel que, mientras uno es menor de edad, indica el camino a seguir y lo que se debe evitar. Es como una guía externa que asegura que uno está cumpliendo con lo requerido. La idea central de Pablo, como hemos mencionado anteriormente, es que la ley desempeña esta función hasta que llega el tiempo de la gracia, el *kairós*. Es en este momento cuando la ley pierde su relevancia, no porque careciera de valor anteriormente, sino porque al alcanzar la mayoría de edad (la filiación), la ley ya no es necesaria. Ahora “ya no eres esclavo, sino hijo, y siendo hijo, Dios te da la herencia” (Gal 4,7). En este sentido, ya no se requiere un pedagogo que dicte lo que se debe hacer. La gracia y la justificación no solo nos conceden una vida nueva⁵⁹, sino que nos transforman en hijos en el

⁵⁶ BARCLAY, *Paul and the Gift*, p. 211. (traducción propia).

⁵⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 203.

⁵⁸ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 253.

⁵⁹ Para profundizar en esta teología de la gracia, y siguiendo a Ruiz de la Peña, podemos afirmar que en el corpus joánico, el término “gracia” aparece solo tres veces: Juan 1,14, 1,16 y 1,17. La teología de la gracia en Juan se origina en la teología de la Encarnación. En este Evangelio, la gracia es la manifestación histórica del favor de Dios, que se realiza en la encarnación del Hijo. En Juan, la dinámica central que muestra la expansión de esta gracia que ocurre en la Encarnación es la participación en una nueva vida que requiere un nuevo nacimiento (Juan 3). En este nuevo nacimiento, uno rompe con el mundo y deja de estar bajo la influencia de Satanás, quien parece gobernar este mundo, in: *Ibid.*, 260-265.

Hijo⁶⁰ - “Vosotros ahora sois hijos, por lo cual Dios ha mandado a nuestros corazones el Espíritu de su propio Hijo que clama al Padre: ¡*Abbá!* o sea: ¡Papá!” (Gal 4,6)- liberándonos de la condición de esclavitud en la que no teníamos control sobre nosotros mismos, ya que ahora somos libres. Pablo cuestiona: “Si ahora conocen a Dios, o más bien, Dios los ha conocido a ustedes, ¿cómo pueden volver a las normas y principios miserables y sin fuerza? ¿Quieren volver a ser esclavos?” (Gal 4,9). En este sentido y como afirma Ladaria: “La fe significa, por tanto, el reconocimiento de que toda la salvación viene de Dios. Con ella se excluyen las obras de la ley que nos llevarían sólo a la “propia” justicia, no a la que viene de Dios por la muerte y resurrección de su Hijo”⁶¹.

Lo que produce la gracia con la justificación no es solo la vida nueva y la filiación, sino que produce también la liberación. “Cristo nos liberó para ser libres” (Gal 5,1). “La justificación, en suma, es pura gracia, y la gracia es la persona y la vida del mismo Cristo dándonosos”⁶². Por lo tanto, nos equivocamos cuando interpretamos la incorporación a Cristo con nuevo regreso a la vieja esclavitud respecto de la ley. Los que ya tienen la mayoría de edad no pueden estar sometidos a estructuras de mediación con Dios. Ruiz de la Peña nos da varias claves para entender esto:

Pablo asocia frecuentemente la idea de gracia a la de liberación. Él es el único autor neotestamentario que utiliza sistemáticamente el vocabulario derivado del sustantivo “libertad” (*eleutheria*). No se trata aquí tanto del libre albedrío cuanto de la liberación del estado de alienación descrito en Rm 7,14ss., que ha caducado con el don escatológico de la gracia. Y así, la vida que nos ha sido dada en Cristo “libera de la ley del pecado y de la muerte” no sólo a los humanos, sino a la entera creación (Rm 8,2.21.23); el agraciado “ya no es esclavo, sino hijo” (Ga 4,7); “Cristo nos libertó para la libertad”; la vocación cristiana es, por tanto, un “ser llamados a la libertad” (Ga 5,1.13; cf. 1 Co 7,22: “el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor”); la verdadera libertad está “allí donde está el Espíritu del Señor” (2 Co 3,17)⁶³.

No podemos olvidar que, en la teología paulina, el verdadero y oculto antagonista respecto de la gracia es el pecado como realidad cuyo poder subyuga y esclaviza. De ahí que haya ciertas vinculaciones con las cuales Pablo une a la ley con el pecado. No es que la ley sea pecaminosa, sino porque al no poder cumplir la ley, pecamos. Esa vinculación ley-pecado-esclavitud se entienden en la lógica dinámica del pensamiento de Pablo.

⁶⁰ “La doctrina paulina de la imagen se desarrolla según este orden de ideas: Cristo, imagen de Dios; el hombre, imagen de Cristo; el hombre, imagen de Dios. La imagen no puede ser mera transcripción del original; tiene que ser una participación real de lo imaginado, porque sólo así será verdadera imagen”, in: RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p 80.

⁶¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 218.

⁶² RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 255.

⁶³ *Ibid.*, p. 251.

2.2.2.2. La justificación en la Carta a los Romanos. Fe y obras

Veamos algunos puntos en la Carta a los Romanos que nos ayudan a entender de modo más explícito el desarrollo de la justificación en la Carta a los Gálatas. Para este desarrollo debemos recordar lo trabajado en el capítulo anterior sobre el pecado, donde en la Carta a los Romanos se nos dice que todos pecamos ya sean judío o gentiles (Rom 3,9.23). Pero Pablo nos dirá en Romanos 3,21 que la justicia de Dios se ha manifestado. La manifestación de la justicia de Dios no es la de la diosa griega con la venda en los ojos, la balanza y la espada, sino que la manifestación de la justicia de Dios es la encarnación de la gracia, así, “mediante la fe según Jesucristo Dios reordena y hace justos a todos los que llegan a la fe” (Rom 3,22). Por tanto, la justicia de Dios es el hecho de que nos perdonan los pecados y tenemos acceso a Dios en una dinámica opuesta a la del Templo de Jerusalén, en la cual hay que hacer sacrificios para reconciliarnos con Dios, aquí ha sido la muerte de Jesucristo que nos ha reconciliado con Dios (Rom 5,6-11). Por tanto, ha habido un único sacrificio, Jesucristo ya no muere más como nos muestra la Carta a los Hebreos (Heb 10) ⁶⁴. Así, en Jesucristo tenemos otra estructura de la salvación completamente superadora y alternativa a la de la ley y a la del Templo.

En Romanos 4 se pone de manifiesto la justicia de Dios con la figura de Abrahán. Nos muestra como él -Abrahán- es justificado ante Dios en virtud de su fe. Dice San Pablo que “Abrahán fue justo ante Dios, y si lo hubiera conseguido por sus obras, podría ostentar sus méritos, pero no los tiene ante Dios. En efecto, ¿qué dice la Escritura? Abrahán creyó a Dios, quien se lo tomó en cuenta para hacerlo justo” (Rom 4,2-3).

Abraham era el prototipo del justo en el Antiguo Testamento; Pablo aprovecha esta apreciación para hacer ver que aquello por lo que agradó a Dios no consistía en ningún tipo de obras, sino en la fe, es decir, en la adhesión sin vacilaciones a la palabra promisorias que se le había dirigido⁶⁵.

Es muy interesante como en Abrahán las obras, la ley y la circuncisión es posterior a su justificación. Esto da la clave decisiva a Pablo contra las interpretaciones judaizantes. En Romanos 5 la justificación aparece como una anticipación de la salvación, por lo tanto podríamos hablar de una justificación de la esperanza, como vemos cuando Pablo dice que “ya se nos ha dado el Espíritu Santo, y por él el amor de Dios se va derramando en nuestros corazones” (Rom 5,5).

⁶⁴ La Carta a los Hebreos solo nos sirve para fundamentar y profundizar en esta idea, sabiendo que no es una carta del corpus paulino.

⁶⁵ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 255-256.

Al Espíritu Santo es el poder creativo de Dios, que crea el amor. El poder creativo de Dios renueva a la creación con la presencia del amor. Por tanto, la gracia es la presencia en el hombre y en la creación del poder creativo de Dios. Somos inhabitados por el Espíritu Santo y esto se muestra en que somos inhabitados por el amor. En este sentido, para la teología paulina, el amor es el fruto de la *charis*. Como señala Ruíz de la Peña:

“El amor de Dios está en el comienzo (Dios crea por amor), en el término (Dios plenifica a su criatura por amor) y en el entero trayecto entre el comienzo y el término de cada existencia humana (a la que Dios trata permanentemente con amorosa benevolencia)”⁶⁶.

De este modo entendemos como en Romanos 5,15 aparece esa desproporción absoluta entre el pecado y la gracia. La gracia se presenta como aquello que sobreabunda y desborda donde abundó el pecado. La gracia como donación amorosa del Espíritu Santo supera el pecado. Así, la sobreabundancia nos indica esta contraposición radical gracia-pecado y no gracia-naturaleza.

Para concluir toda esta teología paulina sobre la justificación y la gracia, y siguiendo la reflexión de Ruíz de la Peña, podemos decir que la justificación por la fe no excluye las obras⁶⁷. Es muy claro en Gálatas 5,6 que la fe actúa por la caridad. También en 1Juan 4,20 se menciona la fe y la caridad como algo que se recibe⁶⁸. En 1Juan 4,16, se expresa la noción de entrega y gratuidad, de dar la vida: Dios es amor, y ese amor que es Dios lleva a la Encarnación. Por lo tanto, también nosotros debemos entregarnos a nuestros hermanos. Como señala Ruíz de la Peña:

Esta voluntad de autodonación es, en fin, la única acreditación fidedigna del humano “haber nacido de Dios”. Si realmente Dios es amor, no puede haber otra prueba de que nos hemos apropiado de su vida que no sea la de actuar como él actúa, hacer las obras que él hace: “todo el que ama ha nacido de Dios” porque “el amor es (=procede) de Dios” (1 Jn 4,7). O bien: “nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos” (1 Jn 3,14)⁶⁹.

El Dios que nos ha creado es el Dios de la gratuidad, que busca el bien de sus criaturas, y este es el núcleo de la predicación de Jesús, desde donde podemos comprender la resurrección, ya que es un Dios de vivos y no de muertos. No debemos separar la creación de la salvación, porque Dios nos da lo que Dios es. “Ahora podemos responder: la salvación es el salvador; es

⁶⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 262-263.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 264.

la vida misma de Jesucristo dándonos; a ella se accede no por la vía de la mera imitación, sino por la vía de la apropiación o participación de su ser”⁷⁰.

Las obras son una manifestación externa y tangible de la fe que profesamos y de nuestra aceptación de la gracia de Dios. En el contexto de la primacía de la gracia, las obras no son un requisito previo para recibir la gracia, sino más bien el resultado natural y consecuente de vivir en el Espíritu y en la fe. Por lo tanto, la contraposición entre fe y obras solo cobra sentido en un marco donde se enfrenten dos concepciones completas sobre el evento salvífico: el enfoque legalista al que hace referencia Pablo, que pone énfasis en el cumplimiento de la ley, o la perspectiva de la primacía de la gracia que él defiende. Sin embargo, en la primacía de la gracia, las obras no son una condición previa para la gracia, sino más bien el resultado natural de una fe viva y genuina. Por lo tanto, no podemos separar la fe de las obras, ya que ambas están intrínsecamente ligadas en la experiencia de la vida cristiana⁷¹.

3. La controversia sobre la gracia en el pensamiento agustiniano

Para adentrarnos en la historia de la teología, es crucial seguir el rastro de una línea teológica que concibe la gracia como el inicio de un proceso de iniciación. En este sentido, es necesario distinguir, siguiendo a Ruiz de la Peña⁷², dos grandes corrientes teológicas que, partiendo del Nuevo Testamento, siguen caminos diversos:

La primera de estas corrientes podría denominarse como la “teología oriental”⁷³, de influencia griega, que se relaciona con la profundización progresiva en los aspectos trinitarios. En esta línea, emerge un proceso de divinización entendido como la conformación con Cristo, y se va adquiriendo cada vez más conciencia de que esta divinización ocurre por obra del Espíritu Santo. La dimensión cristológica de esta corriente adquiere explícitamente una dimensión pneumatológica, lo que lleva a ahondar en la noción de una creación a imagen de Dios que, sin embargo, requiere una profundización en la semejanza. En otras palabras, la idea de la creación a imagen y semejanza se interpreta en términos de una teología de la gracia que implica un proceso de acercamiento, identificación y seguimiento de Cristo, siguiendo la línea paulina de una teología bautismal que capacita al creyente para profundizar en su identidad en Cristo y, de alguna manera, avanzar en el camino de la divinización.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 265.

⁷¹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 218-219.

⁷² RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 268-273.

⁷³ *Ibid.*, p. 268.

En este contexto global de la teología oriental, es importante destacar la conciencia que tienen estos teólogos y esta corriente respecto al peligro representado por las tradiciones orientales que enfatizan el *fatum* (el destino), es decir, esas fuerzas que en el universo helenístico podrían equipararse al destino y que, por lo tanto, se imponen a la vida humana como un determinismo que anula completamente la libertad humana. Sin embargo, en esta tradición oriental de la teología de la gracia, se da una firme defensa de la dimensión de la libertad personal. Es decir, se reconoce que nuestra voluntad, nuestro libre albedrío, desempeña un papel fundamental en este proceso de divinización. Un ejemplo de esta corriente puede encontrarse en la teología de Ireneo de Lyon.

En segundo lugar, nos encontramos con la línea de la teología occidental, específicamente en el ámbito latino, donde la teología de la gracia no se concibe tanto como un combate contra el destino, entendido como una fuerza externa que se impone al ser humano y que le impide la salvación en el camino de la divinización. Más bien, en esta corriente, la gracia se percibe como antagonista del pecado, reflejando ideas que hemos visto en las cartas de San Pablo. Esta perspectiva, centrada en el pecado, es predominante -aunque no exclusiva- en la concepción occidental, que reconoce que la gracia no es solo una ayuda, un don o un regalo que el ser humano recibe gratuitamente de Dios para su plenificación y cristificación en un camino ascendente, donde cada individuo avanza con su propia libertad. En cambio, esta concepción occidental es mucho más consciente de la caída y la ruptura que dificultan todo lo que el ser humano puede emprender, ya que siente el peso de estas como unas fuertes cadenas. Aquí, el mayor representante de esta tradición teológica es San Agustín.

De este modo, vemos cómo, aunque ambas tradiciones tienen su origen en el Nuevo Testamento, discurren por caminos divergentes. Aunque ambas abordan el tema de la libertad y el pecado, los matices en los énfasis que cada una coloca son importantes para entender nuestra aproximación a la teología de la gracia. En este sentido, comenzaremos nuestro estudio de la historia de la teología de la gracia por la figura san Agustín y la importancia de esta reflexión a lo largo de la tradición teológico-sistemática.

3.1. San Agustín, “padre” de la teología de la gracia y su disputa con Pelagio

San Agustín se destaca como el gran teólogo de la gracia por varias razones. En primer lugar, como mencionamos anteriormente, es el autor más representativo de la línea teológica occidental. Sin embargo, su figura y su contribución a la teología de la gracia adquieren una importancia tal que eclipsan incluso las tendencias más orientales. Algunos autores señalan que

antes de San Agustín no podemos hablar de una teología de la gracia de manera sistemática⁷⁴. Es decir, San Agustín es reconocido por haber elaborado de manera explícita, directa y afinada los conceptos en la teología de la gracia, lo que constituye un mérito innegable de su enfoque teológico sistemático. Agustín elaboró la teología de la gracia con un frente especialmente destacado, que fue el frente antipelagiano⁷⁵, como vimos en la teología del pecado original -ya que esta teología de la gracia está asociada a la del pecado original-. Al referirnos a este frente, estamos hablando de algo más que una persona, Pelagio⁷⁶, y un movimiento, los pelagianos; es un enfrentamiento que requiere una definición precisa.

3.1.1. La postura de Pelagio

Pelagio escribió un libro titulado “*De natura*” (Sobre la naturaleza humana), en el cual desarrolló una concepción del ser humano que encontró apoyo en Agustín de Hipona. En este libro, Pelagio se opone fundamentalmente a una concepción del ser humano con tintes maniqueos y estoicos, en la que el individuo se encuentra completamente subyugado al destino, al *fatum*, y no tiene más opción que aceptar pasivamente su determinación inevitable. Pelagio se rebela contra esta concepción y afirma la bondad de todas nuestras dimensiones como criaturas, y, por lo tanto, la verdadera capacidad de nuestro libre albedrío para hacer el bien y perseverar en él⁷⁷.

En otras palabras, Pelagio sostiene que el ser humano es creado como bueno por Dios, y que esta bondad nos proporciona suficiente fuerza para que, en nuestra voluntad, esté la determinación y la clave para optar por una vida virtuosa. Esto implica romper con las complacencias del mundo y adoptar una vida radicalmente austera, optando incluso por la virginidad y la observancia estricta de los consejos evangélicos que elevan nuestra naturaleza y nos alejan del mal y del pecado. En definitiva, nos orientan hacia un camino de rectitud y virtud⁷⁸.

⁷⁴ Esto no quiere decir que no haya habido nadie que haya hablado en la línea de la teología de la gracia, pero sí es el autor que sistematizó esta teología por primera vez.

⁷⁵ Agustín también elaborará esta teología con un frente antimaniqueo y antidonatista, pero este último está más relacionado con la teología de los sacramentos y no profundizaremos en ello en esta tesina.

⁷⁶ Pelagio era un monje originario de las islas británicas, quien vivió a finales del siglo IV e inicios del siglo V. Se sabe que pasó mucho tiempo en Roma. Sin embargo, su figura debe ser comprendida con una inclinación especial hacia la ascesis. Es decir, era un monje, no un clérigo, que optó por una vida de radicalidad en su seguimiento de Cristo.

⁷⁷ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 278.

⁷⁸ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 86-87.

Cuando exploramos el tema del pecado original -en el capítulo anterior-, podemos recordar que San Agustín, en contraposición a los maniqueos, afirmaba en su obra *De natura boni* que el mal no es una substancia, no es un ser, no es parte de la naturaleza; en resumen, el mal no es una realidad creada. Pelagio “reivindica enfáticamente lo que él llama el *bonum naturae*, la bondad de la naturaleza. En cuanto creada por Dios, ésta es capaz por sí sola de actuar rectamente; las coartadas para disculpar la conducta pecaminosa son falaces”⁷⁹. Agustín enseñaba que, si buscamos el origen del mal en el mundo, debemos escudriñar el corazón humano. Este es el punto en el cual Pelagio señala que Agustín argumenta contra los maniqueos, negando cualquier razón determinista que sugiera una condición intrínsecamente perversa de la naturaleza humana, y nos exhorta a confiar en la bondad natural de la misma. Por el contrario, para Pelagio, debemos celebrar los dones de la creación y recibir todos los dones creados para realizar el bien siempre que lo deseemos y perseverar en él con la fuerza de nuestra voluntad⁸⁰. Este es el punto crucial que marcará lo que se conocerá como la controversia pelagiana. Más allá de la figura de Pelagio, el pelagianismo se convierte en una doctrina teológico-antropológica que sitúa en la voluntad humana y en sus propias fuerzas la capacidad de alcanzar la salvación por sí misma. En este sentido tenemos que distinguir entre el personaje histórico (Pelagio) y la corriente que genera (pelagianismo⁸¹).

San Agustín no encuentra consonancia con la concepción presentada por Pelagio, y se da cuenta de que está emergiendo una visión que no concuerda con su teología sistemática, la cual está desarrollando en ese momento. Agustín escribe un libro contra Pelagio titulado *De natura et gratia* (Sobre la naturaleza y la gracia). El título mismo nos da una pista sobre la respuesta de Agustín a Pelagio⁸².

3.1.2. La respuesta de San Agustín

La respuesta de Agustín a Pelagio es que lo que este último dice sobre la naturaleza humana no se ajusta a la realidad de nuestra condición. Agustín argumenta que la debilidad de nuestra voluntad y nuestra incapacidad para hacer el bien simplemente con quererlo contradicen la visión de Pelagio. Agustín compara la visión de Pelagio con la de un hombre atlético, saludable y fuerte, que puede resistir el mal solo con la determinación de su voluntad. En

⁷⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 125.

⁸⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 86-87.

⁸¹ A partir de esa corriente teológica podemos señalar dos nombres que nos ayudan en la reflexión: Celestio y Juliano de Clara (s. IV-V).

⁸² RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 278.

contraste, Agustín ve al ser humano como un enfermo que no puede curarse a sí mismo y necesita un antídoto para el mal, que es como un veneno. Para Agustín, este médico es Cristo. La idea de Cristo como médico es la forma en que Agustín refuta la antropología robusta y optimista de Pelagio. Agustín argumenta que la descripción de Pelagio de la naturaleza humana hace que la cruz de Cristo sea innecesaria, ya que, según Pelagio, el ser humano no necesita salvación ni redención. Para Agustín, la cruz de Cristo es el remedio que puede vencer el poder del pecado en nosotros. Así, lo que nuestra naturaleza necesita no es un defensor, sino alguien que la cure y la salve. Dirá Agustín contra el libro de Pelagio:

Pues cuanto es el celo que anima al autor de este libro que me enviasteis contra los que pretenden justificar sus pecados escudándose en la flaqueza de la naturaleza humana, tanto y más ardiente ha de ser el nuestro en defensa de la potencia de la cruz de Cristo, la cual queda anulada al afirmar que se puede llegar a la justicia y la vida eterna por otro camino fuera del misterio de la cruz⁸³.

Es interesante que en este texto Agustín resalta, en primer lugar, la buena intención de Pelagio que desenmascara a quienes pretenden ocultar sus pecados en una flaqueza de la libertad humana que no podría nada frente a un destino. En segundo lugar, Agustín ve un peligro en atribuir la justificación al mérito propio de la naturaleza humana como ejercicio de buena voluntad al margen de la salvación de Cristo.

Mientras que Pelagio apenas menciona la gracia, Agustín la considera esencial. Para él, la gracia es ayuda, auxilio, sanación, medicina y salvación. El punto crucial radica en cómo interpretamos al ser humano: ¿cómo un ser fuerte y autosuficiente que puede hacer el bien por sí mismo, o como un ser necesitado de ayuda y, por tanto, necesitado de alguien que lo saque de su situación y lo coloque en una vida radicalmente diferente?

La discusión sobre la capacidad de pecar, la capacidad de no pecar o la incapacidad de no pecar es un tema central en el debate teológico entre Agustín y Pelagio. Para Pelagio, la posibilidad de no pecar es inherente a la naturaleza humana. Él sostiene que el ser humano, si así lo desea, puede abstenerse del pecado, e incluso sugiere que alguien podría vivir sin haber pecado nunca. Dice Ruiz de la Peña, que Pelagio “en su Carta sobre la posibilidad de no pecar, sostiene que tal posibilidad es esencial a la libertad humana”⁸⁴.

Agustín, por otro lado, cuestiona esta visión. Aunque reconoce la capacidad de la voluntad humana para elegir el bien, también subraya la debilidad inherente de la naturaleza

⁸³ SAN AGUSTÍN, “La naturaleza y la gracia” en, *Obras de San Agustín, Tratado sobre la gracia* (tomo IV), Madrid: BAC, 1956, p. 829.

⁸⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 125.

humana como resultado del pecado original. Para Agustín, la inclinación al pecado es tan arraigada en la condición humana que, aunque la voluntad pueda aspirar al bien, siempre existe la posibilidad de caer en la tentación y pecar. Dice Agustín:

Dicen también—los pelagianos—que la gracia de Dios, por la fe en Cristo conferida y bien distinta de la ley y de la naturaleza, vale sólo para el perdón de los pecados pasados, no para evitar los futuros o superar las repugnancias. Mas si esto fuera cierto, al decir en la oración dominical: Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, no añadiríamos: y no nos dejes caer en la tentación. Aquello lo decimos pidiendo perdón para nuestros pecados, y esto ya para evitarlos, ya para vencerlos, lo que ciertamente no pediríamos a nuestro Padre celestial si lograrlo pudiésemos con el poder de la voluntad humana⁸⁵.

Cuando Agustín hace referencia a la oración dominical, se refiere al Padre Nuestro. Su argumento es que los pelagianos se equivocan al pensar que la gracia tiene un efecto retroactivo únicamente, es decir, que solo perdona los pecados pasados. Agustín sostiene que la gracia también tiene efectos proactivos, como evitar que caigamos en la tentación, como se expresa en la oración: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación”.

Pelagio, por otro lado, sostiene que la naturaleza humana no está corrompida por el pecado, ya que el pecado no es una substancia, sino una acción; por lo tanto, no puede determinar ni cambiar la naturaleza humana. Sin embargo, Pelagio argumenta que, aunque el poder de no pecar depende de nosotros, no podemos escapar de la posibilidad de pecar. Es decir, incluso si quisiéramos no poder pecar, no podemos evitar la posibilidad de pecar. En este punto, Agustín sostiene:

Sería más sencillo decir: “Puesto que el poder no pecar no es cosa nuestra, queramos o no queramos, podemos no pecar”. No dice: ora queramos, ora no queramos, no pecamos; porque, sin duda alguna, nosotros pecamos si queremos; con todo, asegura que, queramos o no, tenemos la posibilidad de no pecar, inherente a la misma naturaleza⁸⁶.

Para Agustín, la tesis de Pelagio sería cierta si la naturaleza humana no estuviese corrompida por el pecado. Pero, la idea fundamental es esta:

¿A qué lisonjarse tanto de las posibilidades de la naturaleza? Está vulnerada, herida, desgarrada, arruinada; le hace falta la confesión verdadera, no la defensa. Búsquese, pues, la gracia de Dios; no aquella que constituye el conjunto de bienes de la creación, sino la que obra su reparación, que Pelagio la da como innecesaria, pues ni siquiera la menciona⁸⁷.

⁸⁵ SAN AGUSTÍN, “De la gracia y del libre arbitrio”, in: *Ibid.*, p. 263-265.

⁸⁶ SAN AGUSTÍN, “La naturaleza y la gracia”, p. 901.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 909.

Agustín sostiene que cuando Pelagio habla de naturaleza, está considerando solo el primer sentido del término “gracia”. En el comienzo de este capítulo, hemos visto los diferentes tipos de amor que Tomás de Aquino señala con relación a Dios con la criatura, donde primero se encuentra la creación y luego la elaboración sobrenatural. Por lo tanto, cuando Pelagio piensa en la gracia, está pensando únicamente en los dones de la creación.

Agustín no niega que los dones de la creación sean gracia, pero lo que rechaza es que sean suficientes para vencer al mal. Agustín argumenta que la creación está tan amenazada, corrompida y vulnerada por la posibilidad y la presencia del mal en ella que, aunque sea el lugar donde está Dios, no puede alcanzar la salvación por sí misma. Por eso, necesita de la gracia. En este punto, Agustín introduce un nuevo sentido específico de la gracia. Él ve una necesidad de ayuda especial para esta creación empecatada y corrompida para alcanzar un fin sobrenatural, y es esto lo que más propiamente va a llamar gracia.

La gracia, entonces, se entiende como un auxilio y una curación especial, y este concepto marcará la historia de la teología de la gracia en adelante. A partir de este momento, la gracia se concebirá como una acción transformadora de una naturaleza corrompida por el pecado. Se relega a un segundo plano la identificación primaria entre gracia y creación, ya que, a partir de ahora, esta identificación sonará a pelagianismo. Esta es la razón por la cual Agustín dirá que,

Nuestra cuestión versa sobre la naturaleza humana viciada y sobre la gracia de Dios, con que sana por mediación de Cristo Médico, de quien no tendrá ninguna necesidad si estuviera sano el hombre, a quien Pelagio describe fuerte y dotado de suficiente energía moral para poder no pecar⁸⁸.

Pelagio concibe al ser humano como suficientemente fuerte para no pecar, mientras que Agustín percibe al ser humano de acuerdo con la descripción de Pablo en Rom 7,15, como aquel cuyo comportamiento no se comprende a sí mismo y no hace el bien que quiere, sino que comete el mal que no quiere. Mientras Pelagio sostiene una continuidad directa entre el poder, la voluntad y la naturaleza de nuestra voluntad con respecto al bien, argumentando que no pecamos si queremos y podemos no pecar, Agustín difiere. Para él, la clave fundamental radica en que nuestra naturaleza, aunque buena, está inclinada al mal, de modo que nuestra voluntad aparece encadenada y enfrenta dificultades insuperables por sí misma para realizar fácilmente el bien.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 929.

3.1.3. Repercusiones del sistema agustiniano

La teología de la gracia en la tradición agustiniana no se limita únicamente a abordar la problemática antipelagiana que hemos estado considerando. Aquel que ha sido justamente llamado el “doctor de la gracia”⁸⁹ también ha explorado otras dimensiones igualmente importantes: el papel del Espíritu Santo en la transformación interna del ser humano, la presencia trinitaria en los justos, la adopción filial y la divinización del creyente⁹⁰.

Sin embargo, dentro del sistema agustiniano, no faltan posturas que, lejos de ser afortunadas, rozan lo que hoy se considera “como doctrina ortodoxa”⁹¹. La más controvertida sin duda es la “doctrina de la predestinación”⁹² y, por consiguiente, la cuestión de la “extensión de la voluntad salvífica divina”⁹³, que en Agustín parece limitarse únicamente a los elegidos. La opción adoptada aquí por el obispo de Hipona, motivado por destacar el primado de la gracia sobre la libertad en contraposición al pelagianismo, tendrá consecuencias muy negativas siglos más tarde, al influir en el surgimiento del jansenismo⁹⁴. Como señala Ruiz de la Peña, esta conciencia eclesial de la gracia quedará fijada en los siguientes puntos:

a) El hombre no puede salvarse por sí solo, sino que tiene absoluta necesidad de ser salvado por Dios; b) esa salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien; c) todo ello se remonta a la iniciativa divina; es a Dios a quien compete el primado irrestricto en la obra de la salvación; d) la libertad y la gracia no pueden concebirse antinómicamente, explíquese como se explique su mutua concurrencia⁹⁵.

A raíz de esta sistematización agustiniana, el Sínodo de Cartago de 418 marca el primer concilio que aborda específicamente el tema de la gracia, presentando cinco cánones que enfocan diversos aspectos de manera concreta⁹⁶, aunque aún no se ha alcanzado una comprensión completa. Las afirmaciones realizadas en este sínodo serán retomadas por el Concilio de Trento en su confrontación con los luteranos y calvinistas. Entre los cánones destacan: la gracia no solo perdona los pecados anteriores, sino que también fortalece contra la persistencia en el pecado; su efecto no se limita a lo intelectual, sino que penetra en lo más profundo del corazón humano; capacita para la acción divina, no solo brinda ayuda; y la petición

⁸⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 280.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 281.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

constante de perdón en el Padre Nuestro refleja la conciencia de una necesidad continua de perdón, más allá de las acciones específicas reconocidas como pecado (DS 226-227).

3.2. El Semipelagianismo y el Concilio de Orange

No podemos pasar por alto que el peligro contra el cual los pelagianos luchaban era el predestinacionismo, una doctrina que sostiene un destino ciego que lleva inevitablemente a los seres humanos, independientemente de sus decisiones, hacia un destino preescrito eternamente. Paradójicamente, aquellos que se oponían al pelagianismo corren el riesgo de caer en esta misma trampa. El frente agustiniano antipelagiano fue acusado por los pelagianos de abrazar el predestinacionismo. Argumentaban que, al criticar a Pelagio y al desvalorizar la libertad humana, estaban promoviendo una visión antropológica que favorecía la predestinación en la salvación, dejando al ser humano sin ningún papel activo. Es bajo esta perspectiva que debemos entender el segundo sínodo de Orange en 529, que buscaba evitar tanto los extremos predestinacionistas por los cuales se acusó a Cesáreo de Arlés, como lo que se conoció como semipelagianismo⁹⁷.

3.2.1. El semipelagianismo

Los semipelagianos no son simplemente seguidores moderados de Pelagio, ni su doctrina puede considerarse como un pseudo-pelagianismo. De hecho, aquellos identificados en la teología postridentina como semipelagianos eran enérgicos oponentes de Pelagio. Entre ellos, Juan Casiano ocupa un lugar destacado, siendo un ferviente seguidor de San Agustín. Casiano, un monje asociado con la región de la Galia, planteó una pregunta crucial: si, como creemos, Pelagio está equivocado y la salvación humana no depende de nuestra libertad, sino que está completamente confiada a la gracia de Dios y a la ayuda que Él nos brinda, ¿qué sentido tiene entonces nuestra decisión monástica de seguir radicalmente los consejos evangélicos?⁹⁸ En otras palabras, si la salvación es otorgada por la gracia divina, ¿qué valor tienen la ascesis, la castidad, la obediencia y la pobreza, si nuestras propias acciones no contribuyen de manera positiva a nuestra salvación? Este dilema refleja cómo el combate de Agustín contra los

⁹⁷ El término “semipelagiano” surgió en el siglo XVI, cuando la doctrina postridentina bautizó como “semipelagiana” a esta teoría. Por tanto, es un anacronismo que se proyecta hacia el pasado. Es crucial definir cuidadosamente estas tesis, dado que sus adherentes nunca tuvieron conciencia de ser semipelagianos, in: LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 163.

⁹⁸ ROYO, Pedro, “Juan Casiano”, *Enciclopedia católica online*. Disponible en: <https://acortar.link/Kilq6F>. Consultado en: 23 abr. 2024.

pelagianos debilitó la ferviente dedicación monástica de su época y sembró dudas en los conventos y monasterios, lo que llevó a un proceso de discernimiento y a la búsqueda de respuestas entre los creyentes⁹⁹.

En este contexto, surge un primer intento de reconciliar la gracia divina con la libertad humana. El énfasis con el que Agustín ha combatido las capacidades y bondades de nuestra voluntad libre para mantenerse en el camino del bien lleva a proponer una solución para armonizar gracia y libertad. Los monjes de la Galia proponen distinguir entre el “*initium fidei*”¹⁰⁰, es decir, el momento en que nos entregamos a Cristo y comenzamos a creer en Él, rompiendo con la inercia de nuestra vida anterior para optar por una vida radical, y el “*augmentum fidei*”¹⁰¹, que es el crecimiento de esa fe. “Por ello, dicen, en nuestra mano está el *initium fidei*, el primer movimiento hacia Dios y hacia la Iglesia. La gracia de Dios llevará luego al hombre hacia la salvación”¹⁰². Según esta perspectiva, el *initium fidei* se atribuye a la libertad humana, mientras que el *augmentum fidei* se atribuye a la gracia de Dios. “Así se evita, según ellos, el escollo de la doctrina agustiniana acerca de la predestinación. Dios quiere salvar a todos, pero hace falta este primer impulso de nuestra parte para que nos conceda el don de su gracia”¹⁰³.

Ciertamente los semipelagianos admitían que, a partir del *initium fidei*, la gracia es absolutamente necesaria para la salvación (para el *augmentum fidei*), que comprende la fe ya formada por la caridad. Así pues, según ellos el hombre puede poner el *initium*, más no alcanzar el *terminus*; puede querer ser justo por sí solo, sin la ayuda divina, pero no puede hacerse justo sin Dios. Pero, si bien se mira (y aquí radica la gravedad de su error), el semipelagianismo liquida la gratuidad radical de la gracia y el primado absoluto de Dios y de su iniciativa en la obra de nuestra salvación; el mérito de ésta correspondería en último análisis al hombre, no a Dios, porque no sería Dios quien predestina al hombre; sería el hombre quien se autopredestina¹⁰⁴.

Esta concepción, aunque intenta ser antipelagiana y estar en línea con el pensamiento agustiniano, no logra ser aceptada como una armonización exitosa entre gracia y libertad. Más bien, es rechazada y condenada como semipelagianismo. Esta etiqueta se debe a que esta concepción divide el terreno de acción entre la libertad y la gracia, asignando la mitad del acto de fe a cada una, lo que refleja ciertos aspectos pelagianos al confiar en la voluntad natural del ser humano en su inicio y encomendar el crecimiento de la fe a la gracia.

⁹⁹ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 163.

¹⁰⁰ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 282.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 283.

¹⁰² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 163.

¹⁰³ *Ibid*.

¹⁰⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 283.

La crítica contemporánea ha destacado que no se puede hablar de una controversia unificada ni de una conciencia colectiva de bandos como ocurrió con el pelagianismo¹⁰⁵. El semipelagianismo no es simplemente una repetición de la disputa pelagiana del siglo V. Además, es importante tener en cuenta que el Segundo Sínodo de Orange se opuso a la concepción que intentaba vincular gracia y libertad concediendo parte de la responsabilidad a cada una¹⁰⁶. Pero, como afirma Bernard Quilliet:

Orange intentó llegar a una solución más bien conciliadora del problema planteado. En sus conclusiones, los autores [...] evitaron, en primer lugar, cualquier exceso y, se podría decir, cualquier provocación, no sólo con respecto a las personas, sino también con respecto a las ideas. Se cuidaron de no aprobar la predestinación al mal y no afirmaron nada positivo ni definitivo sobre la predestinación a la gloria¹⁰⁷.

Esta visión semipelagiana no contribuye a una solución adecuada del problema, ya que coloca tanto la gracia como la libertad en una competencia por el espacio de acción, lo que implica que son realidades mutuamente excluyentes. Por lo tanto, es necesario reflexionar de manera más profunda sobre una forma teológica adecuada de entender la relación entre gracia y libertad que no las ponga en conflicto¹⁰⁸.

3.2.2. El Sínodo de Orange

A pesar de la crítica planteada por Quilliet a este sínodo, su interés radica en reafirmar el carácter antipelagiano de la fe de la Iglesia. Por lo tanto, se rechaza la idea de que el ser humano pueda alcanzar la salvación por sí mismo, sin la gracia de Cristo. Sin embargo, al mismo tiempo, se sostiene que la gracia de Dios no deja espacio autónomo para la libertad en el inicio de la fe. En este sentido, la gracia es el motor último de la fe, y la fe misma, como respuesta del ser humano al llamado de Dios, es un don de la gracia. Además, se rechaza la acusación de predestinacionismo, y de aquí surge la noción de “*praedestinatio germina*”¹⁰⁹, o “doble predestinación”¹¹⁰, aunque no esté presente explícitamente en el Sínodo. Esto implica

¹⁰⁵ ROYO, “Semipelagianismo”, Enciclopedia católica online. Disponible en: <https://acortar.link/hY52mR>. Consultado en: 24 abr. 2024.

¹⁰⁶ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 268-269.

¹⁰⁷ QUILLIET, Bernard, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident III-XXI siècle*, Paris: Fayard, 2007. p. 153 (Todas las citas de esta obra serán traducción propia).

¹⁰⁸ Antes de los monjes de Marsella, hubo una discusión de Agustín con los monjes de Hadrumeto sobre la corrección y la gracia, que es el origen de varios textos del obispo de Hipon, in: *Ibid.*, p.121.

¹⁰⁹ CASTELAO, “Antropología teológica” en, *La lógica de la fe*, p. 267.

¹¹⁰ QUILLIET, Bernard, *L'acharnement théologique*, p. 160. (traducción propia)

que Dios ha creado a algunos, “los elegidos”¹¹¹ para la salvación y a otros “los réprobos”¹¹² para la condenación. Sin embargo, la idea de predestinar a algunos a la condenación se considera herética.

Como ya vimos en el capítulo anterior, sobre pecado “El segundo concilio de Orange se celebró en el año 529, y fue presidido por Cesáreo de Arles. Es también fundamental en este sínodo el pensamiento agustiniano; las obras de Agustín aparecen ampliamente citadas en los cánones”¹¹³. Los cánones del 3 al 8 del concilio afirman la preeminencia de la gracia sobre la libertad humana, al destacar que siempre es Dios quien llama primero (DS 375-376). La acción humana libre está impregnada por la gracia y no es independiente ni anterior a esta, así “es imposible hacer un acto de fe sin «la preveniente gracia (interna) de la divinidad»”¹¹⁴. La conclusión del concilio, redactada por Cesáreo de Arlés, quien previamente había enfrentado acusaciones de predestinacionismo. “Además, el canon octavo (DS 378) rechaza la división de los hombres en dos clases: la de los salvados por gracia irresistible y la de los salvados por solo el libre albedrío”¹¹⁵. Según esta conclusión, la salvación no depende del ser humano, sino de la gracia de Dios, y, por lo tanto, no existe una predestinación dual (*praedestinatio gemina*). De este modo, Orange señala que “los bautizados pueden y deben (“con el auxilio y la cooperación de Cristo”) cumplir lo que atañe a dicha salvación “si quieren esforzarse fielmente” (DS 397)”¹¹⁶. A pesar de que esta doble predestinación fue condenada, fue defendida posteriormente por el monje Godescalco en el siglo IX y por Calvino en el siglo XVI¹¹⁷. Con relación al Concilio de Orange, Fitzgerald dirá:

Los veinticinco decretos del concilio de Orange matizan y no suprimen el consenso sobre el camino del medio en la cuestión de la gracia, un consenso que es característico de la Iglesia Gala. Los decretos iniciales afirman vigorosamente que la voluntad humana caída es incapaz de elegir el bien en la acción anterior de la gracia. [...] Sin embargo, los decretos posteriores afirman que, con la difusión de la gracia en el bautismo, la voluntad humana está suficientemente restaurada en su realidad [creada] para ser capaz, aunque, con un ápice de ayuda divina, de perseverar en el bien¹¹⁸.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 165.

¹¹⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 284.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p.285.

¹¹⁷ “En la época carolingia vuelven a aparecer las tesis extremas sobre la predestinación al mal con el monje Godescalco”. “El problema volverá a aparecer en los tiempos de la Reforma, especialmente con Calvino, quien llegará a afirmar que la predestinación es el decreto eterno de Dios mediante el cual ha determinado lo que quiere que sea la suerte de cada hombre: para algunos ha sido preestablecida la vida eterna, para otros la eterna condenación”, in: LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 306.

¹¹⁸ FITZGERALD, Allan, *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 1184.

Exactamente, el Segundo Sínodo de Orange se puede entender como un intento de flexibilizar el riguroso sistema teológico agustiniano antipelagiano para incorporar otras realidades, sin caer en posiciones que podrían ser percibidas como filopelagianas. Esto significa evitar reproducir en menor escala el conflicto entre naturaleza y gracia que fue el origen de esta controversia. En lugar de mantener una dicotomía rígida entre la naturaleza humana y la gracia divina, el sínodo buscó encontrar un equilibrio que reconociera la primacía de la gracia sin negar la participación activa de la libertad humana en el proceso de salvación. Este enfoque permitió abordar la cuestión de manera más amplia y evitar caer en extremos que podrían distorsionar la comprensión de la relación entre gracia y libertad.

4. La gracia en la tradición escolástica

La teología medieval se esforzó por clarificar el concepto de gracia, algo que había sido difuso durante las controversias entre Agustín y Pelagio. Un mérito fundamental del pensamiento escolástico fue su insistencia en definir los términos antes de iniciar cualquier construcción teológica.

Sin embargo, uno de los desafíos principales en esta reflexión era evitar que el estudio de la gracia se convirtiera en el estudio de un “cadáver”, es decir, en una realidad que corriera el riesgo de ser objetivada y perder su vitalidad. Este riesgo se hizo evidente en la primera aproximación de Pedro Lombardo, quien identificó la gracia con la inhabitación del Espíritu Santo en el ser humano, lo que llevó a afirmar exclusivamente la gracia como una realidad increada. Ruíz de la Peña señala que “en los comienzos de la teología, Pedro Lombardo identificó la caritas del justo con el mismo Espíritu Santo, lo que conllevaba la afirmación exclusiva de la gracia como gracia increada”¹¹⁹. De este modo, acentuará Ladaria que el “amor de Dios, la caridad, se identifica con el Espíritu Santo derramado en nuestros corazones (Rom 5,5)”¹²⁰.

Sin embargo, esta definición de la gracia planteada por Lombardo generó objeciones teológicas, especialmente por parte de Tomás de Aquino y san Buenaventura, quienes argumentaron que podría implicar una nueva forma de unión hipostática. Esto llevaría a una

¹¹⁹ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 348.

¹²⁰ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168.

multiplicación infinita de hipóstasis¹²¹, lo cual era problemático. Por lo tanto, los comentaristas buscaron evitar esta conclusión y comenzaron a desarrollar el concepto de gracia creada¹²².

La gracia creada se entiende como el efecto que causa en la creación la presencia invisible e intangible del Espíritu Santo. Es lo que percibimos como resultado de la presencia del Espíritu, pero es diferente del Espíritu mismo. Este concepto de gracia creada fue crucial en los esfuerzos por clarificar la naturaleza de la gracia en la teología medieval¹²³.

4.1. La gracia en la teología de Tomás de Aquino

Al inicio de este capítulo profundizamos sobre la definición de gracia para el Aquinate. Ahora, tan solo vamos a presentar algunas características que nos ayudarán a seguir profundizando en el desarrollo de la historia de la teología de la gracia.

Tomás de Aquino sitúa su reflexión sobre la gracia creada en el contexto de la acción humana, lo que implica una consideración de la naturaleza humana y de la libertad. En este marco, distingue dos formas de influencia en nuestra voluntad: la dimensión exterior, ejemplificada por la ley que modifica nuestra voluntad desde fuera, y la dimensión interior, relacionada con los hábitos adquiridos mediante la repetición de conductas¹²⁴.

Para Tomás, la pregunta clave es cómo actúa la gracia en nuestra voluntad: ¿cómo algo externo o como algo interno? Su solución es que la gracia creada, aunque tiene su origen externo como la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, actúa en nuestro interior como un “hábito”¹²⁵. De este modo, la gracia transforma interiormente nuestra capacidad de fe, esperanza y caridad, actuando como una cualidad permanente que recibimos desde fuera pero que nos cambia internamente para la posibilidad de la unión con Dios. Así, como señala Ruíz de la Peña,

Según Tomás de Aquino, el hombre no tiene más fin último absoluto que la visión intuitiva de Dios, con la plena felicidad resultante de tal visión (*visio beata*); a ella

¹²¹ “Siguiendo, pues, a los santos Padres, enseñamos únicamente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y señor nuestro Jesucristo: perfecto en divinidad y perfecto en humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [...] Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, cambio ni división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo”, in: *DH*, LEON MAGNO, “Concilio de Calcedonia” (IV ecuménico), *Quinta sesión, 22 de octubre del 451: Credo de Calcedonia*, 162-163.

¹²² LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 168-169.

¹²³ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 350.

¹²⁴ PÉREZ LÓPEZ, Segundo, “Aproximación al contexto de la teología de la gracia en Santo Tomás” en, *Lumen Veritatis*. Disponible en: <https://acortar.link/2Zekkn>. Consultado en: 25 abr. 2024.

¹²⁵ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p 168.

aspira todo ser humano con un deseo natural e innato, esto es, con una inclinación inscrita en su naturaleza¹²⁶.

Tomás concibe la gracia como una especie de recreación del hombre, una elevación que lo capacita para alcanzar un bien que de otro modo no podría alcanzar. No la ve como un mérito propio, sino como una relación receptiva del amor de Dios que causa efectos en la realidad creada. Para él, la gracia no se reduce a la gracia creada, sino que implica la filiación en el Hijo respecto del Padre y la acción santificadora del Espíritu Santo, que eleva al ser humano. “En santo Tomás todo don de gracia viene de Cristo, en el que se encuentra la plenitud del Espíritu del que participamos; la humanidad de Jesús es el instrumento de que Dios se sirve para la comunicación de toda gracia”¹²⁷. Así, como señala Ladaria: “El punto de partida es que el hombre es una criatura llamada a la comunión con Dios y que, por consiguiente, no tiene otra posibilidad de llegar a su plenitud si no es en esta comunión misma”¹²⁸.

Aunque Tomás no cae en una concepción cosista de la gracia. Las reflexiones posteriores, especialmente las de Lutero, criticarán la idea de la gracia como un hábito, percibiéndola como un mérito que poseemos. Sin embargo, para Tomás, la gracia santifica y une al ser humano con Dios, desarrollando capacidades sobrenaturales. Esto es desarrollado por Ladaria de la siguiente forma:

También necesita el hombre la “gracia”, el impulso divino, para acercarse a Dios y recibir la “gracia santificante”; aunque hay que notar que en algún momento de su vida Tomás no ha llamado “gracia” al primer movimiento que Dios obra en el hombre para que se convierta a él, una mayor reflexión le ha hecho ver que, aunque el hombre no tenga todavía la gracia santificante, es también gracia este inicial acercamiento a Dios. Tomás conoce también diversas divisiones de la gracia; la más importante de ellas es la que establece entre la *gracia faciens*, la gracia santificante, por la que el hombre se une a Dios, y la *gracia gratis data*, por te que el hombre coopera a que otro sea llevado a Dios¹²⁹.

4.2. Teología de la gracia en Lutero

Para Lutero, la teología de la gracia está estrechamente vinculada a su comprensión del pecado. Él concibe el pecado como una corrupción total de la naturaleza humana que lleva a la persona a pecar repetidamente, incapaz de abstenerse del mal, incluso con su libre albedrío y determinación de la voluntad.

¹²⁶ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 23.

¹²⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 169.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 169.

Todos los estudiosos parecen convenir en que la doctrina del pecado original constituye una de las piezas claves del pensamiento de Lutero [...] La concupiscencia desatada por el pecado de Adán invade al hombre entero, sin dejar ninguna zona exenta, constituye su pecado fundamental y lo empuja irresistiblemente a los pecados actuales. En realidad, todas las acciones humanas provienen de ella y son, por ende, otros tantos pecados. La experiencia testifica además que el bautismo no la extingue ni la amortigua; la psicología religiosa del bautizado en nada difiere de la del no bautizado. Así pues, el pecado original corrompe entera y permanentemente la condición humana¹³⁰.

Lo fundamental de la teología de la gracia de Lutero es que la gracia nos justifica, no por nuestros méritos, no por las acciones virtuosas de nuestros hábitos, sino que somos justificados únicamente por los méritos de Cristo -Rom 1,17 “el justo vivirá por la fe”¹³¹-.

Pues la justicia de Dios es la causa de la salvación. Y como ocurrió con el “poder” de Dios, también con la “justicia” de Dios debe entenderse no aquella por virtud de la cual él es justo en sí mismo, sino la justicia por la cual nosotros somos hechos justos por Dios. Y ese “ser hecho justo” ocurre por medio de la fe en el evangelio¹³².

Es decir, Lutero va a desarrollar una contraposición entre la ley y el Evangelio. La ley engendra en nosotros orgullo, pecado, en definitiva, creer que somos dignos del amor de Dios o de su justificación por la virtud de nuestro obrar. Señala Lutero en su comentario a la Carta a los Gálatas:

El evangelio y la ley se diferencian, propia y esencialmente, en esto: La ley anuncia lo que hay que hacer y dejar de hacer, o más bien, lo que ya se hizo y se dejó de hacer, y lo que es imposible que lo hagamos o dejemos de hacer (así que la ley sólo nos suministra el conocimiento del pecado). El evangelio en cambio anuncia que los pecados han sido perdonados, y que todo está cumplido y hecho¹³³.

Para Lutero, nada hay en nuestro obrar que pueda hacer que Dios nos declare justos, más bien lo contrario, lo que Dios debería hacer con nosotros es despreciarnos completamente porque nuestra naturaleza no sale nada más que pecado, habida cuenta de que nuestra naturaleza está completamente corrompida por el pecado¹³⁴.

¹³⁰ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 144.

¹³¹ Este es el versículo que cataliza en Lutero la experiencia religiosa que va a plasmar en su teología de la gracia, in: *ibid.*, p. 186.

¹³² LUTERO, Martin, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*, Barcelona: Clie, 1998, p.43.

¹³³ LUTERO, Martin, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, Barcelona: Clie, 1998, p. 51.

¹³⁴ RUÍZ DE LA PEÑA, *El don e Dios*, p. 286.

Para Lutero, la justificación ante Dios es posible únicamente a través de la fe. Nos encontramos en una situación en la que, al mirarnos a nosotros mismos, percibimos nuestra propia indignidad y falta de aceptación. Sin embargo, mediante la fe en los méritos de Cristo, Dios rompe esa cadena de pecado y aligera el peso de nuestra carga. Cristo, al morir en la cruz, toma sobre sí nuestros pecados y nos libera de ellos, pero esto solo sucede si creemos en su sacrificio expiatorio por nosotros¹³⁵.

La centralidad de la fe en la obra redentora de Cristo es evidente en la enseñanza de Lutero. La Escritura proclama unánimemente que Cristo murió por nosotros, asumiendo el lugar del pecador, lo que constituye el núcleo del mensaje cristológico. “Aun con la complejidad que presenta el pensamiento de Lutero, se puede afirmar que el aspecto “extrínseco” del amor de Dios manifestado en Jesús tiene la primacía sobre el elemento “intrínseco” de la transformación del hombre”¹³⁶. De este modo, la gracia de Dios, manifestada en Cristo, es la única que nos libera del peso de nuestro pecado, y esta gracia se recibe únicamente por medio de la fe, no a través de las instituciones eclesiásticas. Señala Lutero:

Por cierto, también hoy día el evangelio está pervertido en buena parte de la iglesia, puesto que no se enseña al pueblo otra cosa que decretos papales y “mandamientos de hombres que se apartan de la verdad” (Tit. 1, 14), o se trata el evangelio de una manera tal que ya no difiere en nada de leyes y preceptos morales. El conocimiento de la fe y de la gracia ha caído en descrédito aun entre los mismos teólogos¹³⁷.

A pesar de la justificación por la fe, “Lutero tenderá a ver al hombre bajo el peso del pecado como internamente corrompido”¹³⁸. Esta tensión entre ser justos y pecadores a la vez se debe a la potencia absoluta de Dios, que tiene el poder de considerarnos santos y justificados a pesar de nuestra condición pecaminosa. Dice Lutero que todos los seres humanos “siendo en realidad pecadores, son justos, porque Dios, que tiene compasión de ellos, los conceptúa justos”¹³⁹.

La justificación para Lutero es “forense”¹⁴⁰, ya que Dios declara que somos santos a pesar de nuestra pecaminosidad. Esto no implica una alteración de las reglas de la creación,

¹³⁵ Para Lutero, los méritos de Cristo operan de la siguiente manera: cambiando la consideración que tiene Dios respecto del ser humano, pero no transformando interiormente nuestra naturaleza. Nuestra naturaleza sigue siendo la que siempre ha sido, aquella que está inclinada al mal y que no persevera en el bien. Sigue siendo una naturaleza pecadora que, sin embargo, en virtud de los méritos de Cristo, es justificada exteriormente y, por lo tanto, es declarada como santa, in. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 71.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁷ LUTERO, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, p.43.

¹³⁸ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 95.

¹³⁹ LUTERO, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*, p.166.

¹⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 290.

sino que representa su superación a través del poder absoluto de Dios. La potencia ordenada de Dios nos brinda una visión limitada de su poder absoluto, pero es este poder absoluto el que nos permite creer en lo que parece imposible: que, siendo pecadores, seamos tratados como justos por Dios. Esta es la razón por la que Lutero va a desarrollar una concepción de la justificación llamada “justificación declarativa” o “justificación forense”, como aquella concepción de la justificación según la cual el ser humano es declarado justo, aunque nuestra naturaleza siga siendo pecaminosa¹⁴¹.

En esta teología es donde Lutero va a desarrollar esos cuatro “*solus*”¹⁴² tan conocidos que es importante recordar: “*solo Christus*” y solo en virtud de los méritos de Cristo el hombre recibe la gracia y es declarado santo al mismo tiempo que es pecador; “*Sola fide*”, solo en virtud de la fe somos declarados justos por Dios sin ningún mérito por nuestra parte; “*Sola gratia*” y fundamentalmente “*sola Scriptura*”, es decir, no precisamos la mediación ni del papa, ni de los concilios¹⁴³. Así, como señala Ruíz de la Peña, para Lutero

El catalizador de esta revelación revolucionaria es el texto de Rm 3,28 (“...pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”), al que Lutero añade el adjetivo sola (“...*justificatus sola fide*”) para expresar más categóricamente la exclusión de las buenas obras en la consecución de la justificación¹⁴⁴.

4.3. La sesión VI del Concilio de Trento (1547)

El 13 de enero de 1547 se aprueba, en el Concilio de Trento, un documento sobre la justificación que “consta de un proemio, dieciséis capítulos y treinta y tres cánones”¹⁴⁵. Antes del Concilio de Trento, los reformadores van a acusar a todos aquellos que no suscriban su postura de pelagianos. Esta es la razón por la cual, desde el capítulo primero hasta el capítulo quinto, el Concilio de Trento remite a afirmaciones del Sínodo de Cartago o de Orange y se reafirme en una condena antipelagiana. Esto no solo es estrategia política, sino que sitúa a la Iglesia con toda la tradición teológica anterior.

En el capítulo V dice que el principio de la justificación es la llamada incondicional de Dios a la que el hombre responde libremente (DS 797). Por lo tanto, nos encontramos en el

¹⁴¹ “Este énfasis en el carácter forense de la justificación corresponde además al propósito de ofrecer una salida a la angustia de las conciencias atezadas por el terror a la eterna condenación”, in: *Ibid.*

¹⁴² DÍAZ VILLANUEVA, Fernando, *Lutero, Calvino y Trento. La reforma que no fue*, Córdoba (España): Almuzara, 2022, p. 41.

¹⁴³ RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 286

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 286-287.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 296.

Concilio de Trento con esta afirmación antisemipelagiana ya que no somos nosotros los que tenemos el protagonismo, sino que es la llamada incondicional de Dios a la que el hombre responde libremente porque todo está envuelto por la gracia. La gracia no anula, por tanto, la cooperación del hombre. Por tanto, el Concilio de Trento señala que “en el encuentro entre Dios y el hombre no puede decirse ni que el hombre no haga nada al recibir la gracia, puesto que la puede rechazar, ni que sin la gracia de Dios el hombre pueda ejercer su voluntad para ser justo ante Dios” (DS 797). Aquí, Trento, logra un equilibrio teológico más adecuado que el de la concepción negativa que presentó Lutero.

El equilibrio está en reconocer que cuando Dios actúa, posibilita la acción positiva del ser humano, de tal manera que no habría que contraponer gracia y libertad, sino percibir que es la gracia de Dios la que potencia y posibilita la reacción de la libertad humana.

En el capítulo sexto y séptimo se van desarrollando más concreciones de la teología de la gracia. Incluso en el capítulo séptimo podemos ver como se especifica en lenguaje escolástico las causas de esta justificación

Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica [1 Cor. 6, 11], sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia [Eph. 1, 13 s]; la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos [cf. Rom. 5, 10], por la excesiva caridad con que nos amó [Eph. 2, 4], nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz [Can. 10] y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumental, el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe”, sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. Finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos, es decir, aquella por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere [1 Cor. 12, 11] y según la propia disposición y cooperación de cada uno (DS 799).

Este largo decreto sobre la justificación intenta poner de manifiesto que se necesita algo más que la *sola fides*, que *sola scriptura*, que la *sola gratia* para resaltar que la propia naturaleza humana transformada por la gracia de Dios tiene una ordenación positiva hacia la salvación.

De este modo, la sesión VI del Concilio de Trento (1547) presenta una declaración que aborda varios aspectos fundamentales de la doctrina católica. En el capítulo I, se enfatiza la universalidad del pecado para prevenir acusaciones de pelagianismo por parte de los reformadores (DS 793). El capítulo II explica el propósito de la Encarnación, que es reconciliar a toda la humanidad con Dios, ofreciendo adopción filial y perdón de los pecados a judíos y gentiles (DS 794). El capítulo III establece los límites de esta salvación, relacionando la

efectividad de la misma con la muerte de Cristo (DS 795). El capítulo V aborda la relación entre la gracia divina y la libertad humana, rechazando tendencias semipelagianas y destacando la iniciativa de Dios en la salvación, pero también la respuesta libre del hombre (DS 797). El capítulo VI resalta cómo la gracia prepara al hombre para moverse hacia Dios en fe, esperanza y caridad (DS 798). Finalmente, el capítulo VII subraya que la justificación no solo implica la remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior, contrastando la posición de Lutero sobre la permanencia del pecado con la perspectiva de Trento, que enfatiza la transformación positiva de la naturaleza humana (DS 799).

5. La controversia sobre la gracia en la teología postridentina

En los siglos XVI y XVII, observamos un fenómeno en el ámbito teológico donde corrientes que inicialmente compartían similitudes se polarizan hasta enfocarse más en las discrepancias y resaltar las rupturas en lugar de buscar puntos de convergencia. Este proceso se desarrolla en un contexto en el cual dentro de la teología católica contrarreformista, especialmente en el período postridentino, emergen nuevas corrientes teológicas que buscan reflexionar sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, la gracia y la libertad, así como la gracia y el pecado. Su objetivo es retornar a una comprensión más auténtica de Agustín y distanciarse de la interpretación agustiniana adoptada por los reformados, profundizando en la línea trazada por el Concilio de Trento. Estas disputas están representadas, principalmente por dos bloques. En primer lugar, por Miguel Bayo y Jansenio y, en segundo, por la controversia *De Auxiliis* entre jesuitas y dominicos.

5.1. Miguel Bayo (1513-1589) y Jansenio (1585-1638)

5.1.1. La naturalización de la gracia de Bayo

Miguel Bayo se enfrentó a acusaciones relacionadas con una supuesta naturalización de la gracia en su teología. Su enfoque teológico implica una reinterpretación agustiniana dentro del contexto postridentino, con un marcado rechazo hacia la teología luterana. Como señala Ruíz de la Peña “La intención de Bayo era buena; su tesis es decididamente mala”¹⁴⁶. El centro

¹⁴⁶ RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 26.

de la crítica dirigida a Bayo radica en su visión degradante de la naturaleza humana después del pecado, al punto de considerarla incapaz de lograr su fin original sin la gracia¹⁴⁷.

Según Bayo, existe una brecha insalvable entre la condición humana previa al pecado de Adán (supralapsaria) y su estado posterior al pecado (infralapsaria). Ladaria lo explica de la siguiente manera:

Lo “natural” para el hombre es aquello que tuvo en el primer instante en que existió. En el estado de justicia original, el hombre podía cumplir los mandamientos. En estas condiciones, la vida eterna era para Adán casi un derecho, el premio debido a su buen obrar. [...] A esta exaltación optimista del estado del hombre en el paraíso corresponde, paradójicamente, una concepción pesimista del ser humano después del pecado, que recuerda no poco la teología protestante: el hombre, una vez caído, ha quedado corrompido en su totalidad¹⁴⁸.

Para él, el pecado original de Adán desencadena una transformación negativa en la naturaleza humana, equiparable a un ave con las alas rotas. Esta analogía ilustra la idea de que, si el propósito primordial de un ave es volar, una con las alas rotas está incapacitada para cumplir con su naturaleza. Bayo argumenta que los seres humanos en el estado caído de Adán son igualmente impotentes debido a la privación de lo que naturalmente deberían poseer¹⁴⁹. Para Bayo, la gracia se convierte en una necesidad inherente de la naturaleza caída. “En consecuencia, para Bayo, todo lo que el hombre no justificado haga, lo hace bajo el impulso de la concupiscencia y por tanto es pecado. La gracia lo rescata de esta necesidad de pecar en cada acto, pero es a su vez necesitante”¹⁵⁰. Si estamos destinados a hacer el bien, a alcanzar la virtud y la comunión con Dios, pero nuestra condición caída nos lo impide, nos encontramos en una situación similar a la del ave sin alas: una realidad que no puede cumplir con su propósito esencial por sí sola. Por lo tanto,

La gracia deja de ser lo que la misma palabra indica, pura gratuidad, para devenir pura necesidad, el pago de una deuda de justicia; lo sobrenatural queda subsumido en lo natural, produciéndose así una inversión que es una perversión, dado que lo sobrenatural sería para lo natural, y no lo natural para lo sobrenatural¹⁵¹.

Para Bayo, lo que surge espontáneamente de la naturaleza humana infralapsaria no es más que pecado, vicio, corrupción, hasta tal punto que las supuestas virtudes de determinados filósofos no son sino vicios. Es decir, toda la creación anterior a Cristo está corrompida por el

¹⁴⁷ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 105.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴⁹ RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 155.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹⁵¹ RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 26.

pecado, no hay posibilidad alguna de percibir en los seres humanos anteriores a Cristo virtud, sabiduría, bondad, etc. De este modo, la libertad se entiende únicamente como voluntariedad, lo que significa que no puede haber una realidad que se pueda pensar en términos de plenitud o culminación, siempre y cuando impere en nosotros la impronta de la naturaleza caída que voluntariamente nos hace pecar, es decir, pecamos libremente, aunque no podamos hacer otra cosa, porque pecamos voluntariamente¹⁵². Este concepto de libertad será retomado por Jansenio y veremos cómo teólogos posteriores se van a oponer a él.

Para Bayo, la inhabitación del Espíritu Santo, el don de *Dios es* reclamada necesaria, estructural y esencialmente por nuestra naturaleza como algo que nos pertenece. Esta es la razón por la cual, hasta el siglo XX, persistirá la cuestión del sobrenatural que tiene su origen en Bayo y Jansenio¹⁵³. Esto plantea, en el fondo, el desafío de pensar la naturaleza humana, o, dicho de otro modo, ¿para qué es creado el ser humano? En la teología posbayana y posjansenianista se intentará explorar la vía del doble fin: la naturaleza humana habría sido creada con un fin natural y otro sobrenatural. Esto significa que cuando el ser humano pierde la gracia, y por ende el acceso a introducirse en el fin sobrenatural, su naturaleza no se convierte en absurda, ni deja de tener un fin natural que le da su propia consistencia interna. Este esquema del doble fin que diferencia al ser humano en un fin sobrenatural, que es la visión beatífica, y otro fin natural, que sería una especie de plenitud intramundana¹⁵⁴. Este esquema, que intenta dar una respuesta a la concepción de Bayo, será letal para la teología de la gracia y el principal antagonista para la reforma que intentará llevar a cabo Karl Rahner, evitando esta teología del doble piso (uno natural y otro sobrenatural)¹⁵⁵. En el fondo, nos acercamos al pensamiento de Bayo para preguntarnos: ¿cómo podemos salvaguardar la gratuidad de la gracia sin hacer de la gracia algo prescindible?

5.1.2. La gracia eficaz de Jansenio

El jansenismo, una interpretación de la teología de Agustín promovida por Cornelio Jansenio, obispo de Ypres en el siglo XVII, representa una corriente teológica que enfatiza el concepto de gracia eficaz. Esta perspectiva teológica sostiene la idea de que la gracia de Dios

¹⁵² RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 155.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 305-307.

¹⁵⁴ LÁZARO, Nicolas, “Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: Un gran desconocido” en, Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Disponible en: <https://acortar.link/xSA63G>. Consultado en: 26 abr. 2024.

¹⁵⁵ Para profundizar sobre esta cuestión del sobrenatural acudir a: LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 3-32.

es efectiva únicamente para aquellos que han sido predestinados, limitando así la universalidad de la redención de Cristo. Esta visión restringe la salvación únicamente a los elegidos, negando que la muerte de Cristo tuviera un alcance universal.

El debate en torno al jansenismo ha girado en torno a cinco tesis específicas por las cuales Jansenio fue condenado (DS 1092-1096)¹⁵⁶. Los contemporáneos del jansenismo han argumentado que estas tesis no se encuentran explícitamente en las obras escritas de Jansenio, mientras que otros sostienen que, aunque no estén expresadas directamente, están implícitas en su pensamiento. Esta cuestión ha generado un debate complejo sobre si las ideas condenadas representan verdaderamente la doctrina de Jansenio. Las tesis condenadas de Jansenio son las siguientes:

- La afirmación de que algunos mandamientos de Dios son imposibles de cumplir para los hombres justos, dadas sus fuerzas presentes, y que carecen de la gracia necesaria para hacerlos posibles (DS 1092). Esta declaración implica una distinción crucial entre la gracia eficaz y la gracia suficiente. La gracia eficaz se entiende como la intervención divina necesaria para que la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, pueda realizar el bien. Esta posición antropológica presupone una visión pesimista de la naturaleza humana, que solo puede actuar moralmente con la ayuda de la gracia divina.

- La afirmación de que, en el estado de naturaleza caída, el ser humano nunca puede resistirse a la gracia interior (DS 1093). Esta posición subraya la omnipotencia de la gracia divina y niega la posibilidad de resistencia humana frente a ella, resaltando así la dependencia total del ser humano de la acción divina para su salvación.

- La afirmación de que, en el estado de naturaleza caída, para merecer o demeritar no se requiere la libertad de necesidad, sino solo la libertad de coacción (DS 1094). Esta tesis redefine la noción de libertad humana, equiparándola a la voluntariedad y excluyendo cualquier forma de coacción externa o interna. Esta concepción de la libertad tiene implicaciones importantes para la comprensión de la responsabilidad moral y la capacidad humana para resistir al pecado.

- La condena de los semipelagianos por su creencia en la gracia preveniente que puede ser resistida por la voluntad humana (DS 1095). Esta declaración refleja la preocupación de los

¹⁵⁶ “*Extractados del Augustinus y condenados en la Constitución Cum occasione, de 31 de mayo de 1653; Estas proposiciones de Jansenio fueron nuevamente condenadas por Alejandro VII en la Constitución Ad sacram beati Petri sedem, de 16 oct. 1656 y en la Constitución Regiminis Apostolici, de 15 de feb. 1664, en que publicó el formulario; finalmente por Clemente XI en la Constitución Vineam Domini Sabaoth, de 16 jul. 1705*” en, DS 1092-1096, [Cinco] errores de Cornello Jansenio.

jansenistas por afirmar la totalidad de la dependencia humana de la gracia divina, rechazando cualquier idea de cooperación humana en el proceso de salvación.

- La negación del universalismo al afirmar que Cristo murió solo por los elegidos y no por todos los hombres (DS 1096). Esta posición sostiene que la gracia divina es otorgada selectivamente a algunos, lo que implica una concepción particular de la elección divina y de la gracia como un don arbitrario.

En resumen, el jansenismo representa una corriente teológica que ha generado un intenso debate sobre la naturaleza de la gracia divina, la libertad humana y la universalidad de la redención de Cristo. Las tesis condenadas reflejan una visión teológica que enfatiza la total dependencia humana de la gracia divina y limita la salvación a los elegidos, mientras que sus críticos han cuestionado la interpretación y la implicación doctrinal de estas afirmaciones. Como señala Ruiz de la Peña:

El resultado final del doble episodio Bayo-Jansenio no puede ser más positivo; tesis que hoy nos parecen el colmo de la evidencia lo son merced a la clarificación a que dieron lugar ambos teólogos. Cristo murió por todos; Dios quiere salvar a todos, y lo quiere poniendo los medios —la suya es una auténtica voluntad, no una mera veleidad—; la gracia, por consiguiente, se ofrece a todos, sean paganos, pecadores o justos; el hombre puede acogerla o rechazarla libremente. Pero en todo caso el pecador no puede serlo hasta el punto de devenir un condenado en vida¹⁵⁷.

5.2. La controversia *De Auxiliis* entre dominicos y Jesuitas (siglo XVI)

La controversia entre dominicos y jesuitas conocida como *De Auxiliis* (sobre la ayuda) representa un punto culminante en la historia teológica, donde se debate la naturaleza de la gracia necesaria para la salvación humana. Sin embargo, esta disputa revela limitaciones metafísicas y teológicas en ambas concepciones, incapaces de articular satisfactoriamente la relación entre la acción divina y la libertad humana.

Bernard Quilliet ilustra cómo el conflicto entre dominicos y jesuitas llegó a extremos, con mutuos anatemas entre ambas órdenes. Los dominicos acusaban a los jesuitas de pelagianismo, mientras que los jesuitas acusaban a los dominicos de predestinacionismo, negando así la libertad humana¹⁵⁸.

Parece que, desde antes de mediados de siglo, la iniciativa de la lucha partió de los dominicos, que, en Italia (en Florencia y Roma) y en Francia (en París, Lyon y Arras), reimprimieron las obras de Billuart, poniendo así al alcance de muchos clérigos lo esencial del tomismo tradicional. Los comentarios que las acompañaban (como el de

¹⁵⁷ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, p. 308.

¹⁵⁸ QUILLIET, *L'acharnement théologique*, p. 409-411.

monseñor Lequette) afirmaban que la “ciencia media” querida por Molina sólo allanaba el camino al semipelagianismo, y hablaban de la “gracia versátil” de Molina¹⁵⁹.

Los molinistas, representados por los jesuitas, buscaban preservar la autonomía de la libertad humana, permitiendo la cooperación del ser humano. Por otro lado, los bañecianos, representados por los dominicos, buscaban salvaguardar la iniciativa absoluta de Dios sobre la naturaleza humana, limitando así su alteridad¹⁶⁰.

En 1596, la gravedad de la disputa llevó al papa Clemente VIII a plantear el asunto en Roma, ante sus propios tribunales. Tras pedir a los teólogos de ambas partes que le informaran sobre sus respectivas doctrinas, creó una comisión de ocho a diez consultores -la llamada congregación *De auxiliis divinae gratiae*- para estudiar las tesis enfrentadas¹⁶¹.

El Vaticano intervino para poner fin a estas condenas mutuas, anunciando la formación de una comisión para estudiar a fondo la cuestión de la gracia y la libertad en la teología. Hasta que la comisión emita sus conclusiones, se impone el silencio a los dominicos y jesuitas sobre las excomuniones, y nadie puede ser considerado herético por la posición opuesta. Sin embargo, hasta el momento, la comisión no ha presentado resultados.

El problema subyacente radica en que ambas posiciones comparten un presupuesto común: consideran que la gracia y la libertad operan en un mismo nivel de realidad, ya sea que la gracia prevalezca sobre la naturaleza o que ambas actúen simultáneamente. Esta falta de atención a la absoluta trascendencia de la gracia dificulta una articulación satisfactoria de la relación entre ambas. Los dominicos enfatizan la iniciativa divina, mientras que los jesuitas defienden la alteridad de la libertad humana, pero ninguna de las dos perspectivas logra resolver la tensión inherente a la relación entre el creador y la criatura, al colocar a la gracia y la libertad en un mismo plano de actuación¹⁶².

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 587

¹⁶⁰ Luis de Molina, un jesuita español nacido en Cuenca en septiembre de 1535 y fallecido en 1600, dejó un legado significativo en el ámbito jurídico con su obra "Los seis libros de la justicia y el derecho", que fue parcialmente traducida al español por Manuel Fraga Iribarne. No obstante, su nombre es más conocido por su participación en la controvertida discusión de los "auxilios", desencadenada por la publicación en 1588 de su trabajo "Concordia libre arbitrii cum gratiae donis". Este debate recibió una respuesta en 1595 por parte de los hermanos dominicos liderados por Domingo Báñez. Báñez, un prominente escolástico español y defensor del tomismo, nació en Valladolid el 29 de febrero de 1528 (en un año bisiesto) y falleció en 1604. Disponible en: <https://filosofia.org>. Consultado: 03 jun. 2024.

¹⁶¹ QUILLIET, L'acharnement théologique, p. 411.

¹⁶² Para profundizar mejor en la disputa teológico-filosófica acudir a: SUREKI, Luiz, “A controversia de Auxiliis: Em torno à semântica das sentenças teóricas do discurso filosófico e teológico e à necessidade de uma metafísica primordial” en, *Síntese: Revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 50, n. 157, 2023, p. 344-347.

De este modo, los dominicos, bajo la guía de Domingo Báñez (1528-1604), proponen la premoción física, una teoría que otorga primacía y fuerza adecuada a la gracia divina, considerando que esta actúa de manera preeminente sobre la realidad creada. Según esta perspectiva, cuando la gracia de Dios interviene, la realidad creada está obligada a seguir su dirección de forma acorde¹⁶³.

Por otro lado, los jesuitas, con Luis de Molina (1535-1600) a la cabeza, defienden la teoría del concurso simultáneo, que sostiene que cuando Dios actúa con su gracia, ya ha previsto la respuesta de la libertad humana, la cual responde a esa gracia de manera convergente y simultánea. En esta visión, la ciencia de la inteligencia divina, que es ilimitada, abarca tanto lo que es actual como lo que podría ser (los futuribles). La ciencia de visión de Dios, en cambio, se limita a lo que efectivamente existe. El desafío para los jesuitas consiste en demostrar que Dios no solo conoce lo que existe, sino también el ámbito de la incertidumbre en el que se desenvuelven nuestras acciones. Por lo tanto, según esta postura, la gracia divina y los actos libres humanos podrían interactuar de manera simultánea, ya que estos últimos forman parte de lo que Dios puede conocer. Ladaria, resume el pensamiento de los jesuitas, de la siguiente manera:

El molinismo parte ante todo de la libertad del hombre; sólo esta libertad hace que la gracia sea realmente eficaz. Pero ello no quiere decir que la primacía de Dios se olvide: Dios ve, en virtud de su “ciencia media” (así llamada porque se sitúa entre la “ciencia de visión”, por la que Dios conoce todo lo real, y la “ciencia de inteligencia”, por la que conoce los posibles), lo que el hombre haría en el uso de su libertad si se le colocase en una determinada circunstancia; conoce, por tanto, los “futuribles”¹⁶⁴.

Más allá de los detalles y los puntos concretos de estas concepciones, lo que nos interesa en nuestro estudio sobre la gracia es que ambas comparten un mismo problema de base, a saber, la concurrencia en el mismo ámbito de gracia y libertad. Esto es algo que intentará dejar atrás la teología posterior¹⁶⁵.

6. La teología contemporánea de la gracia

La controversia *De Auxiliis*, que se extiende hasta el siglo XX, marca un punto de inflexión en el desarrollo teológico y conduce a una búsqueda de una nueva comprensión de la

¹⁶³ RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 356.

¹⁶⁴ LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 172.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 173.

gracia divina. Esta búsqueda está motivada por la necesidad de superar dos aspectos problemáticos heredados de los esquemas teológicos neoescolásticos.

En primer lugar, estos esquemas se enredan en cuestiones especulativas sobre la relación entre la gracia y la libertad humana, así como sobre la manera en que la gracia actúa en relación con la naturaleza. Se debaten cuestiones como si la gracia precede o acompaña a la naturaleza en sus acciones, y cómo se relaciona con la realidad creada en general.

En segundo lugar, estos esquemas neoescolásticos intentan evitar el peligro de teólogos como Miguel Bayo y Jansenio, quienes caen en el peligro de naturalizar la gracia al vincularla demasiado estrechamente con la naturaleza humana. Si se acepta que la naturaleza humana requiere la gracia para alcanzar su fin último, existe el riesgo de que la gracia pierda su carácter sobrenatural y se convierta en algo inherente y necesario para la realización humana ordinaria.

Para evitar este peligro de naturalización de la gracia, la teología post-tridentina, que se extiende hasta el período previo al Concilio Vaticano II, desarrolló una concepción de “doble piso”. Esta concepción sostiene un esquema natural-sobrenatural que considera la gracia únicamente en relación con el fin sobrenatural del ser humano. En otras palabras, la gracia es vista como un don divino que trasciende la naturaleza humana y está destinada a elevarla hacia su destino último en Dios. Este enfoque busca preservar la gratuidad y el carácter sobrenatural de la gracia divina, mientras evita su reducción a una mera extensión de la realidad natural.

6.1. La teología de la gracia de Karl Rahner

En su artículo “Naturaleza y gracia”¹⁶⁶, Karl Rahner identifica tres aspectos que han llevado a la crítica de la teología del siglo XX hacia lo que podría denominarse un “esquema neoescolástico extrinsecista de la gracia”. Este esquema, que concibe la gracia como una realidad exterior a la creación misma, se ha centrado en el doble fin de la creación, descuidando la noción de que la realidad creada ya es inherentemente agraciada. Esta perspectiva ha sido adoptada para evitar caer en el pelagianismo, así como para refutar las ideas de Bayo y los jansenistas, y enfatiza la sobrenaturalidad de la gracia, descuidando la relación intrínseca entre gracia y naturaleza.

¹⁶⁶ RAHNER, Karl, “Naturaleza y la gracia”, en *Escritos de Teología IV*, Madrid: Taurus, 1962, p. 215-244.

6.1.1. Superación de la línea teológica neotomista postridentina

Rahner sugiere la posibilidad de explorar una concepción alternativa de la gracia en relación con la naturaleza, apoyándose en tres factores significativos en la primera mitad del siglo XX¹⁶⁷:

1. La influencia de la filosofía, particularmente la concepción del neotomismo transcendental. Esta corriente filosófica intenta sintetizar una reconfiguración efectiva del giro antropológico iniciado por Descartes, pero significativamente influenciado por Kant, con una reinterpretación de Tomás de Aquino¹⁶⁸. Se argumenta que la lectura neoescolástica del doble fin no captura fielmente el pensamiento del Aquinate. Según Rahner, Aquino sostendría que el único y verdadero fin para el cual la criatura ha sido creada es la participación en la visión beatífica de Dios¹⁶⁹. De esta manera, la concepción del doble fin que busca rechazar a Bayo y a Jansenio no refleja adecuadamente la profundidad teológica del pensamiento de Aquino. En lugar de ello, Aquino mostraría que la realidad creada, incluyendo la esencia humana, está intrínsecamente orientada hacia un “*desiderium naturale visionis Dei*”, es decir, un deseo natural de la visión beatífica¹⁷⁰.

2. La segunda realidad que desafía este esquema neoescolástico de doble fin es lo que Rahner denomina “teología positiva”. Este término se refiere a la teología histórica, que revela cada vez con mayor claridad, a partir del siglo XIX, que este esquema neoescolástico de la gracia es relativamente reciente. Rahner lo sitúa en el tiempo y lo relaciona con la reacción teológica posterior al Concilio de Trento contra Bayo y las teologías que surgieron en *De Auxiliis*¹⁷¹. “En conjunto podrá decirse que esta evolución se ha desarrollado legítimamente y que es el desarrollo acertado de los puntos de partida dados con los datos propios de la revelación. Podrá decirse, por tanto, que tal evolución no ha sido falsa”¹⁷², pero este esquema teológico no puede confundirse con la esencia neotestamentaria de la teología de la gracia. Por lo tanto, no es necesario ir más allá del Concilio de Trento para encontrar la influencia activa de este esquema teológico.

¹⁶⁷ Ladaria hace un estudio sobre estas tres realidades que nos da una visión panorámica. LADARIA, Luis, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Jaun Alfaro”, in: *Estudios Eclesiásticos*, Madrid: Comillas 64 (1989), p. 53-70.

¹⁶⁸ “Filosóficamente juega aquí un papel importante la filosofía escolástica que parte de la obra de J. Maréchal” en RAHNER, Karl, “Naturaleza y la gracia”, p. 220.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 220-221.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 223-224.

¹⁷² *Ibid.*, p. 222.

El redescubrimiento de la teología patristica y de las líneas teológicas alejandrinas y antioqueñas, que no están marcadas por la escolástica y replantean la gracia en términos de divinización pneumatológica, muestra que este esquema no es universal ni inmutable.

De esta forma—para citar sólo algunos ejemplos, no escogidos de propio intento, tomados de nuestro círculo de problemas— se descubre que el concepto del *desiderium naturale in visionem beatificam* en Tomás no es quizás sólo un atavismo, explicable “históricamente”¹⁷³.

Por lo tanto, la necesidad de volver a examinar posiciones teológicas que contextualizan y cuestionan este esquema neoescolástico de la teología barroca postridentina es evidente. Si este esquema no refleja la esencia de lo que el cristianismo enseña sobre la relación entre la gracia y la criatura, no hay razón para considerarlo como una verdad inmutable. En consecuencia, es posible superarlo y desarrollar nuevas perspectivas teológicas¹⁷⁴.

3. El tercer punto implica el redescubrimiento, por parte de la teología católica, de las intuiciones de la teología protestante. Esta corriente busca resaltar los valores existencialistas y personalistas en la búsqueda de la salvación, poniendo énfasis en la fe y en una realidad que viene desde fuera para justificar al ser humano. Este enfoque conecta con el giro antropológico de la modernidad, llevándonos a pensar en la gracia en términos de una relación personal y única, en contraposición a una estructura teológica que se relaciona con la naturaleza, enfocándose más en el yo personal¹⁷⁵.

El redescubrimiento de que la teología protestante está motivada por la experiencia religiosa de la necesidad de salvación personal, especialmente “a partir de la Biblia, a partir de Lutero, a partir de un estudio del humanismo moderno y de una optimista intelección del mundo anglosajona-americana. Y así tuvo que preguntarse: ¿qué es el hombre, además, cuándo es pecador? ¿En qué medida sigue siendo pecador después de haber sido justificado?”¹⁷⁶. Estas preguntas son consideradas por la teología católica como un regalo positivo. Esto nos lleva a entender que lo que está en juego en la cuestión de la gracia no es simplemente una relación genérica y abstracta entre un don sobrenatural y una naturaleza creada, sino la salvación de mi vida personal y mi realidad existencial propia¹⁷⁷. De este modo,

La teología católica se ha visto impulsada, por ello, de nuevo—aunque sólo en unos pocos teólogos—a preguntar qué hay de verdad en lo que los protestantes buscan y cómo puede hacerse valer más claramente entre nosotros: en una concepción

¹⁷³ *Ibid.*, p.223.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.221-224.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 224-226.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 224.

¹⁷⁷ LADARIA, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro”, p. 66.

crisocéntrica del mundo entero tal y como es de hecho y del orden de salvación; probando que el carácter sobrenatural de la gracia no significa que el hombre, como es de hecho, pueda proyectar un sistema cerrado, terminado y que se resuelva plenamente en sí, de su existencia “natural”, respecto al cual la gracia fuera colocada sólo como un mero piso añadido que deje inmutado lo que está por debajo¹⁷⁸.

Este énfasis en lo personal e intransferible añade una considerable fuerza a la afirmación de que el esquema neoescolástico de la gracia debe ser superado. Este punto es recordado tanto por la teología protestante como por figuras católicas prominentes como Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales, que proponen un método espiritual de seguimiento de Jesús centrado en el discernimiento de la voluntad de Dios para cada individuo, aquí y ahora.

6.1.2. Puntos para construir una teología de la gracia

Después de identificar todos los puntos críticos, Rahner nos muestra cómo liberarnos de este sistema neoescolástico¹⁷⁹, aún arraigado en la pastoral y en el inconsciente colectivo de muchos grupos eclesiales. Este sistema se caracteriza por concebir la gracia como un don sobrenatural añadido a una naturaleza autónoma y cerrada, con su propio fin en sí misma. Esta perspectiva persiste incluso en el mundo secularizado, donde el cristianismo es percibido como algo superpuesto extrínsecamente a la realidad natural, con su propio sentido inmanente.

En este esquema, la vida mundana sigue una lógica propia, con su sentido interno ligado al nacimiento y a la muerte. La gracia se ve como un complemento que completa esta lógica mundana, pero que no es esencial para vivir de acuerdo con ella. Rahner argumenta que este enfoque necesita ser superado. Sin embargo, superarlo implica situarse en otro esquema diferente, del cual intentaremos esbozar los contornos. En este sentido, como señala Ladaria sobre Rahner: “la gracia, nos dice, ha de definirse por sí misma y no a partir de la naturaleza”¹⁸⁰

Por tanto, en primer lugar, debemos dejar atrás las concepciones que fragmentan el término “gracia” en gracia creada, gracia infusa, gracia habitual, como si fueran meras distribuciones de realidades relacionadas con la creación. En su lugar, debemos reconfigurar todo desde el núcleo teológico de la gracia. Rahner nos insta a recuperar la centralidad del concepto de “gracia increada” como la realidad misma de Dios, basándose en el misterio trinitario del amor inefable, eterno, incondicional e infinito de Dios. Señala Rahner:

Si la teología clásica ha subrayado siempre que en la gloria acaece una autocomunicación de Dios al espíritu creado agraciado y que tal autocomunicación

¹⁷⁸ RAHNER, “Naturaleza y la gracia”, p. 225.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 226-243.

¹⁸⁰ LADARIA, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro”, p. 55.

no es la creación causal-eficiente de una cualidad o entidad creada distinta de Dios, sino la comunicación—causal-cuasiformal—de Dios mismo al hombre, este pensamiento puede aplicarse también, entonces, a la gracia mucho más explícitamente de lo que hasta ahora solía hacerse en la teología¹⁸¹.

Este enfoque trinitario de la gracia nos lleva a ver la encarnación como la manifestación efectiva en la historia de lo que el cristianismo entiende por gracia. Esto nos permite conectar la realidad creada y la antropología con la llamada del ser humano a ser uno en Cristo, en una perspectiva neotestamentaria más fresca que el sistema neoescolástico.

Desde esta visión trinitaria, la teología de la gracia vinculada a la cristología y a la pneumatología despliega una dimensión universal donde ninguna realidad creada queda al margen de la gracia de Dios. Esto desafía la concepción estrecha de la Iglesia como la única vía de acceso a la gracia, recordando que la fuente de la gracia es el amor creador de Dios, presente desde el inicio de la creación.

A partir de ahí podría pensarse de nuevo la relación de la Trinidad “inmanente” con la “económica” y así el misterio más alto de la fe cristiana podría aparecer más claramente como una realidad con la que el hombre tiene que ver no sólo mentalmente —y por la Encarnación del Logos—, sino también verdaderamente en la realización de su vida de gracia. Se podría conocer que Dios no sólo es trino en sí, sino que también se comunica trinitariamente—en la gracia que no sólo significa una causalidad eficiente de Dios ad extra en tanto creado ex nihilo—, aunque siempre siga siendo verdad que cuando Dios obra con causalidad eficiente dicha obra es propia de toda la Trinidad como una causa única¹⁸².

Retomando la definición de gracia de Santo Tomás, nos encontramos con un doble amor por el cual Dios ama a sus criaturas: el amor que les da el ser y el amor que lleva a la consumación de ese ser en Cristo. Esto nos lleva a redescubrir la creación en Cristo, reconociendo que todo ha sido creado por Él y para Él. De este modo y, como afirma Rahner, “el Logos no sería sólo una de las posibles personas divinas que puede hacerse hombre, si quiere, sino la persona en la que Dios se comunica hipostáticamente al mundo: la Encarnación refleja la peculiaridad personal de la segunda persona divina, del Logos en cuanto tal”¹⁸³.

Desde esta perspectiva, la gracia no es solo perdón de los pecados, sino también divinización de la creación. No necesita de un pecado previo para tener sentido, ya que es una realidad de amor y participación en la naturaleza divina. Dice Rahner: “Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y

¹⁸¹ RAHNER, “Naturaleza y la gracia”, p. 227.

¹⁸² *Ibid.*, p. 228.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 229.

de su respuesta en el hombre”¹⁸⁴. La teología de la gracia retoma así una concepción de participación en la naturaleza divina sin hacerla depender de un esquema de pecado, sino en una relación de amor donde no cabe pensarla en términos espaciales o cuantitativos.

La gracia es Dios mismo, su comunicación, en la que él, en tanto merced deificadora que es, se entrega al hombre. Aquí su obra es verdaderamente El mismo, en tanto comunicado. Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y de su respuesta en el hombre. Al hablar de esta gracia no puede pensarse “cósmicamente”, pues se trata precisamente de algo que “está a disposición del hombre” tan sólo cuando éste se entrega en aquel dejar-disponer-de-sí, otorgar lo cual es justamente lo propio de la gracia más libre, del milagro del amor¹⁸⁵.

En resumen, Rahner nos invita a reorientar nuestra comprensión de la gracia, situándola en el misterio trinitario de Dios y reconociendo su universalidad y su papel en la divinización de la creación. “Hay que dejar bien claro ante todo que lo primero en el designio de Dios es su autocomunicación al hombre”¹⁸⁶. Esto implica superar las limitaciones de los esquemas teológicos tradicionales y abrazar una visión más amplia y fresca de la gracia en la vida académica y eclesial, ya que Dios crea al hombre “para que pueda recibir su amor y lo reciba como indebido (y además hay que decir que solo lo puede recibir como indebido, si este amor es Dios mismo)”¹⁸⁷.

6.2. Declaración conjunta católico-luterana de 1999

Los anatemas recíprocos que en el siglo XVI se dieron respecto del *articulus stantis et cadentis ecclesiae*¹⁸⁸, artículo del cual depende el que se sostenga o se derrumben los cimientos de la Iglesia para Lutero se convirtió en el escollo fundamental al cual, ambos bandos (luteranos y católicos) se aferraron para considerar que el contrario no estaba en comunión con la fe apostólica y, por lo tanto, con la Iglesia de Cristo.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 230.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ LADARIA, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro”, p. 56.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ “¿En qué consiste este alcanzar —o ser alcanzado por— la justicia de Cristo?; ¿cómo entiende Lutero la justificación del pecador? Recordemos lo dicho hasta aquí: el pecado original ha corrompido la naturaleza humana; en cuanto identificado con la concupiscencia, no desaparece nunca, sino que se confunde de hecho con el propio ser del hombre. La justificación ha de consistir, por consiguiente, en la acción por la que Dios, en vez de imputar al ser humano su pecado, le imputa la justicia de Cristo. Se trata, pues, ante todo, de una declaración, en virtud de la cual Dios tiene por justo al que era (y continúa siendo) pecador. Por lo demás, el pecado remanente, pero ya no imputado, aunque persiste, pierde su capacidad de “acusar, condenar, remorder, herir... La graciosa misericordia divina le quita ese poder”, in: RUIZ D ELA PEÑA, *El don de Dios*, p. 289-290; Disponible en: <https://acortar.link/xmjoz8>. Consultado: 26/04/2024.

Pero ¿qué supone la declaración sobre la declaración católico-luterana del año 1999¹⁸⁹? Supone que esos anatemas ya no están vigentes. Es decir, que la Iglesia católica y la Federación Luterana mundial han alcanzado un consenso ecuménico que no pretende revisar el pasado de división que había sino, situados ante un pasado de división, confesar juntos en unos mínimos de fe en la justificación que pueden ser sostenidos por ambas comprensiones sin que las diferencias teológicas que puedan subsistir en algunos aspectos particulares den lugar a divisiones que impidan la comunión. Por tanto, se trata de confesar juntos la misma fe en la justificación integrando las diferencias teológicas en el sano pluralismo de interpretación que tiene cabida en la misma Iglesia. Desde este momento, la cuestión de la justificación ya no es un motivo de separación entre luteranos y católicos. Vamos a analizar lo fundamental del texto.

El texto consta de un preámbulo, de cuatro partes principales y de una conclusión y tiene 44 números. En el preámbulo podemos destacar el número 5:

Una de las finalidades de la presente Declaración conjunta es demostrar que, a partir de este diálogo, las iglesias luteranas y católica romana se encuentran en posición de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo. Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación ya no dan lugar a condenas doctrinales (Declaración 5).

De este número cinco podemos inferir que esta declaración no es el todo de la fe sobre la justificación, sino el mínimo común en el cual ambas iglesias se encuentran. Y aún, las explicaciones particulares que en cada punto quepa distinguir por cada una de estas dos confesiones no dan lugar a condenas doctrinales, sino al sano pluralismo teológico. Por tanto, no “se trata de presentar la totalidad de la doctrina de la justificación, sino de recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina”¹⁹⁰

En el primer bloque -Declaración 8-12- se contiene el mensaje bíblico de la justificación que ha sido muy importante en el desarrollo exegético de una interpretación que pueda ser compartida; el segundo bloque solo consta del número 13, y en él se sitúa la justificación como un problema ecuménico; en el bloque tercero se expone la interpretación común de la justificación en cinco números (14-18). Una vez aclarado el problema, expuestas las bases bíblicas y confesada la interpretación común, se abren paso las explicaciones particulares de

¹⁸⁹ Disponible en: https://www.corazones.org/doc/luteranos_catolicos.htm consultado. Consultado en: 26 abr. 2024.

¹⁹⁰ VALL VILARDELL, Hector, “Comentario al documento Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación” en, *Dialogo Ecuménico* t. XXXIV, n. 109-110 (1999), p. 556

cuestiones especiales (19-29), entre las que se destacan siete: La impotencia del pecado humano respecto a la justificación; la justificación en cuanto al perdón del pecado; la justificación por la fe y la gracia; el pecado justificado; la ley y el Evangelio; la certeza de la salvación o las buenas obras del justificado. Posteriormente explora el significado y alcance del consenso alcanzado (40-44). Asimismo, el documento contiene un Anexo que especifica las fuentes utilizadas en la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación¹⁹¹.

Las siete cuestiones tienen la misma estructura interna: tres números que comienzan con la confesión conjunta de lo que ambas iglesias confiesan de modo unánime para establecer, en un segundo momento, los diferentes acentos y comprensiones que tanto católicos como luteranos tienen en cada una de las cuestiones. Podemos verlo con un ejemplo del propio texto:

Juntos confesamos que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios. La libertad de la cual dispone respecto a las personas y las cosas de este mundo no es tal respecto a la salvación porque por ser pecador depende del juicio de Dios y es incapaz de volverse hacia él en busca de redención, de merecer su justificación ante Dios o de acceder a la salvación por sus propios medios. La justificación es obra de la sola gracia de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que: (Declaración 19).

Cuando los católicos afirman que el ser humano “coopera”, aceptando la acción justificadora de Dios, consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana (Declaración 20).

Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia, pero aseveran que solo puede recibir la justificación pasivamente, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la Palabra de Dios (Declaración 21).

Traemos esta cuestión porque fue la misma que destacamos en el Concilio de Trento, cuando en relación a la controversia sobre el libre arbitrio, afirmaba que no se puede decir que sin la gracia de Dios el ser humano pueda acceder a la salvación, pero sí se puede decir que coopera voluntariamente con ella puesto que puede rechazarla, de tal manera que este tema se vuelve a retomar aquí afirmando conjuntamente que solo en virtud de la gracia de Dios el hombre es justificado, por tanto es Dios quien nos salva y no nosotros a nosotros mismos, pero cuando los católicos decimos que cooperamos estamos diciendo que esa moción positiva ya es fruto de la gracia y cuando los luteranos dicen que no cooperan porque tienen una realidad pasiva, no significa que el ser humano no pueda rechazar la gracia¹⁹². Es decir, hay dos acentos

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 567.

¹⁹² *Ibid.*, p. 572.

distintos a la hora de comprender la misma realidad, pero se afirma juntamente en esta cuestión de gracia y libertad una fe común. De este modo, en la cuestión central que dividió a católicos y luteranos en el siglo XVI, hoy ya no hay razón alguna para mantener la ruptura en la comunión¹⁹³.

Conclusión

El último capítulo ofrece una aplicación extraordinariamente relevante. Muchas veces, las diversas presentaciones del cristianismo enfatizan primero lo que debemos hacer: las confesiones, los rituales, los comportamientos, como si fueran condiciones previas para convertirse en cristiano. Este enfoque refleja la mentalidad judaizante que Pablo desafía al poner en primer plano la primacía absoluta de la gracia. Según él, nos convertimos en cristianos sin ningún mérito propio; recibimos una identidad, una oferta, una llamada, un amor, un don que precede a cualquier acción de nuestra parte. Luego, una vez que hemos recibido esta identidad, nos enfocamos en vivir de acuerdo con ella.

El esquema presentado por Pablo contrasta con la idea de que el cristianismo es una carrera basada en nuestra voluntad y observancia, con la expectativa de que fructificará si estamos del lado de Dios. En cambio, Pablo resalta la primacía de la gracia. Él sostiene que la ley no puede proporcionar una vida nueva ni una transformación completa de la existencia, ya que eso solo se logra a través del encuentro con Cristo y la conversión. Este mensaje sigue siendo relevante hoy en día.

La historia de la teología de la gracia nos muestra, que todas las controversias a propósito de ella surgen del seno de la teología agustiniana, es decir, en la aceptación fundamental de un esquema teológico que se tratará de ajustar -como vimos en la cuestión del pecado original- y solo en planteamientos teológicos del siglo XX se intentará salir de ese sistema cerrado y férreo cuyo crecimiento va a ser acompañado por toda la historia de la teología.

En el fondo se ha perdido la gran intuición bíblica de la gracia como realidad relacional de amor. Cuando se la piensa en términos de acción, reacción, libertad, gracia eficiente o suficiente, corre el peligro de que se pierda la perspectiva de relación que profundiza en el amor y que lleva entonces a una plenitud de la realidad creada que sin esa realidad no puede conseguir

¹⁹³ *Ibid.*, p. 56-571.

y se cristaliza en esta concepción que piensa a la gracia como una realidad externa a la criatura que en el fondo se añade a la realidad creada.

La propuesta de Rahner para salir del sistema neoescolástico eclesial tiene profundas repercusiones en la vida de las personas. Al desafiar la concepción tradicional de la gracia como un añadido sobrenatural a la realidad natural, Rahner nos insta a replantear nuestra comprensión teológica desde el núcleo fontal y trinitario de la realidad de Dios. Desde esta óptica, la historia de la salvación se redefine como un movimiento hacia la plenitud en Cristo, donde la gracia no depende de la presencia del mal para tener sentido. La teología de la gracia nos llama a reconocer que el amor de Dios no necesita de la reconciliación con el mal para manifestarse, sino que se revela como una profundización en el bien y una elevación de la criatura hacia su verdadera vocación.

Aquí podríamos recuperar el axioma rahneriano según el cual Dios no se empequeñece porque nosotros nos agrandemos, ni nosotros nos empequeñecemos porque Dios se agrande, sino que la lejanía y la cercanía, la dependencia y la autonomía del creador y de la criatura crecen en igual medida y no en medida inversa¹⁹⁴.

Lo que queremos expresar con esto es que, desde esta perspectiva trinitaria, la teología de la gracia, enlazada con la cristología y la pneumatología, desde el principio establece y desarrolla una dimensión universal en la cual ninguna realidad creada queda excluida de la gracia divina. Uno de los principales riesgos de la teología de la gracia postridentina radica en plantear problemas falsos que siempre están asociados a prejuicios erróneos. Por ejemplo, la cuestión sobre si puede haber salvación fuera de la Iglesia presupone que solo la Iglesia es el único y estrecho camino para la gracia, olvidando que la fuente de la gracia es Dios mismo, omnipotente en su amor creador, que inunda toda la realidad con la gracia. La gracia implica la presencia del Espíritu Santo, que desde el inicio de la creación derrama su presencia vivificante, y que esta donación de gracia alcanza su plenitud en Jesucristo, aunque tenga una historia previa y una posterior. Como afirmaba Rahner:

Aquí hay que tener en cuenta lo siguiente, y habría que verlo con más claridad de lo que se hace ordinariamente: actos sustentados sobrenaturalmente por la gracia no sólo se dan en el hombre justificado. Hay estímulos de gracia previos a la aceptación de la justificación en la fe libre y el amor. Hay también gracia fuera de la Iglesia y sus sacramentos¹⁹⁵.

¹⁹⁴ El axioma que vale para toda relación entre Dios y la criatura, a saber: que la cercanía y la lejanía, la dependencia y el poder propio de la criatura no crecen en medida inversa, sino en la misma medida, RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 268.

¹⁹⁵ RAHNER, "Naturaleza y la gracia", p. 233.

Una historia de gracia en términos universales y, por lo tanto, con esta perspectiva, la pregunta que presupone esta concepción estrecha de la Iglesia como única vía del acceso de gracia se revela inadecuada por ser deudora de un esquema teológico extrincésista que piensa la gracia como un añadido particular en una naturaleza cuyo presupuesto es ser pensada como huérfana de la gracia de Dios. Por esto, es importante mudar este esquema de raíz para que, efectivamente, podamos ver la necesidad de que de alguna manera se invierta la concepción, donde la gracia aparezca como lo más universal que puede haber, como universal es la paternidad de Dios sobre toda criatura. Como señala Leonardo Boff,

Lo original no se refiere aquí a los orígenes históricos de este antifenómeno, por tanto, al ayer. Sino a lo originario en el ser humano, a lo que afecta a su fundamento y sentido radical de ser, hoy y permanentemente. El pecado tampoco puede reducirse a una mera dimensión moral o a un acto aislado del ser humano. Tiene que ver, por tanto, con una actitud globalizadora, con una subversión de todas las relaciones en las que el ser humano está inserto. Se trata, por tanto, de una dimensión ontológica que concierne al ser humano, entendido como un nudo de relaciones giradas en todas direcciones. Por lo tanto, al día de hoy de la *condition humaine*¹⁹⁶.

De este modo, intentamos ofrecer una visión renovada de la relación entre la gracia y la vida humana, invitándonos a vivir en consonancia con la realidad del amor divino que nos envuelve y nos eleva hacia la plenitud en Cristo.

¹⁹⁶ BOFF, Leonardo, *Ecoteologia. Grito da Terra Grito dos Pobres*, Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 116.

CONCLUSIÓN GENERAL

El movimiento de esta tesina tiene presente la condición de criatura, la realidad donde habitamos y al ser humano en relación con Dios. La dimensión cósmica de la antropología teológica nos muestra la totalidad de lo que existe, donde nosotros estamos incluidos como procedentes de Dios y, por lo tanto, sostenidos por Él y orientados hacia la consumación final de Dios. Sin embargo, en esta creación que tiene su origen en Dios, su consistencia en Dios y su final último en Dios, hay mal, hay quiebra, hay escisión íntima, hay oscuridad, hay pecado y situaciones colectivas que no pueden ser queridas por Dios. Por lo tanto, el último tramo de la antropología teológica nos dice que esta realidad que carcome desde dentro a la creación, que amenaza con malograrla, que la desvía de su blanco, esta realidad a la cual llamamos mal está siendo ya, aquí y ahora, vencida y transformada por el amor absoluto de Dios.

Sin embargo, la dificultad principal de esta dimensión transformadora de la antropología teológica radica en que, mientras el mal se manifiesta claramente en sus diversas formas morales, físicas y estructurales, la gracia, como la superación absoluta de este mal en la realidad, mediante la transformación del amor incondicional de Dios que ya está presente en la historia, no goza de la misma visibilidad que la realidad del mal. Esta es la razón fundamental por la cual hay que demostrar el desequilibrio que san Pablo muestra cuando dice que “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20-21). ¿Cómo es posible decir que en esta realidad donde hay tanto dolor y sufrimiento está ya presente el amor de Dios? ¿Cómo percibir brotes verdes que anuncian el Reino futuro como plenitud absoluta de las Bienaventuranzas? Este es el punto en el cual nos jugamos la credibilidad del kerigma con más urgencia.

De todos modos, la antropología teológica tiene su fuerza aquí, en esta última parte de la reflexión como dimensión transformadora, donde el *kerigma*, precisamente, señala esta desproporción respecto de la experiencia de una vida eterna que ya se anticipa aquí y ahora. Esta es la razón por la cual si en la creación tenemos una vinculación especial con el carácter fontal de Dios y la creación siempre aparece vinculada con el Padre, la realidad efectiva del sufrimiento del mal, del dolor, aparece vinculada con la cruz de Cristo, podríamos pensar sin temor a equivocarnos que podremos vincular la gracia con la acción del Espíritu Santo. Así, el protagonista fundamental de esta sobreabundancia de la gracia va a ser la donación de ese amor de Dios que transforma, que vivifica, que restaura y fecunda la creación amenazada por el pecado, y la orienta hacia la culminación última. Por eso, esta vinculación con el Espíritu va a

ser especialmente significativa para captar adecuadamente aquello que llamamos teológicamente gracia y qué es lo que está detrás de ese concepto.

Hemos intentado conectar con la reflexión bíblica, con la tradición del magisterio y de la teología sistemática, con un trasfondo antropológico que nos permite mantener el itinerario metodológico que nos ayuda a buscar la máxima universalidad en una reflexión máximamente concreta. Es decir, que sea válida, significativa, aplicable e iluminadora para toda la condición humana con independencia del tiempo, del espacio, de la cultura, de la situación en la cual se pueda desarrollar porque trata de tocar las fibras profundas del espíritu humano y, por lo tanto, es aplicable a todo hombre o mujer con independencia del tiempo y lugar en el que vivan y al mismo tiempo es significativa aquí y ahora para nosotros, es decir, que podamos encontrar en nuestra propia experiencia personal, en nuestro propio periplo biográfico, agarraderas que nos permitan descubrir esa máxima universalidad. Es decir, nosotros no podemos ser una excepción al discurso como si valiera para todo el mundo menos para mí, aquí y ahora. Debe tener una referencia explícita que pueda iluminar nuestra propia existencia y, desde ahí, podemos concebir adecuadamente esa máxima universalidad.

Así, en la dimensión cósmica de la antropología teológica intentábamos descubrir la experiencia de la contingencia, la experiencia de la gratuidad, la experiencia de un don que se nos da inmerecidamente como es el hecho de existir, el hecho de haber nacido y de estar en un mundo que remite más allá de sí mismo porque no se da a sí mismo el ser, como nosotros no nos hemos dado a nosotros mismos la existencia. Esta experiencia de la contingencia, de estar siendo, pero poder no haber sido, era el trasfondo último de aquel concepto que tratábamos bajo el término creación. De igual manera, cuando hablamos de la creación a imagen y semejanza de nuestro yo más íntimo como identidad más profunda, nos poníamos en relación con la imposibilidad de definición, de objetivación, en definitiva, con la imposibilidad de cosificar la realidad del ser humano porque late en todos nosotros un misterio absolutamente inobjetivizable y no-cosificable que denota un rasgo que la teología confiesa como propio del misterio de Dios. Dios no es una realidad en el mundo, Dios no puede ser cosificado ni nombrado como una realidad más del mundo y por eso, en ese “cordón umbilical” podemos reconocer esta creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios.

Cuando nos adentrábamos en el tercer capítulo, pensábamos sobre esta realidad que azota la creación desde dentro y la amenaza y parasita, corroyéndola, es decir, aquello a lo que llamábamos mal, intentábamos vincularlo con la experiencia clara de aquello que amenaza nuestra propia vida: dolor, sufrimiento, muerte, que es ambiguo y al mismo tiempo siempre

está en relación con alguien, porque el mal siempre es mal para alguien, y vinculando con todas estas experiencias que suceden en Brasil, en España, en Tailandia, en Nigeria, etc. y las podemos comprender en la Odisea de Homero, en Shakespeare, en los mitos de los pueblos originarios brasileños, como en nuestra propia biografía personal. Es decir, una realidad que se nos presenta amenazante en su propia fenomenología y por esto mostramos que el cuarto capítulo de la antropología teológica exige que nos preguntemos ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de gracia? Dicho de otro modo, focalizar toda nuestra atención en un amor incondicional que transforma ya la creación desde dentro y se presenta como antídoto fundamental contra ese mal que corroe. Aquí, cabe señalar, en relación con el pecado original, todavía está por construir una teología alternativa que evite unas concreciones y excesos que solo se han amortiguado en cuestiones secundarias, pero que no han ido al fondo del asunto replanteando completamente los presupuestos que Agustín presenta.

El último capítulo tiene una aplicación inmediata extraordinaria. ¿Cuántas presentaciones del cristianismo en formas de concebir la Iglesia, el seguimiento de Jesús, la pertenencia eclesial, se piensan primero acentuando en aquello que debemos cumplir y hacer, como las veces que nos tenemos que confesar, los ritos que observar, los modos de conducta, etc. como si fueran una especie de condiciones para, posteriormente, acabar siendo cristiano? Este es el planteamiento judaizante contra el cual Pablo pone primacía absoluta de la gracia. Somos cristianos sin ningún merecimiento por nuestra parte y en un segundo momento, pensamos en vivir como cristianos. Así, primero es la indicación recibida de una identidad que yo no me doy a mí mismo, de una oferta, de una llamada, de un amor, de un don que antecede a todo para posteriormente colocar el foco en la exigencia de esa llamada. Pero no viene, en primer lugar, el imperativo -haz esto, haz lo otro- para convertir el cristianismo en una especie de carrera a largo plazo que se basa en mi voluntad u observancia que fructificará estando del lado de Dios. El esquema que presenta Pablo es el antagónico, colocando el acento en la primacía de la gracia, que hoy tiene una actualidad. Para Pablo, es claro que la ley no proporciona ni puede proporcionar una vida nueva, una transformación completa de la existencia, porque eso solo lo provoca el encuentro con Cristo, la conversión.

La teología contemporánea de la gracia nos puede ayudar a salir de un esquema neoescolástico que piensa la realidad de la gracia como un don externo que, solo desde un punto de vista extrínseco, viene a relacionarse con nuestra naturaleza. Considero fundamental retomar la intuición bíblica de la gracia como amor. Es decir, como una realidad gratuita que no es tanto una realidad contrastante en su naturaleza divina respecto del pecado o de la libertad, sino que

se muestra como una transformación de la naturaleza creada que la lleva a término y por tanto posibilita aquello que llamamos salvación.

La antropología teológica, por tanto -y como veíamos en el primer capítulo-, aborda la reflexión sobre el ser humano y el mundo en evolución desde la perspectiva de ser criaturas “ante Dios”¹. Este enfoque considera a Dios como una entidad trascendente y envolvente, pero también como el fundamento de la intimidad más profunda posible entre creador y criatura, una cercanía que supera cualquier relación entre las realidades creadas. En esta tensión de trascendencia e inmanencia, se encuentra la clave para comprender la íntima unión entre Dios y la creación. A medida que Dios se revela y se hace presente en la realidad creada, esta adquiere mayor autonomía, libertad y plenitud, llevando a la realización de su humanidad en plenitud.

Para garantizar la autonomía, libertad y desarrollo humano completo, es necesario explorar estas formas de intimidad y cercanía máximas con el misterio absoluto de Dios, que se manifiesta como un amor incondicional y redentor. La esencia última de la antropología teológica radica en la relación de amor absoluto de Dios con su creación, que se ilumina en el misterio trinitario y se concreta en la persona de Jesucristo, quien revela la paternidad universal de Dios y nos ofrece la experiencia pascual de la vida eterna en el tiempo y el espacio.

Así, en conexión con el misterio trinitario y la cristología, podemos comprender el mensaje de *Gaudium et Spes* 22: “En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. Así, la antropología teológica nos presenta la visión cristiana sobre la naturaleza humana. El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, posee una dignidad ontológica fundamental que lo distingue y que no puede ser subestimada ni vulnerada.

Una de las cuestiones que podrían ser profundizadas a partir de esta tesina es la que tiene que ver con el pensamiento de finales del siglo XIX y comienzos del XX, donde surgió una crítica que equiparaba el cristianismo con el platonismo, argumentando que la visión del ser humano en el cristianismo era fundamentalmente platónica y había permeado en la sociedad en su totalidad. Esta crítica señalaba que el cristianismo adoptaba una concepción dualista del ser humano, dividiéndolo en dos partes: una espiritual elevada y una material inferior. Según esta interpretación, se valoraba y exaltaba lo espiritual, mientras que se reprimía y condenaba lo material.

Esta visión dualista, según los críticos, había impregnado toda la tradición occidental, generando desconfianza hacia el mundo material y corporal. Aunque el cristianismo afirmaba la bondad de la creación, esta bondad estaba principalmente asociada al alma, mientras que el

¹ CASTELAO, Pedro. “Antropología Teológica”, p. 172.

cuerpo y la materia se veían con cierto desdén. Ejemplos de esto se encontraban en la mortificación de los santos, la glorificación de la virginidad y la negatividad hacia los impulsos instintivos.

Sin embargo, esta reivindicación de lo terrenal llevaba consigo una paradoja, ya que esta crítica al cristianismo por su dualismo encuentra una manifestación en el surgimiento del transhumanismo como una posible línea de investigación para el futuro a partir de las tres dimensiones -cósmica, trágica y transformadora- de la antropología teológica. De este modo, el transhumanismo propugna la idea de que el ser humano puede trascender sus limitaciones biológicas mediante la tecnología, transfiriendo su identidad personal a soportes tecnológicos más duraderos. Esto refleja una concepción radicalmente dualista del ser humano, separando su parte cognitiva y emocional de su sustrato biológico².

El transhumanismo defiende la idea de que el ser personal puede seguir existiendo más allá de la base fisiológica, lo que plantea importantes interrogantes sobre la naturaleza de la libertad y la autonomía humanas. Al reducir al ser humano a procesos algorítmicos y bioquímicos, el transhumanismo cuestiona la idea de la libertad como una ilusión, afirmando que nuestras decisiones están determinadas por factores biológicos. Este enfoque determinista del transhumanismo se basa en la creencia de que la felicidad se puede alcanzar maximizando el bienestar bioquímico, lo que refleja una concepción epicúrea de la vida. Sin embargo, esta visión materialista y reduccionista del ser humano niega la trascendencia y la existencia de una realidad más allá de lo físico.

En contraposición a esta visión reduccionista, la teología sostiene, como vimos en esta tesis, que el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, lo que implica una conexión profunda con lo divino y una singularidad irreductible. Esta afirmación de la dignidad humana como reflejo del Misterio divino contradice cualquier intento de cosificación del ser humano, ya sea por regímenes totalitarios o por concepciones materialistas.

La antropología teológica, de este modo, al profundizar en la naturaleza humana, revela la singularidad y la irreductibilidad del ser humano, que se manifiesta en su búsqueda constante de significado y trascendencia. Esta búsqueda es común a toda la humanidad y refleja la imagen y semejanza con lo divino que todos compartimos. En última instancia, el ser humano no puede ser reducido a procesos algorítmicos o bioquímicos, ya que su misterio y su singularidad lo elevan por encima de cualquier intento de reduccionismo materialista. Estas cuestiones quedan

² Para profundizar sobre este tema: DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder, 2017.

abiertas para futuras pesquisas, donde la teología podría dar un aporte novedoso y significativo en diálogo con la comunidad científica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADONIS, “Opera trinitatis ad extra and collective agency” en, *European journal for philosophy of religion* 7/3 (Autumn 2015), p. 27-47.
- ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (vol II), Valladolid: Trotta, 1999.
- ALLEN, Cliton (Ed.); ALMEIDA DE AZEVEDO, Adiel (trad.), *Comentario Bíblico Broadman (Vol. V) Provérbios à Isaias*, Rio de Janeiro: Broadman Press, 1967.
- ARRIETA ZAMBRANO, Juan Gabriel, *En Imagen como semejanza nuestra: Aproximación exegética teológica de Gn 1,26-27 a partir del Texto Masorético*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019.
- BARCLAY, John, *Paul and the Gift*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015.
- BAUMGARTNER, Charles, *El pecado original*, Barcelona: Herder, 1969.
- BENAVIDES, Verónica, *El Problema de la Creación del Mundo. San Agustín en el Siglo XIII*, Santiago de Chile: RL editores.
- BERMEJO, Fernando, *El Maniqueísmo, estudio introductorio*, Madrid: Trotta, 2009.
- BOFF, Leonardo, *Ecoteología. Grito da Terra Grito dos Pobres*, Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BOFF, Leonardo; HATHAWAY, M., *O Tao da libertação: Explorando a ecología da transformação*. Petrópolis: Vozes², 2012.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, Barcelona: Estela, 1968.
- CASTELAO, Pedro, “La concepción Tillichiana de la Revelación. Una revisión de la crítica de J. P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx” en: *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001). p. 193-241.
- _____, “La vida en el pensamiento de Paul Tillich” en, GARCÍA BARÓ, M. y PINILLA, R., *Pensar la vida*. Madrid: Upco, 2003. p. 221-234.
- _____, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Comillas, 2013.
- CASTILLO TAPIA, José Federico, “O perdão de Deus e perdão da Terra na Espiritualidade inaciana” em, *ITAIKI* (135) Março 2024, p. 77-84.
- CAMPBELL, Joseph, *Los Mitos en el tiempo*, Buenos Aires: Emecé, 2000.
- CHÁVEZ, Moisés, *Diccionario de Hebreo Bíblico*. USA: Mundo Hispano³, 1997.

- COHEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento (Vol III)*, Salamanca: Sígueme, 1993³.
- CORDOVILLA, Ángel (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. Madrid: Comillas, 2013.
- CULDAUT, Francine, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Madrid: Akal, 2005.
- DARWIN, Charles., *The origin of species*. New York: Literary Classics, 1900.
- DAWKINS, Richard, *The God delusion*. London: Bantam press, 2006.
- DAWKINS, R.; HITCHENS, CH.; HARRIS, S.; DENNET, D., *The four horsemen: The conversation That Sparked an Atheist Revolution*. New York: Random House, 2019.
- DÍAZ VILLANUEVA, Fernando, *Historial criminal del comunismo*. Madrid: ESPA, 2013.
- _____, *Lutero, Calvino y Trento. La reforma que no fue*, Córdoba (España): Almuzara, 2022.
- DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder, 2017.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos (Vol. IV)*, Buenos Aires: Ediciones Cristiandad, 1977.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2012.
- FITZGERALD, Allan, *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da casa comum*, São Paulo: Paulus e Edições Loyola, 2015.
- GARCÍA DE LA FUENTE, Olegario, *Latín Bíblico y latín cristiano*. Madrid: CEES², 1994.
- GARCÍA IGLESIAS, Luís, “La cuestión de eph’hôi en Romanos 5,12” en, *ISIMU (2) UAM*: 2016, p. 539-546.
- GARCÍA RUBIO, Alfonso, *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, São Paulo: Paulus, 2020⁷.
- GESCHÉ, Adolphe, *O mal. Deus para pensar I*, São Paulo: Paulinas, 2003.
- GONZÁLEZ CARDEDAL, Olegario, *Cristología*, Madrid: BAC, 2001.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*, Santander: Sal Terrae, 1987.
- GOULD, Stiphen Jay, *Ciencia versus religión: Un falso conflicto*. Madrid: Lectulandia, 1999.

- GUTIERREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión del libro de Job*, Salamanca: Sígame, 1995.
- HENK, Egon y SUESS, Paulo (orgs.), *Provocar Rupturas, construir o Reino. Memória, martírio e missão de Vicente Cañas*, São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- HERRÁIZ, Pilar, *Dos tratados averroístas sobre la eternidad del mundo: Siger de Brabate y Boecio de Dacia*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2022.
- HILDEBRAND, Dietrich Von, *La gratitud*, Madrid: Encuentro, 2000.
- IUDIN, P.; ROSENTAL, M., *Diccionario de Filosofía y sociología Marxista*. Buenos Aires: Séneca, 1965.
- KAFATOS, M.; TANZI, E.; CHOPRA, D. (eds.), *How Consciousness Became the Universe: Quantum Physics, Cosmology, Relativity, Evolution, Neuroscience, Parallel Universes*, Cosmology Science Publishers, Cambridge: Cambridge, 2015.
- LADARIA, Luis, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993.
- _____, “Naturaleza y gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro” en, *Estudios Eclesiásticos*, Madrid.
- LUTERO, Martin, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*, Barcelona: Clie, 1998.
- _____, *Comentario de Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, Barcelona: Clie, 1998.
- LYELL, CH., *Principles of Geology*. UK: Cambridge University, 2009.
- MARCOS, Juan Antonio, “Mas allá de Lutero (Paul Tillich un protestante consciente)” revista de Espiritualidad 76 (2017). p. 369-393.
- MARÍN, Francisco, “Matices del término «ley» en las cartas de san Pablo” en: *Estudios Eclesiásticos 4 (1974)* Madrid: Pontificia Universidad Comillas. p. 19-46.
- MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Madrid: Trotta.
- MARTÍNEZ SIERRA, Alejandro, *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.
- MELLONI, Javier, *El Cristo interior*, Barcelona: Herder, 2010.
- MOLTMANN, Jürgen, *Dios en la Creación*, Salamanca: Sígame, 1987.
- MONTERO AZOLA, Jaime, “La fenomenología de la conciencia en E. Husserl” en, Bogotá: *Universitas Philosophica*, Año 24. 48. p. 127-147.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Teología sistemática* (vol II), Madrid: UPCO, 1996.
- PASSOS, Mauro; CABRAL, Newton y LOPES, Wagner (eds.), *Profetas e místicos em terra brasileira. Historia, espiritualidades e lutas*, São Paulo: Paulus, 2023.

- QUILLIET, Bernard, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident III-XXI siècle*, Paris: Fayard, 2007.
- RAHNER, Karl, *Escritos de Teología IV*, Madrid: Taurus, 1962.
- _____, “Meditación sobre la palabra Dios” en, *Dialogos* (vol 4, No 4 (22)) julio-agosto 1968, Colegio Mayor e México. p. 31-34.
- _____, “Antropología Teológica” en, *Sacramentum Mundi I*. Barcelona: Herder, 1972. p. 286-296.
- _____, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____, *Escritos de teología, Tomo III*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 20024.
- RAZINKO, O., *Diccionario de filosofía*. Argentina: Progreso, 1984.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luís., *El don de Dios. Antropología teológica Especial*. Cantabria: Sal Terrae⁴, 1991.
- _____, *La Pascua de la creación escatológica*, BAC: Madrid, 1996..
- _____, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Cantabria: Sal Terrae⁷, 2019.
- SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, Tratado sobre la gracia (tomo IV)*, Madrid: BAC, 1956
- _____, *Obras filosóficas*, Madrid: BAC, 1963,
- _____, *Confesiones*, VII, cap. V. Madrid: Alianza, 2000.
- _____, *Confesiones. libro VII*, Madrid: Gredos, 2010.
- SAN BUENAVENTURA, “De la creación” en, *Breviloquio, Obras de San Buenaventura (V. I)*, Madrid: BAC, 1945.
- SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Maestro de los pueblos, una teología de Pablo, el Apóstol*. Navarra: Verbo Divino, 2007.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología II, parte I-II*, Madrid: BAC, 1990.
- _____, *Opusculos y cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino I*, Madrid: BAC, 2001.
- SESBOÛÉ, Bernard “La racionalización teológica del pecado original” en *Concilium* (304), Estella: febrero de 2004.
- _____, *O homem e sua salvação* (Coleção História dos Dogmas: séculos V – XVII). t. II, 2.ed., São Paulo: Loyola, 2010.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982.

- SCHNEIDER, Theodor, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona: Helder, 1996.
- SCHÖCKEL, Luís Alonso, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Valladolid: Trotta², 1999.
- SKA, Jean Louis, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns: Mechelen, Belgium, 2000.
- _____, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Pamplona: Verbo Divino, 2011.
- SUREKI, Luiz, “A controversia de Auxiliis: Em torno à semântica das sentenças teóricas do discurso filosófico e teológico e à necessidade de uma metafísica primordial” en, *Síntese: Revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 50, n. 157, 2023. p. 337-361.
- SWANSON, James., *Diccionario de Idiomas bíblicos (Griego)*. USA: Logos Reserch Systems², 2001.
- TILLICH, Paul, *El coraje de existir*, Barcelona: Estela, 1968.
- TORRALBA ROSELLO, Francesc, *Los Maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona: Fragmenta, 2013.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander: Sal Terrae, 1997.
- _____, *Repensar o mal. Da ponerologia à teodicea*, São Paulo: Paulinas, 2011.
- TRIGG, Roger, *Más allá de la materia ¿por qué la ciencia necesita la metafísica?*. Madrid: Sal Terrae-Comillas, 2020.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- VALL VILARDELL, Hector, “Comentario al documento Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación” en, *Dialogo Ecuménico* t. XXXIV, n. 109-110 (1999). p. 565-572.
- VON RAD, Gerhard, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- WESTERMANN, Claus, *El Dios del Antiguo Testamento. Esbozo de una teología Bíblica*, Bilbao: EGA, 1993.
- ZIZIULAS, Ioannis, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2009.

SITIOS WEB:

“Anaximandro” disponible em:
<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Anaximandro>.

BEJAR, Serafín, “Meditaciones filosóficas en la teología de la revelación de K. Barth y W. Pannenberg” en, *Teología y vida*, versión online:
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492019000400497.

BOFF, Leonardo, “el tren de la vida” disponible en:
<https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=157>

CASTILLO TAPIA, José Federico, “*Dios amor que desciende*”: memoria en teología entendida desde la categoría de donación. Orientadora: Marta García. 2022 (Memoria en Teología)- Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Comillas, Madrid, 2022.

Disponible en:

https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/821/discover?filtertype_0=advisor&filter_0=0000-0002-8414-0996&filter_relational_operator_0=authority&filtertype=author&filter_relational_operator=authority&filter=c4318d45-249c-407f-98fc-972d90b29c48.

Declaración oficial conjunta católico-luteranos sobre la justificación:

https://www.corazones.org/doc/luteranos_catolicos.htm

Documento de la Pontificia Comisión Bíblica que advierte sobre los peligros del fundamentalismo: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/r_c_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html.

DOS SANTOS, Vinicius, “O infinito e a vida em Hegel: apontamentos a partir do terceiro capítulo da fenomenologia do espirito” en, *SciELO Brasil* 44 (3). Jul-Sep 2022, disponible en:
<https://www.scielo.br/j/trans/a/5VbXrR4C6QqPqtyvRjG4Sxz>

Enciclopedia digital Herder:

https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Parm%C3%A9nides_de_Elea.

Enciclopedia católica online: https://ec.aciprensa.com/wiki/Juan_Casiano.

FELLET, J., “Os 5 principais pontos de conflito entre governo Bolsonaro e indígenas”, disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51229884>.

HILARIO DE POITIERS, Furlan, MAURI (tra.), “Tratado do Salmo 2 (1-3)” em, Projeto: Antologia da Primeira Idade Média, 2019:

https://www.researchgate.net/profile/Mauri_Furlan.

La ley como pedagogo: <https://www.exaudi.org/es/ley-pedagogo-fe-cristo/>

LASSETER J. (dir), Toy Story, Walt Disney Pictures, 1995.

<https://www.youtube.com/watch?v=F2Gbq8JVWBk>.

LÁZARO, Nicolas, “Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: Un gran desconocido” en, Universidad Nacional de Rosario (Argentina):

<https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/310d5a22-400a-461e-a3aa-337e3de3abbb/content>.

MELA, Roberto, “Justificados pela graça” disponible em:
<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/583282-justificados-pela-graca-artigo-de-roberto-mela>.

PÉREZ LÓPEZ, Segundo, “Aproximación al contexto de la teología de la gracia en Santo Tomás” en, *Lumen Veritatis*: <https://lumenveritatis.arautos.org/2011/07/aproximacion-al-contexto-de-la-teologia-de-la-gracia-en-santo-tomas/>

RODRÍGUEZ, Héctor, “Por qué la evolución no nos dejó caminar a cuatro patas”: *National Geographic España*, n° de Octubre 2022 en:
https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/por-que-evolucion-no-nos-dejo-caminar-a-cuatro-patas_18923

SANLÉS OLIVES, Ricardo, *Enciclopèdia Mercabà*: Gracia, I-Fundamnetos, disponible em:
<https://www.mercaba.org/DIOS%20CRISTIANO/G/gracia.htm> consultado 16/04/2024.

“Physis”, *Enciclopedia digital Herder*:
<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Physis>.