

CARLOS A. CASTRO CAMPOLONGO

LA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA
EN JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya

Barcelona, 2002

ISBN: 84-86065-81-X

Depósito legal: B. 41.186-2002

Impreso en EDIM, s.c.c.l., Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona

INDICE GENERAL

PRÓLOGO	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN GENERAL	15
1. La obra teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña	15
2. Principio unificador	18
3. Justificación del proyecto	19
4. Conclusión	23

PRIMERA PARTE

TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

INTRODUCCIÓN	27
Capítulo primero	
CUESTIONES DOCTRINALES	29
1. ¿Metafísica o comprensión religiosa soteriológica del mundo? ...	29
2. La creación es una relación: alcance y límites	35
3. Dos tentaciones: monismo y dualismo	40
3.1. <i>El Dualismo</i>	41
3.1.1. Demarcación conceptual	41
3.1.2. Optimismo cristiano <i>versus</i> optimismo racionalista	48
3.2. <i>Monismo</i>	50
4. ¿Creatio ex nihilo?	54

Capítulo segundo

PROBLEMAS QUE LA REALIDAD PLANTEA A LA TEOLOGÍA

DE LA CREACIÓN	59
1. El mal como problema	59
2. ¿Proteodicea o antiteodicea?	62
3. Razón pura – razón práctica	65
4. Doble certidumbre	68

Capítulo tercero

LA CRISIS ECOLÓGICA	71
1. Elementos a tener en cuenta	71
2. ¿Es necesario reformular la fe en la creación?	72
3. «Salvar la naturaleza». Una opción ética	76
4. Perfil de la ética ecológica propuesta por la fe cristiana	77
5. Detrás de las huellas de nuestro teólogo	79
5.1. <i>Ecología humana</i>	79
5.2. <i>Medio ambiente natural – medio ambiente social</i>	81
5.3. <i>Error acerca de las criaturas e imagen de Dios</i>	82

Capítulo cuarto

EL POSITIVISMO Y SU SUPERACIÓN	85
1. La mentalidad positivista: ¿un texto adecuado?	87
2. La filosofía positiva de A. Comte	89
3. Descuido o método: la ausencia de Kant	91
4. Evolución del positivismo	93
5. Una puerta abierta: Wittgenstein y Kant	97
6. Monismos ontológico y epistemológico	99
7. Una consecuencia dramática: el silencio ante las declaraciones de valor	101
8. Filósofos y teóricos de la ciencia cuestionan los presupuestos del positivismo	105
8.1. <i>De Wittgenstein en adelante</i>	105
8.2. <i>¿Sólo hay «un» lógos: el de la razón científica?</i>	107
8.3. <i>Popper, su racionalismo: Interpretación</i>	114
8.4. <i>¿Sólo hay superficie o «recorte» previo «a priori»?</i>	116
9. La mentalidad positivista, una realidad recurrente	121
9.1. <i>Su presencia en algunos filósofos españoles</i>	125
9.2. <i>La mentalidad positivista presente en las ciencias «duras»</i> . . .	125
9.2.1. Un «nuevo Dios»	125

9.2.2. El «azar» sustituye al azar	128
9.2.3. Conocer el pensamiento de Dios	130
9.2.4. Triple «déficit»	131
10. La teología y la ciencia ¿hermanas o enemigas?	134

Capítulo quinto

RELACIONES ENTRE FE Y CIENCIA. CUESTIONES PUNTUALES	137
1. ¿Argumentos exclusivamente cosmológicos?	137
2. ¿Newton o Heisenberg?	139
2.1. <i>Laplace y la consagración de Newton</i>	139
2.2. <i>La nueva visión del mundo aportada por la mecánica cuántica</i>	140
3. ¿Cientificidad del azar?	141
4. Las teorías de la relatividad de Einstein y el «supuesto» quebranto del determinismo	143
5. Recapitulación	146
6. Una crítica oportuna: Popper	149
7. Naturaleza «objetiva» o «proyectiva»	152
7.1. <i>La elección ética de Monod</i>	152
7.2. <i>El caso «Morin», particularidades</i>	155
7.2.1. Valor hermenéutico del desorden	155
7.2.2. Orden – desorden, pareja reconciliada	157
7.2.3. ¿El orden, pequeños grumos en el colosal piélago del desorden?	158
7.2.4. Retorno a los mitos	161
7.2.5. Conclusión	163
8. El materialismo emergentista de Bunge	164
9. Recapitulación	167
10. El «topos» del hombre en el cosmos	169
10.1. <i>Lugar central del hombre</i>	169
10.2. <i>Valor del principio antrópico</i>	169
11. Demarcación de las ciencias	172

Capítulo sexto

MATERIA, MATERIALISMO, CREACIONISMO	175
1. Un concepto perteneciente a ámbitos diferentes	176
2. La realidad es «materia» plural en sus propiedades	177
3. De la materia al espíritu	179
4. De nuevo la materia	182

5. Materialismo consecuente	185
6. Opciones cristianas ¿dualismo o pluralismo?	187
7. La idea cristiana de creación. Explicaciones <i>a posteriori</i>	189
8. Creacionismo y pluralismo emergentista	191
9. Final breve	193

SEGUNDA PARTE

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

INTRODUCCIÓN	197
------------------------	-----

Capítulo séptimo

DIOS Y LA DEFINICIÓN DE HOMBRE EN LA SAGRADA ESCRITURA	201
1. Marcando un «itinerario»	201
2. Estructura dicotómica y concepción unitaria del hombre	202

Capítulo octavo

EL CAMINO SINUOSO DE LO UNO Y LO MÚLTIPLE: LA RELACIÓN ALMA- CUERPO	209
1. La antropología en función de la cristología	209
2. Cambio de perspectivas: la antropología en el horizonte de la escatología	213
2.1. <i>Primeros pasos</i>	213
2.2. <i>Hacia santo Tomás</i>	214
2.3. <i>El punto de llegada</i>	217
2.4. <i>¿Una lectura pertinente?</i>	221
2.5. <i>Pluralidad de formas y unidad del compuesto</i>	228
2.6. <i>Retorno al Angélico</i>	229

Capítulo noveno

EL PROBLEMA ALMA-CUERPO REEDITADO EN LA DIALÉCTICA MENTE- CEREBRO	233
1. Planteo de la cuestión	233
2. El monismo y el dualismo antropológico	235
2.1. <i>Propuestas «reductivistas»</i>	236
2.2. <i>Un materialismo muy particular: emergencia sin trascendencia</i>	249
2.3. <i>Las dos sustancias: el dualismo interaccionista</i>	253

Capítulo décimo

EL PLANTEO DE LA UNIDAD. ESTUDIO SISTEMÁTICO 261

1. El hombre, cuerpo y alma en la unidad 261

2. Dos imposibles: definir al cuerpo, definir al alma 264

 2.1. *Modo de hablar del cuerpo* 264

 2.2. *Modo de hablar del alma* 269

3. Momento clave: la relación del alma y el cuerpo 278

 3.1. *Críticas al hilemorfismo* 281

 3.1.1. Síntomas de insatisfacción 282

 3.1.2. Los matices necesarios para una justa crítica 284

 3.2. *Modelos alternativos al hilemórfico* 285

 3.2.1. Dando la palabra a un teólogo: J. Moltmann 285

 3.2.2. El momento de un filósofo: X. Zubiri 289

 3.2.3. ¿Variante «zubiriana»? 294

 3.3. *¿Propuesta novedosa o más de lo mismo?* 299

Capítulo décimo primero

TRÁNSITO DEL «QUÉ» AL «QUIÉN». LA DIGNIDAD DE LA IMAGEN:

EL HOMBRE, SER PERSONAL 303

1. Primeros «balbuceos» 303

2. Los caminos de la individuación 309

3. Del «subjectum» al sujeto 316

4. Recuperando un categoría clave: la relación interhumana 321

5. El momento de la síntesis. Últimas observaciones 324

6. Humanismo – antihumanismo 325

 6.1. *Ontología antropocéntrica* 325

 6.2. *Inexistencia del sujeto* 329

 6.3. *¿Clichés impersonalistas en el ámbito español?* 331

 6.3.1. El caso Trías 331

 6.3.2. El caso Rubert de Ventós 337

 6.3.3. Leer a Francisco Laporta 340

 6.4. *Recuperación de la subjetividad, sus costos* 342

 6.4.1. Las apuestas por el futuro 344

 6.4.1.1. ¿El valor del individuo o el triunfo de la conciencia de clase? 344

 6.4.1.2. Nosotros – yo; persona – individuo 350

 6.4.1.3. La praxis y el sentido de la vida 354

 6.4.1.4. La muerte del individuo como posibilidad de vida 355

6.4.1.5. Puntos de contacto: Garaudy – Machovec – Gardavsky	356
6.4.1.6. Otorgarle sentido a la vida	357
6.4.1.7. Sentido de la vida y racionalización de la muerte	358
6.4.1.8. Morin y la amortalidad biológica	359
6.4.1.9. ¿Desencanto o realismo?: Kolakovski – Schaff – Morin	360
6.4.2. La alternativa cristiana	362
7. Entre el individualismo y el colectivismo	371
8. Persona y libertad	372
8.1. <i>Generalidades</i>	372
8.2. <i>Morir la propia muerte</i>	375
8.3. <i>Las nuevas formas de alineación</i>	384
8.3.1. El hombre «objeto» de la ciencia de la conducta	384
8.3.2. El factor genético como determinante de la conducta	386
8.4. <i>La noción cristiana de libertad</i>	388
8.5. <i>Ética sin garante</i>	390

Capítulo décimo segundo

RELACIÓN HOMBRE-MUNDO	397
---------------------------------	-----

1. La bondad de la materia y la gloria de Dios como fin de la creación	398
2. De la teología del progreso a las teologías de lo político	401

Capítulo décimo tercero

REFORMULAR LAS CONVICCIONES	409
---------------------------------------	-----

1. Pensar el evolucionismo	409
2. Monogenismo. ¿Doctrina vinculante?	413
3. Sospechosas lecturas del fenómeno evolutivo	414
3.1. <i>Soldadura epistemológica entre antropología y zoología, cultura y naturaleza</i>	414
3.2. <i>Alegato al reduccionismo antropológico</i>	420
4. La defensa de lo humano desde la antropobiología	422

TERCERA PARTE

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA ESPECIAL

INTRODUCCIÓN	427
------------------------	-----

Capítulo décimo cuarto

IMAGEN DE DIOS, REALIDAD DINÁMICA	429
1. El problema de la divinización del hombre	429
2. De Lubac, Alfaro y Rahner	433
2.1. <i>De Lubac</i>	433
2.2. <i>Alfaro</i>	434
2.3. <i>Rahner</i>	435
3. Conclusión	437

Capítulo décimo quinto

ANTROPOLOGÍA Y PECADO ORIGINAL	439
1. El marco de la doctrina del pecado original	439
2. La revelación del pecado en el Antiguo y Nuevo Testamento	442
2.1. <i>Gen 2-3: ¿Valor etiológico o simbólico?</i>	442
2.2. <i>Hamartía-Hémarton</i>	443
3. Un largo camino con oscilaciones	445
3.1. <i>En época patrística</i>	445
3.2. <i>En época medieval</i>	447
3.3. <i>Ni el optimismo pelagiano ni el pesimismo luterano</i>	450
3.3.1. Marco previo a Trento	450
3.3.2. El Concilio	452
3.3.3. Síntesis de la enseñanza conciliar y cuestiones abiertas	463
3.4. <i>El pecado original: nuevas perspectivas</i>	466
4. Pensamiento teológico de Ruiz de la Peña en torno al pecado original	472
4.1. <i>Momento crítico</i>	472
4.1.1. Una década de transición	472
4.1.2. Los rasgos esenciales de la doctrina	476
4.1.3. Cristalización de la doctrina	487
4.2. <i>Momento eminentemente especulativo</i>	490
4.2.1. Teología del paraíso	491
4.2.2. En torno al pecado originante	499
4.2.3. Nueva lectura del pecado originado como verdad decisiva para la fe	502
4.2.4. Conclusión	507

Capítulo décimo sexto

EL HOMBRE AMADO POR DIOS	509
1. Hablar de la gracia sin pronunciar la palabra «gracia»	509
2. De lo cristológico-pneumatológico a lo antropológico	512

3. El protestantismo y Trento	516
4. «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia»	518
5. De Trento al Vaticano II	521
6. El encuentro de la pobreza humana con la riqueza divina	524
6.1. <i>El don de Dios y la respuesta humana</i>	525
6.2. <i>El milagro llamado gracia</i>	528
6.2.1. Participación de la vida de Dios	528
6.2.2. Doctrina de la gracia y diálogo ecuménico	534
6.3. <i>Las dimensiones de la gracia</i>	535
6.3.1. En el plano ontológico y operativo	536
6.3.2. Resonancia psicológica de la gracia	540
SÍNTESIS CONCLUSIVA	545
BIBLIOGRAFÍA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA	557
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	563

PROLOGO

No deseo que la memoria de Juan Luis Ruiz de la Peña, el teólogo sobre el que versa la tesis de Carlos Castro, hiciera palidecer lo mucho y bueno que hay que decir sobre los logros de esta tesis. Sin embargo, no puedo prescindir de dedicar unos párrafos preliminares al teólogo asturiano que Carlos Castro ha llegado a conocer bien a través del estudio y de la interpretación de su obra.

Ahí está, precisamente, la clave de lo que deseo decir: los contemporáneos y amigos de Ruiz de la Peña le conocimos a él. En el talante risueño, siempre esperanzado, dispuesto a meterse en el fondo de las cuestiones con toda sencillez, ahí —en su persona— conocíamos lo que él quería decirnos. Conocíamos su obra, al ver su expresión. Un ejemplo reciente: muy avanzada ya su enfermedad, cenábamos juntos, en Salamanca, Olegario González de Cardedal, Juan Luis y yo. Era en realidad una verdadera despedida, y creo que los tres lo teníamos muy claro. Pero fué una cena maravillosa en la que, con gozo y esperanza hablamos de teología, de la Iglesia, de los amigos comunes... Pues bien, yo llego a entender bien su última obra, *La Pasqua de la Creación*, desde este talante gozoso y esperanzado del ágape salmantino.

Viceversa, me cuesta mucho más ir de la obra a la persona. Si me quedo en el análisis y en la interpretación de la obra siempre me parece que me falta algo y esta sensación quiero decírsela, con toda honestidad, ante todo, a Carlos Castro, puesto que él, con su sensibilidad pareja a su inteligencia, puede haber notado que, en el seguimiento de su tesis, junto con mi aliento sincero hacia ella, mantenía yo unas gotas de insatisfacción, porque faltaba alguna cosa inaprehensible y subjetiva, imposible de obtener para el autor de la tesis: era el conocimiento cordial de la persona misma de Juan Luis.

Al confesar ahora esta sombra, como de insatisfacción, localizada en el hecho del imposible conocimiento personal de Juan Luis, y de ningún mo-

do atribuible a la tesis misma, estoy dando el relieve adecuado a la obra de Carlos Castro. Aún siendo, la primera tesis doctoral sobre Ruiz de la Peña, debo decir rotundamente que se trata de una obra maestra; sin que pueda blandir el tópico ambiguo de que «como opera prima, está bien hecha». Se trata de una obra importante, por los siguientes motivos:

1°. Por el trabajo exhaustivo desplegado por Carlos Castro y por el esfuerzo de penetración que ha hecho en la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña, de quien ha leído la totalidad de sus escritos publicados

2°. Por el método de análisis y de interpretación, que no se reduce a un comentario más o menos agudo y riguroso, sino que se adentra en las fuentes y raíces del pensamiento de Ruiz de la Peña, hasta entender —una vez situado en el marco de sus propias fuentes— el pensamiento de Juan Luis, hasta compulsar las semejanzas y las diferencias que se dan entre el teólogo asturiano y su contexto cultural nutricio.

3°. Por la actualidad de los temas tratados: diálogo entre fe y ciencia; creacionismo; relación «alma»/«cuerpo»; pecado y justificación; finitud y muerte, etc.

4°. Por el estilo suelto, maduro, expresivo, a través del cual se dice con maestría aquello y sólo aquello que se quiere decir.

Quisiera profundizar en el apartado 2°, sobre el método de interpretación, porque en él está, en gran parte, la originalidad, el riesgo y la grandeza de esta tesis a la que veo, por eso mismo, con vocación de debate.

Hay un ejemplo claro de lo que hubiera podido ser el método empleado por Carlos Castro. Se halla en la nota 78 (capítulo primero de la primera parte): hay ahí un tipo de hermenéutica que bien podemos llamar clásico. Consiste en analizar los textos hasta encontrar en ellos las claves del pensamiento del autor estudiado, claves que permitirán entrar a fondo al intérprete en la forma de pensar (Denkform) del autor, para aplicar desde ahí esa forma de pensar a cada uno de los temas en estudio. Dice así esta nota: «Ruiz de la Peña, a lo largo de toda su obra mostrará como la fe de la Iglesia se aparta tanto del dualismo —ya provenga del paganismo antiguo como del maniqueísmo gnóstico— como del monismo, tanto en su versión panteísta como materialista. Además la solución de las dialécticas que presenta la cosmogonía (Dios/mundo), la antropología (alma/cuerpo), y la teología (gracia/ley; pureza/pecado; creación/ salvación), son uno de los estímulos que animan toda la reflexión del teólogo asturiano.

En esta nota, Carlos Castro busca una clave de interpretación decisiva —la superación del dualismo y del monismo— que iluminará los restantes

binomios o antinomias. Tenemos así acceso a una «forma de pensar» que informa la casi totalidad de la temática de Ruiz de la Peña: Dios/mundo; alma/cuerpo; gracia/ley; justificación/pecado; creación/salvación. La luz de la revelación del amor de Dios iluminará por fin a Ruiz de la Peña para llegar a la síntesis y superación de estos contrarios. Este sería el método clásico de interpretación que el autor de la tesis sigue en no pocas ocasiones.

Pero, he aquí, que Castro intuye otro método que seguirá a menudo. Este método aparece muy claro al final de su Introducción General: «Pero no sólo presentaremos expositivamente los diversos temas que ha ido afrontando nuestro teólogo, sino que intentaremos mostrar la relación de los distintos núcleos temáticos y someterlos a juicio. Para ello, será menester acudir a las fuentes de las cuales se ha valido Juan Luis y comprobar si su lectura se adecua convenientemente a ellas.»

Yo admití este segundo método, como una variante y enriquecimiento del que he llamado método clásico, consciente de que este nuevo método «complejizaba» la tesis, ya que la convierte en un diálogo a varias bandas, con todos los interlocutores de Juan Luis, lo que aparece con evidencia en el tema del emergentismo y de la relación cuerpo/alma. Pero también es cierto que este método enriquece el debate mostrando a la vez las raíces del problema y el punto especulativo al que ha llegado Ruiz de la Peña en síntesis o en superación de los autores que le han influido.

Carlos Castro se ha impuesto el trabajo de buscar las fuentes o raíces del pensamiento de Juan Luis y las ha estudiado de primera mano para poder así mostrar e interpretar la mentalidad del teólogo asturiano, a la vez, que lo somete a un «juicio» sutil, consistente en calibrar si el uso de las fuentes fue correcto y, lo que es más importante, si el teólogo mantiene una opinión profunda y coherente. Ya que en la inmensa mayoría de los casos Ruiz de la Peña supera holgadamente este «juicio», el resultado llega a ser brillante.

Quien firma estas líneas no quiso, por tanto, impedir un camino que, a pesar de ser arduo y complejo, Castro había meditado a fondo, había escogido con determinación y se mostraba fértil, ya que el pensamiento de Juan Luis Ruiz de la Peña se actualizaba en sus fuentes y se prolongaba en el propio intérprete y en sus lectores. Por eso prefiero —y supongo que también lo prefiere Carlos Castro— que su tarea investigadora se explique en toda su potencia y brillantez ya que, desde el momento en que el autor hace público su escrito, ofrece la ocasión para que sea, a su vez, valorado y contrastado. Confío que a través de esa mútua crítica, siempre

seria y constructiva, aparezca en todo su relieve el pensamiento de ese gran teólogo y cristiano que ha sido entre nosotros Juan Ruiz de la Peña. Con ello, brillará también la agudeza y profundidad de su intérprete y comentarista.

Josep M. ROVIRA BELLOSO

INTRODUCCION GENERAL

1. La obra teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña

El teólogo asturiano Juan Luis Ruiz de la Peña Solar (nacido en Vega-deo en 1937 y llamado por Dios a participar de su gloria en 1996) era una personalidad realmente rica: músico profesional y teólogo; excelente profesor de teología y pastor generoso hasta agotar sus fuerzas. Al respecto de esto último, será oportuno rescatar aquello que nos narra su entrañable amigo José Luis González Novalín quien, haciendo referencia al funeral de Juan Luis celebrado en la tarde del 28 de septiembre de 1996, nos dice que «sobre su ataúd [...] campeaba un ramo de rosas rojas»,¹ con una inscripción que indicaba su pertenencia: *Las discípulas de Jesús*. Estas religiosas representaban para Juan Luis un símbolo de amistad. En efecto, ellas eran «“las monjas del cardenal Javierre”, el antiguo Secretario de la Congregación para la Educación Católica, que, en el momento de la dificultad había sabido tenderle silenciosa y discretamente su mano amiga»,² algo que Juan Luis nunca olvidó. Por ello, en su último mes de agosto, haciendo un importante esfuerzo, les dio a estas hermanas un curso de renovación, que bien podemos leer como una auténtica ofrenda de afecto.

Sus colegas y amigos lo recuerdan como un «maestro que se dedicó plenamente a las clases y a ellas sacrificó todo su tiempo, sus ilusiones y la mayor parte de sus escritos».³ Él mismo se autocalificaba con su característica humildad como un simple «maestro de escuela».⁴ Sin embargo, su

1. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. – FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J. (eds.), *Coram Deo, Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, p. 41.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid.*, 34.

4. *Ibidem*.

director de tesis doctoral, el P. Alfaro, opinaba que Juan Luis era «un artista [...] buscando en la precedente formación musical la causa de la agilidad y belleza que había observado en el alumno». ⁵ Tal vez esta intuición sea corroborada por el propio Juan Luis en su penúltimo pensamiento que nos dejó en el ordenador cuando combinando el arte musical con el quehacer teológico nos decía: «la teología no está para demostrar la fe sino para mostrarla. Y la muestra interpretándola. Algo parecido ocurre con la música: no se demuestra, se muestra en la interpretación. Sin ésta la música no existe». ⁶

Por otra parte, su gran amigo Olegario González de Cardedal gustaba subrayar que «J. L. Ruiz de la Peña perteneció a esa raza de teólogos para los cuales la oración, reflexión y predicación son tres dimensiones constituyentes de su ser, esenciales las tres para el ejercicio de su misión.» ⁷

Como teólogo del postconcilio se nos presenta, preocupado por la cuestión del hombre, y en diálogo tanto con las ciencias rígidas, el existencialismo, el estructuralismo, el marxismo y el postmarxismo, con el claro propósito de expresar la significatividad de aquél que con ojos de fe es proclamado como imagen y semejanza de Dios. De modo que podemos afirmar que si bien era un docente, su trabajo intelectual nunca se ocluyó sobre sí mismo, sino que permaneció abierto al diálogo con la cultura. ⁸ Pues tal como él mismo lo consideraba, «a más de las referencias intrateológicas obvias [...] la antropología teológica ha de mantener una permanente actitud de diálogo y confrontación con los discursos extrateológicos que versan sobre su mismo objeto material». ⁹ La labor teológica así concebida busca prolongarse hasta el ámbito de la pastoral. «Es justamente esa receptividad al medio en el que se incardina lo que hace del oficio teológico un servicio pastoral y confiere a la teología el rango de mediadora entre el mensaje revelado y sus destinatarios [...] ella tiene que mostrar a sus contemporáneos la perenne significatividad de la palabra de Dios, para lo cual ha de conocer (y saber hablar) el lenguaje y las ideas dominantes, incorporándolos en la medida de lo posible y ha-

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*, 11.

7. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Prólogo», en DÍAZ, C. (ed.), *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*, Madrid 1997, p. 10.

8. Así lo manifiestan sus escritos a partir de 1977.

9. EMC, 349.

ciendo así más accesible la audición y el acogimiento de aquella palabra.»¹⁰ Este «modo» de hacer teología no se halla exento de peligros. No nos referimos tan sólo al peligro del concordismo o de la doble verdad, sino al peligro de adentrarse en un terreno que no es el específicamente teológico y no controlar adecuadamente ni los conceptos, ni la significatividad de los mismos.¹¹ A estos riesgos valientemente decidió enfrentarse Juan Luis aunque, nos parece, no siempre pudo salir bien parado de tal empresa.

Pues bien, digamos que su labor teológica está asociada a su tarea como profesor de teología. En efecto, al comenzar el curso 1971-1972 fue invitado a explicar Escatología y Antropología I (antiguos tratados *De Novissimis* y *De Deo creante et elevante*) en la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos. Por aquellos tiempos aparecía entre las publicaciones del centro, su tesis doctoral: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, que señalaría con claridad suficiente cuál habría de ser el polo de su futura reflexión doctrinal: la Antropología desde el punto de vista teológico.

Cuatro años más tarde nace el segundo libro de Juan Luis: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, publicado por una sociedad de coeditores de la Compañía de Jesús. Con esta segunda publicación, comenzaba a cumplirse un objetivo que no abandonará hasta el final de sus días y, que consistió en editar manuales teológicos que substituyeran a los que habían precedido al Concilio.¹²

Pero además de estos manuales, ha realizado una serie de trabajos y monografías —algunos de los cuales eran estudios analíticos previos—, que le han servido para preparar sus obras escolares. Incluso su propia tesis doctoral, así como *Muerte y marxismo humanista* (1978), y *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (1983) pueden enmarcarse dentro de este tipo de escritos.

10. *Ibidem*.

11. En efecto, el teólogo ha de ser consciente de que su labor brota de la gratuidad del Dios que se ha revelado libremente y que incluso cuando accede al conocimiento de Dios a partir de lo creado, este conocimiento «analógico» tendrá «siempre un grado u otro de gratuidad» (cf. ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1998, p. 331).

12. Área de escatología: LOD (1975); US (1980); PDC (1996): a pesar de estar inconcluso, a falta de un capítulo que se publicó tomándolo de los anteriores escritos de Ruiz de la Peña, salió el 24 de octubre de 1996, antes de que se cumpliera un mes del tránsito a la casa del Padre Eterno; área de antropología teológica fundamental: TDC (1986); área de la antropología teológica fundamental: IDD (1988); área de la antropología teológica especial: DDD (1991).

Otros trabajos han sido de carácter sintético con el objetivo de prolongar su pensamiento a círculos más amplios. Estos son: *La muerte destino humano y esperanza cristiana* (1984) y *Creación, gracia, salvación* (1993). Y, finalmente, está aquél que intenta a la vez brindar un diagnóstico de la fe y de la cultura contemporánea y ofrecer criterios para discernir y asumir hoy la misión evangelizadora de la Iglesia: *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (1995). A estas obras, más o menos extensas, han de sumarse sus más de ochenta artículos publicados en diversas revistas.

Son el Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI, K. Rahner y J. Alfaro, la nueva exégesis, el marxismo y el humanismo crítico los trasfondos desde los que piensa, con los que dialoga y a partir de los cuales elabora su teología.¹³

En su persona se unieron la hondura pensante de Rahner, a quien eligió como modelo de su pensamiento y la claridad expositiva de Alfaro, quien fuera moderador de su tesis.¹⁴ El mismo Ruiz de la Peña lo expresa del siguiente modo:

«En aquellos momentos [la época del postconcilio] Roma era sin duda un fascinante laboratorio teológico, donde se daban cita hombres que hoy son ya clásicos del pensamiento cristiano: Rahner, Balthasar, De Lubac, Schillebeeckx, Congar, etc. De todos ellos quien más me ha impresionado por su vigor especulativo y su creatividad es Rahner, con quien he contraído una deuda impagable. También me confieso deudor de Alfaro, que me enseñó a trabajar con rigor y del que admiré siempre la vastísima cultura teológica; era un hombre al que no se le escapaba nada de lo que se publicaba y que fuese realmente valioso.»¹⁵

2. Principio unificador

La diversidad de trabajos realizados por nuestro teólogo podrían agruparse bajo el título de *antropología teológica*. Pero es necesario hacer una serie de precisiones al respecto. Para Ruiz de la Peña, la reflexión teológi-

13. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *Coram Deo*, 9.

14. Cf. *Ibid.*, 31-32.

15. CAPAPÉ, J. M., «Ruiz de la Peña, la historia de amor entre Dios y el hombre», *Misión Abierta* 5 (1996) 5.

ca cristiana es «esencial e irrenunciablemente» antropología. Y esto porque: «siendo la teología en general el *logos* sobre Dios y siendo el Dios cristiano —el único y verdadero— un Dios salvador, ese *logos* ha de ocuparse del hombre, destinatario de la salvación divina, con la misma perentoriedad con que, en base a su definición, se ocupa de Dios». ¹⁶ Pero incluso aportará otro elemento que confirma este punto de partida: la teología cristiana es antropología de modo sustancial porque «su objeto inmediato y propio (Dios) es el Dios humanado». ¹⁷

Para Ruiz de la Peña, decir que la teología cristiana es una *antropología teológica*, no quiere decir que lo sea *exclusivamente*, sino al menos *inclusiva y virtualmente*. ¹⁸ Nuestro autor es consciente de que al hablar de este modo se está refiriendo a un concepto de *antropología teológica* considerado en sentido lato, puesto que la expresión «reviste en el lenguaje técnico una significación más precisa y restringida». ¹⁹ Creemos que es imposible no leer detrás de todas estas afirmaciones la impronta de K. Rahner. ²⁰

La antropología teológica así entendida (en sentido lato), intentará ensayar una comprensión *global* del fenómeno humano. Por ello, ha de extenderse «legítimamente desde la doctrina de la creación (I) hasta la escatología (IV), y contempla al hombre tanto en su realidad dada (antropología teológica fundamental: II) cuanto en las diversas situaciones históricas y existenciales en las que se encuentra de hecho (pecado, justificación, gracia: III/1 y III/2)». ²¹

3. Justificación del proyecto

Ruiz de la Peña explica que la imbricación de los dos primeros tratados (*Teología de la creación – Antropología teológica fundamental*) viene exigida por dos razones: 1. «ninguna antropología teológica puede dispensar-

16. EMC, 348; cf. IDD, 9.

17. *Ibidem*.

18. Cf. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

20. Para Rahner, *su* antropología no es un *sector* de la teología, sino la *cuestión* que late en cada uno de los problemas teológicos. No es otra cosa lo que expresa la conocida frase: «Toda teología es antropología, y viceversa» (ET, I, 206; II, 251; III, 42; IV, 153; y SzTh VIII, 43; etc).

21. EMC, 348.

se de una correlativa ontología básica, cuyo diseño corresponde a la teología de la creación»;²² 2. la antropología nos ofrece el marco adecuado de la teología de la creación. En efecto, una «especie de cosmología teológica [es] invariable a todas luces, habida cuenta de que lo cosmológico ha sido leído siempre antropológicamente por la tradición cristiana. Un discurso autónomo sobre el en sí del cosmos no es, pues, de la competencia de la teología».²³

Ahora bien, a fin de justificar el carácter propiamente *teológico* de la doctrina de la creación y de la antropología fundamental, Ruiz de la Peña insiste en que estas dos *primeras partes* han de dejar abiertos sus contenidos a las siguientes. Y esto, no por mera metodología, sino por fidelidad a la revelación. De modo que, por ejemplo, la fe en la creación ha de presentarse como el comienzo de un proceso salvífico, el cual se encamina y exige —de algún modo— como punto culminante de la historia iniciada con la creación, el hecho-Cristo.²⁴ Pero incluso, dicha apertura permitirá leer cómo a «la luz del acontecimiento-Cristo, la protología deviene escatología en germen».²⁵ De este modo se anticipan ideas que luego habrá que desarrollar: «creación para la salvación, vocación escatológica de la realidad, destino cristológico del hombre, etc.».²⁶

Análogamente la antropología *fundamental*, a fin de no perder su impronta teológica y convertirse en un «doblaje» de la antropología filosófica, ha de realizar una lectura del fenómeno humano que «haga posible en principio la inteligibilidad del hecho *Verbo encarnado*».²⁷

Dicho de otro modo, «la antropología ha de nutrirse de la “sospecha” cristológica, y la cristología ha de alumbrar el fondo último de la realidad antropológica».²⁸ Ni la antropología ha de ser absorbida por la cristología (puesto que entonces la esfera de la naturaleza quedaría succionada en la de la gracia); ni la cristología ha de convertirse en una antropología (puesto la gracia quedaría abolida por la esfera de lo natural). En suma, la tarea de la

22. TDC, 11.

23. *Ibidem*; cf. EMC, 353-354.

24. Cf. *Ibid.*, 63.

25. *Ibid.*, 85; cf. RAHNER, K., «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», en *MystSal*, vol. II, t. I, pp. 454-468.

26. EMC, 351.

27. IDD, 9; cf. RAHNER, «Reflexiones fundamentales», 463-465.

28. *Ibid.*, 10.

antropología teológica será hacernos comprender que el hombre es *lo otro* en lo que Dios puede trocarse. Además, ha de ayudarnos a leer la categoría bíblica *homo-imago Dei*, desde esta «sospecha cristológica», aún antes de hablar de la gracia, y de la filiación adoptiva.²⁹

De este modo, la articulación de la doctrina de la creación y de la antropología teológica fundamental ha quedado claramente expresada. Más difícil se torna articular la antropología fundamental con la antropología teológica especial. Juan Luis observa que la antropología teológica emergida en tanto disciplina autónoma después del Concilio Vaticano II, no ha logrado estructurar las temáticas que engloba de modo orgánico y sistemáticamente justificado. Así, se notan fluctuaciones tales como «la tendencia a retornar tácitamente a la vieja protología (*De Deo Creante et elevante*) unificando en un mismo subtratado (*Antropología Teológica I* [Fundamental]) la doctrina de la creación y la del pecado original, incluso antes de ventilar el problema del sobrenatural».³⁰ Pues bien, Ruiz de la Peña considera, que sólo abriendo el tratado de *antropología teológica especial* «con una *Introducción* dedicada al problema del sobrenatural»,³¹ se garantiza la imbricación de la *Teología de la creación* y la *Antropología teológica fundamental* con la *Antropología teológica especial*. En efecto, «su desarrollo puede recoger y explicitar *reflejamente* los indicadores histórico-salvíficos y cristológicos que han ido jalonando las dos entregas anteriores».³² Pero incluso, este tratamiento ofrece la ventaja de ubicar la doctrina del pecado original en un marco que no permite sustantivarlo como tema clave, sino «que evidencia su índole funcional, secundaria o propedéutica».³³ Es decir, si al teólogo le interesa esta cuestión es simplemente para poner de manifiesto «cuál es el mensaje salvífico de esta doctrina, qué función desempeña en la proclamación del Evangelio, [y] qué relación guarda con la doctrina de la gracia».³⁴ Además, situar el sobrenatural en el marco de la voluntad divina de agraciarse al hombre, evidenciará que el querer divino es previo, y trascendente, respecto a la respuesta humana, sea ésta cual fuere.³⁵

29. Cf. EMC, 355.

30. *Ibid.*, 347; cf. DDD, 10.

31. *Ibid.*, 351; cf. DDD, 10.

32. DDD, 11.

33. EMC, 351; cf. DDD, 11.

34. DDD, 11.

35. Cf. EMC, 351; DDD, 11.

Finalmente, nos dirá nuestro teólogo, el banco de prueba, y a la vez la conclusión de la antropología teológica será la escatología: «ella remata la línea histórico-salvífica que ha servido de hilo conductor del entero tratado» y a la vez «[...] toda la antropología puede ser leída ahora retrospectivamente a la luz de lo que constituye su cabal consignación; se verifica así que la creación era para la salvación, que el destino del hombre es su divinización, que la historia es un proceso de cristificación de lo real en su triple dimensión personal, social y cósmica».³⁶

Ahora bien, puesto que el interés de este trabajo es profundizar en el pensamiento antropológico de Ruiz de la Peña, nos excusamos de abordar las cuestiones referentes a las postrimerías, debido a que la visión de lo humano se halla en nuestro teólogo desarrollada con antelación. Así, por ejemplo, a la luz de la consideración del hombre como unidad corpóreo-espiritual —según lo visto en la *antropología teológica fundamental*—³⁷ Juan Luis resuelve la difícil cuestión que plantea la muerte humana y la suerte del alma separada; y relacionado con ello, la purificación postmortal y el estado intermedio.³⁸ Además, «en cuanto a la doctrina de la purificación postmortal, los motivos que han hecho de ella una cuestión controvertida entre las confesiones cristianas se remontan a la respectiva comprensión de la doctrina de la justificación; por ello, es en el ámbito de esta doctrina donde conviene reconducir la temática del purgatorio».³⁹ En suma, «desembarazada así de la escatología individual» el tratado de «las postrimerías» «puede concentrarse en lo que, según el testimonio bíblico, representa su objeto propio; el final de la historia y el estado que con él se inaugura; la plenitud en el reino de Dios de toda la realidad creada».⁴⁰

36. *Ibid.*, 358.

37. *Cf. Ibid.*, 352.

38. Acerca del «estado intermedio», nos dice Ruiz de la Peña, que si bien esta temática comenzó siendo una cuestión estelar «vivamente debatida por teólogos, exégetas y filósofos» (MDH, 59) —de modo que el mismo Juan Luis le dedicase un espacio en su tesis (HSM, 153-158; 379) y unas 50 páginas en el libro LOD, 347ss— sin embargo, «hoy [...], parece haber perdido atractivo. A decir verdad, la discusión ha llegado a un punto muerto, sin que sea previsible que aparezcan nuevas aportaciones capaces de reactivarlo» (PDC, 276).

39. EMC, 352.

40. *Ibidem.*

4. Conclusión

Es imposible —según lo visto—, atomizar los trabajos de Ruiz de la Peña sin traicionar el núcleo que los une: la cuestión *antropológica*. En efecto, incluso los escritos que pudiesen ser más «periféricos», se encuentran conectados con esta «central» problemática. La convicción de fondo nos la ofrece nuestro teólogo: «a más de las referencias intrateológicas obvias (Escritura, tradición, fe eclesial, reflexión sistemática), la antropología teológica ha de mantener una permanente actitud de diálogo y confrontación con los discursos extrateológicos que versan sobre su mismo objeto material»,⁴¹ a saber: el hombre.

Dicho lo que antecede, el desarrollo más fiel al pensamiento de nuestro autor será aquél que recorra los diversos tratados según el orden sistemático que figura *supra*, aunque éste no corresponda al orden cronológico en el que han ido apareciendo. Ésta será la tarea a la cual nos abocaremos. Pero no sólo presentaremos expositivamente los diversos temas que ha ido afrontando nuestro teólogo, sino que intentaremos mostrar la relación de los distintos núcleos temáticos y someterlos a juicio. Para ello, será menester acudir a las fuentes de las cuales se ha valido Juan Luis y comprobar si su lectura se adecua convenientemente a ellas.

41. *Ibid.*, 349.

PRIMERA PARTE
TEOLOGIA DE LA CREACION

INTRODUCCION

Nos hemos valido para presentar el pensamiento de Ruiz de la Peña de un esquema que creemos lo respeta. Primero ubicaremos la doctrina de la creación en el marco por él adoptado: la cuestión de Dios y la del mundo se implican de tal modo, que la visión del mundo, para el creyente, no es una teología natural, sino una visión impregnada del dato revelado. Luego, a partir de la comprensión de la *creación* entendida como relación real de la criatura para con Dios, veremos cuáles son las precisiones que Juan Luis cree necesario efectuar al término «relación» a fin de poder aplicarlo en teología. Por otra parte, destacaremos cómo aclarar el sentido que reviste el concepto «mundo» le servirá para responder a la hipótesis de una materia eterna. Finalmente, aquella dupla que acompaña toda su obra: monismo-dualismo, nos puntualizará más de cerca, cuál es la lectura que hace de la textura ontológica de lo real. Hacemos notar que cuando lo consideremos oportuno iremos realizando comentarios críticos a lo aportado por nuestro teólogo.

Capítulo primero

CUESTIONES DOCTRINALES

1. ¿Metafísica o comprensión religiosa soteriológica del mundo?

Desde las primeras páginas de su libro *Teología de la creación*, Ruiz de la Peña, inspirándose en el primer artículo del *Credo*, sienta una máxima que recorrerá su entera reflexión acerca de la realidad: la cuestión de Dios es inseparable de la cuestión del mundo, «la cuestión del mundo es uno de los aspectos de la cuestión de Dios».¹ De aquí que, para la Sagrada Escritura,² la doctrina de la creación, no es una metafísica (o teología natural) independiente de sus referentes bíblicos. Pues bien, esta apreciación que vale para el Antiguo Testamento se evidencia sobre todo en el Nuevo Testamento debido a la concentración cristológica de los asertos relacionados con la creación.³ De modo que a los cristianos, nos sería imposible efectuar una reflexión sólida acerca del misterio de la creación, haciendo abstracción de los referentes cristológico-salvíficos.⁴ En efecto, la marca de lo cristiano, se imprime de tal modo en la reflexión, que altera los supuestos del filosofar.⁵ De

1. TDC, 11.

2. Una síntesis de teología bíblica en relación a este tema en Cr, 256-261.

3. En el presente trabajo nos hemos impuesto como límite no debatir ni la «teología bíblica» de la que se vale Ruiz de la Peña, ni la lectura que efectúa de los Padres, sino sólo recoger los elementos que luego lo ayudan en la reflexión teológico-sistemática.

4. Cf. TDC, 83. 91.

5. Para profundizar en este asunto ver GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960; Id., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1977; Id., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945, pp. 59-91.; DEMPFF, A., *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo*, Madrid 1956.; FORNI, G., *La filosofía cristiana: una discussione (1927-33). Appunti del corso 1987-1988*, Bologna 1988 (con abundante bibliografía); ROMERALES, E. (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona 1992.

allí que si se elabora una metafísica desde el cristianismo,⁶ ella no ha de sostenerse por sí misma; sino que vale en la medida en que sirva a una «comprensión religiosa, soteriológica, de la historia y del mundo».⁷

Juan Luis, cuando desarrolla la historia *de la doctrina de la creación*, llama la atención sobre el «límite» que se impone al *uso de la razón filosófica* en teología. En efecto, siempre existe el latente peligro de que lo revelado sea absorbido por el discurso filosófico. Así, luego de ponderar el servicio que santo Tomás ha prestado a la teología «haciéndola salir de esa especie de éxtasis platónico en que la habían situado san Agustín y la teología de la alta Edad Media»,⁸ observa que la hegemonía otorgada a la causa eficiente (por parte del Angélico), a costa de las causalidades ejemplar y final, si bien fue rentable filosóficamente, teológicamente se manifestó empobrecedora. Puesto que además de que el dinamismo del obrar de Dios en la Biblia se convirtió en una actividad estática,⁹ a partir de entonces, la cuestión irá deslizándose desde su nativo encuadre teológico, hacia un horizonte filosófico que hará de ella un discurso cada vez más «racional» y menos «creyente». Corresponde, pues, a la cultura renacentista, consumir la desvinculación «del *logos* sobre la naturaleza respecto al *logos* de la teología». En efecto, la visión del mundo deja de ser geocéntrica, «la realidad comienza a ser pensada antropocéntricamente; entra en crisis el teocentrismo y, consiguientemente, la doctrina de la creación».¹⁰

Además, haber puesto el acento sobre la causa eficiente, trajo como consecuencia que la creación fuese relegada al lejano gesto inicial de los orígenes, convirtiendo su problemática en mera protología: «Dios pasa a ser el factor causal del comienzo y el carácter religioso de la relación creador-

6. La cual es legítima, pues la revelación estimula al creyente para que responda activamente a la Palabra que Dios le dirige, usando de todos los recursos que le ofrece la razón filosófica (cf. CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, Tournai 1962, pp. 127-128; Id., «Téologie», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 450; FISICHELLA, R., *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1992, pp. 81-85; Id., «Teologia: epistemologia», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. [eds.], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 1227-1228).

7. TDC, 90.

8. *Ibid.*, 103; cf. *ibid.*, 99. Aleja en cierta medida el peligro de panteísmo siempre latente en la lógica del pensamiento neoplatónico.

9. Cf. *Ibidem*.

10. *Ibid.*, 104.

criatura va a ser progresivamente amortizado en favor de una interpretación científico-técnica de la misma.»¹¹

A partir de ahora, la escolástica postridentina y la teología de la *Aufklärung* «consumarán el error de emplazar ya sin ambages la doctrina de la creación en el marco de una teología natural; ahí verá la luz el tratado *De Deo Creatore*, en el que importan más los argumentos metafísicos que los textos bíblicos».¹² Este repliegue que la razón teológica realiza sobre sí misma «deja sin interlocutor a la razón científica, que se sentirá entonces tentada a ocupar el lugar abandonado por aquella».¹³ Pues bien, hemos de esperar a finales del XIX para encontramos con «teólogos dispuestos a reanudar el diálogo con la cultura ambiente». Pero, «para entonces, la fractura entre fe y ciencia está prácticamente consumada y la tarea de reconciliar nuevamente a ambas será larga y difícil».¹⁴

No podemos dejar pasar de largo aquellas observaciones que Ruiz de la Peña hace acerca de santo Tomás, sin emitir un comentario al respecto. En efecto, Juan Luis nos ofrece dos informaciones acerca de cómo el Angélico concibe la creación. Ambas, por cierto parecen irreductibles. Por un lado nos dice que Tomás concede una hegemonía tal «a la causalidad eficiente, a costa de las causalidades ejemplar y final, [... que] el dinamismo característico del obrar de Dios en la Biblia se convierte en una actividad estática, cerrada en el circuito causa-efecto».¹⁵ Y por otro lado, reconoce que santo Tomás «comprende la creación más como una cuestión de *relación* entre el creador y lo creado que como un cuestión de *comienzo* de la criatura (*Suma Teológica*, I, q. 45, art. 3)».¹⁶ Y agrega que en esta afirmación se evidencia la conciencia del Angélico acerca de la originalidad absoluta de la causalidad creadora, la cual es irreductible al esquema ordinario de causa-efecto.¹⁷

Creemos que esta segunda afirmación es la que más se acerca al pensamiento de Tomás. Para el Angélico la creación no se reduce a algo aconteci-

11. *Ibidem*. Con la nueva ciencia la realidad comienza a ser pensada antropocéntricamente haciendo entrar en crisis el teocentrismo y, consiguientemente, la doctrina de la creación.

12. *Ibid.*, 105.

13. *Ibid.*, 106.

14. *Ibidem*.

15. *Ibid.*, 103.

16. *Ibid.*, 102.

17. Cf. *Ibidem*.

do en los orígenes. La *contingencia* de las cosas es una estructura esencial del mundo empírico a lo largo de toda su existencia, y no sólo en el *momento* en que comienza a existir. Por ello, es necesario que el mundo además de haber sido *creado*, sea sostenido, conservado en el ser.¹⁸ Ahora bien, entre *creación* y *conservación* no se da más que una distinción de razón.¹⁹ Ambos son distintos solamente por una referencia a la idea de comienzo: paso de la nada al ser (creación); permanencia en el ser contra la nada esencial del contingente (conservación).²⁰ El texto del *De Potentia* al que hemos hecho mención es el marco adecuado para interpretar aquel otro pasaje que se encuentra en la *Suma Teológica* y parece negar la identidad de la creación y la conservación (I, q. 45, art. 3, ad 3). En realidad estamos ante una cuestión de vocabulario. La tendencia de toda criatura a perseverar en el ser es una realidad; pero esta tendencia no depende de su único poder, sino de una Causa que mantiene su ser.²¹ Y obviamente esta causa es Dios, el cual continúa su acción creadora *sine motu et tempore*.²² Dicho de otro modo, Dios ha querido eternamente que la criatura fuese. De allí que para Tomás la creación no es considerada como un caso aislado *en el comienzo*, sino como una acción permanente. Pues bien, si esto es así, ¿no se acerca la opinión de santo Tomás cuando identifica *creación* y *conservación* a aquella que presenta Juan Luis en TDC?²³ Ciertamente creemos que la respuesta ha de ser afirmativa.

Nuestro teólogo nos dice que si bien en los primeros siglos, la doctrina cristiana de la creación debió defenderse contra los errores de tipo dualista, éstos no han sido los únicos desafíos que debió enfrentar. En efecto, la corriente filosófica panteísta, en su versión espiritualista y materialista, amenazó con disolver la esencia de lo cristiano.²⁴ Como contrapartida, los

18. Sobre la creación como relación en santo Tomás (cf. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, pp. 45-66).

19. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de Potentia.*, q. III, art. 3, ad 6.

20. Cf. *Contra Gentes*, III, 65.

21. Cf. *Quaest. disp. de Potentia*, q. V, art. 1, ad 13.

22. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 104, art. 1, ad 4.

23. Cf. TDC, 125. Incluso hay autores que ven en el Angélico una apertura «discreta» a la doctrina evolucionista (cf. SERTILLANGES, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, pp. 131-132. Sertillanges cita para probar el evolucionismo «netamente marcado» de santo Tomás tanto las *Quaest. disp. de Potentia*, q. III, art. 8, ad 16, como la *STh.*, I, q. 73, art. 1, ad 3).

24. «El panteísmo más o menos explícito de Bruno se consolida en Espinoza y alcanzará su cumbre con el idealismo hegeliano (panteísmo espiritualista) y el materialismo de Feuerbach y Marx (panteísmo materialista)» (TDC, 106).

teólogos de la creación se emplazarán en una línea apologética, en la que el concordismo tratará de «hacer cuadrar los datos científicos con la lectura literalista del Génesis».²⁵ La teología especulativa intentará probar la creación como *verdad razonable*. Nace el «semirracionalismo» de Hermes y Günther «cuyo programa de trabajo se fija como meta reformular la dogmática cristiana desde los principios de la filosofía idealista».²⁶ Con ellos, la doctrina de la creación se desprende casi totalmente de la revelación para configurarse como teología natural.²⁷ Tan fuerte ha sido el impacto de esta mentalidad, que hemos de esperar al concilio Vaticano II,²⁸ para observar «una voluntad de reinsertar la doctrina de la creación en el ámbito de una consideración religiosa de lo real, rescatándola de la perspectiva racionalista en que había sido emplazada por anteriores ensayos teológicos».²⁹ El Concilio ha vuelto a poner de relieve, que la creación es un misterio de fe y no una cuestión de teodicea. En efecto, el marco bíblico del discurso sobre la creación es la soteriología, no la cosmología o la ontología. «Este carácter desbordante de la fe en la creación asoma nítidamente en el artículo central del *Credo* cristiano: la encarnación del Verbo [...] La criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser [...] la realidad creada es en úl-

25. TDC, 106.

26. *Ibid.*, 106-107.

27. A propósito de las teorías de los teólogos católicos Georg Hermes († 1831), y Anthon Günther († 1863), seguidores en cierta medida de Kant y Hegel, el sínodo de la provincia eclesiástica de Colonia (1869) adoptó una serie de resoluciones contra el panteísmo, el deísmo y la concepción hegeliana del «Dios en devenir» (cf. NEUNER, J. – ROOS, H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 121986, pp. 303-313). Ruiz de la Peña nos dice que es en el Concilio Vaticano I en la constitución *Dei Filius*, cap. 1 y cánones 1-5 (DzH 3001-3003, 3021-3025) donde se define dogmáticamente —contra las enseñanzas de Günther y Hermes— la libertad del acto creador y el fin de la creación; y por otra parte se define, contra cualquier clase de panteísmo, la distinción entre el creador y la criatura (cf. TDC, 108-109).

28. Cf. TDC, 110-113.

29. *Ibid.*, 113. A pesar de lo dicho por Juan Luis hemos de observar que el Concilio Vaticano I «re-crepacionó» a nivel universal, la preocupación que había estado presente en el Concilio provincial de Colonia. Su postura se define claramente frente a los errores modernos que negaban la existencia de Dios o su trascendencia (ateísmo materialista y panteísmo). También tomó partido frente a los que aceptan a Dios, pero no admiten ni su libertad al crear, ni su intervención solícita en el mundo de los hombres (deísmo) y frente a aquella postura particular del ontologismo que al considerar la esencia divina como el objeto propio del conocimiento humano viene a sostener una cierta identidad panteísta entre Dios y el mundo. Creemos que estamos ante una lectura *nueva* de la tradición y no ante una simple repetición de lo siempre enseñado. Y, justamente, el haber entrado en debate contra las posturas racionalistas, aleja a los padres conciliares de caer en el error que amenaza. También nos parece que ha de matizarse aquella afirmación del teólogo asturiano cuando señala la incidencia de la orientación racionalista de la reflexión teológica «incluso en el magisterio eclesiástico» (TDC, 109).