

Ensayos
206

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

El mundo como creación

Ensayo de filosofía teológica

**Encuentro
Ediciones**

© 2002
Alfonso Pérez de Laborda y Pérez de Rada
y
Ediciones Encuentro, S.A.

Diseño de la colección: E. Rebull

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

para Miguel Gil Imirizaldu, el P. Plácido,
monje benedictino, ahora en Leyre:
tras tantos años de amistad,
lo que de bueno tenga,
seguramente, se me ha pegado de él

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. ¿Una realidad creada? La realidad de la compasión,
la compasión de la realidad 9

PRIMERA PARTE

- SOBRE LA REALIDAD. UN ESTUDIO DE FILOSOFÍA TEOLÓGICA 17
2. Teología de la razón pura y filosofía de la razón práctica:
la teología como ciencia 19
 3. Nuestra visión del mundo y las imágenes de la ciencia 44
Anejos que son aquí muy necesarios 67
 - I. Sociología y teología sucintas del hablar sobre Dios
desde la ciencia 67
 - II. Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón 72
 - III. Límites de la ciencia y razones de la fe 77
 4. La dogmática como lugar posible de una acción racional . . . 80
 5. ¿Razones de creer? Un ensayo esbozado de filosofía teológica 106

SEGUNDA PARTE

- EL MUNDO COMO CREACIÓN. ESBOZO DE UNA DOGMÁTICA
DE LA CREACIÓN 123
6. El Mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el
pensamiento de los Padres hasta san Agustín: los comienzos . . 125
 7. El Mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el
pensamiento de los Padres: Ireneo de Lyon, Orígenes y Basilio 150

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica

| | |
|---|-----|
| 8. El mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de san Agustín en el <i>De Genesi ad litteram</i> | 199 |
| 9. El principio antrópico | 248 |
| 10. Creación y racionalidad: A propósito de <i>Dios en la creación</i> según Jürgen Moltmann | 264 |
| 11. Las cosmologías encontradas de Newton y Leibniz | 285 |
| 12. El mundo como creación. Big bang y dogma cristiano de la creación | 298 |
| 13. El mundo como creación. Para una dogmática del acto de la creación | 307 |
| 14. El mundo como creación. Prolegómenos postreros a una dogmática del acto de la creación | 337 |
| 15. ¿Cómo entender la Creación hoy? | 364 |

1. INTRODUCCIÓN: ¿UNA REALIDAD CREADA? LA REALIDAD DE LA COMPASIÓN, LA COMPASIÓN DE LA REALIDAD

Esta introducción quiere ser el hilo rojo que explique brevemente los meandros de un pensamiento naciente, tal como el que se teje a lo largo de las páginas de este libro. El hilo rojo que muestre la coherencia interna de lo que en ellas se dice —aunque puede parecer a primera vista que el camino del pensar concluye en un pensamiento-archipiélago, si esa impresión diera, espero que sea sólo una impresión momentánea—. Un hilo rojo, además, con el que me gustaría comenzar desde ahora mismo el pespunte de los caminos por donde este pensamiento naciente parece que deberá continuar en su búsqueda de la verdad. Porque, evidentemente, de una búsqueda de la verdad se trata.

En la introducción a un libro anterior —que este continúa— afirmaba querer sacar consecuencias del encadenamiento de mis reflexiones para el qué decir de la realidad y para el cómo decirlo, y añadía: «Consecuencias sobre la racionalidad de una apertura del mundo que nos señale con el dedo más allá de sí, puesto que nos deja en el umbral de un hablar sobre el Dios Creador»¹. Este segundo libro² conjuga dos

¹ *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 15.

² Véase lo que escribía en 1991: «Este libro, que lleva por título *La razón y las razones*, tiene la ilusión de ser el primero de otros varios. (...) Razones que ahora apuntan sólo a un aspecto de las relaciones entre ciencia y fe cristiana. Quedan otros. Como mínimo imagino dos: el de la consideración del mundo como creación y el de la teología como ciencia», *La razón y las razones*, pp. 14 y 16. [Luego, efectivamente, han venido más libros, pero 'el segundo libro' con respecto a ese 'primero' es el que el lector tiene entre sus manos].

líneas de pensamiento que desde el primero me han aparecido como necesarias: la primera, sinuosa y entrelazada, teje una topología que a su vez tiene dos vertientes que se mezclan, una topología de la racionalidad y la investigación topológica-cartográfica de la realidad misma; la segunda línea de actuación, desde esa topología de los lugares posibles, se adentra en la consideración del mundo como creación. Me parece importante insistir en que se trata, sobre todo, de una topología, porque, es evidente, en las páginas que siguen no me detengo casi nunca en problemas técnicos específicos, los cuales, sin embargo, están ahí, los conozco más o menos; se puede ver cómo en los entresijos tomo posición sobre ellos, a ellos me he referido a veces y con mayor amplitud en escritos anteriores. Aquí se trata, pues, sobre todo, de una topología.

Echar al mundo un libro es una experiencia bellísima para su autor. Pero ahí queda, y en su objetividad es el lector el que lo recibe y lo juzga en su aprecio, en su indiferencia o en su rechazo. Mi anterior libro³, a su vez, tenía dos vertientes bien delimitadas. Sus dos primeras partes eran técnicas, precisas, académicas, si vale decir así. La tercera, en cambio, estaba transida de un estilo profundamente diferente: era un echarse a nadar en el proceloso mar del pensamiento. Era una apasionada defensa de la racionalidad, pero en aquellas páginas todavía una racionalidad por pensar. Entonces sólo comenzaba a entrever en qué debía consistir esa racionalidad. Pero había más aún. Había una defensa apasionada y amorosa de la realidad⁴. El apunte de que el mundo puede ser considerado como creación⁵. Para algunos lectores amigos

³ Me refiero a *La razón y las razones*.

⁴ ¿Será vano recordar el título —cargado de leve humor— de uno de mis trabajos anteriores? Me refiero a *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 1983, 489 p. Un humor que se expresaba levemente por dos notas: la interrogación y el sujeto que, como nuevo don Quijote, debía ejercer de salvador. ¿O se trataba de una constatación de por dónde venían los tiempos? Quise añadir en el subtítulo otra tercera nota de esa levedad, y poner: *Materiales (suelos) para una filosofía de la ciencia*, pero la acción conjugada de mis amigos Olegario González de Cardedal y Juan Luis Ruiz de la Peña me lo impidió.

⁵ La primera vez que se me planteó el problema con toda su fuerza fue en “Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios” [capítulo 1 de *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Madrid, Encuentro, 2000]. Para mí, tiene su

—que son los que cuentan de verdad, pues para ellos se escribe—, la vertiente académica era la mejor, la otra... Para otros, por el contrario, la apasionante era la segunda, mientras que la más académica... ¿Quién tiene razón?

Este nuevo libro desarrolla el anterior en dos frentes que, desde él, se hicieron necesarios. Un primer frente es el de pensar la racionalidad. El trabajo de 1992, “Racionalidad, realidad y verdad”⁶, es el lugar en donde me empeño en dibujar racionalmente la carta de lo real. Pues bien, toda la primera parte de este libro está dedicada a pensarla. El resto, depende de ella. ¿Todo lo racional es real? ¿Todo lo real es racional? No, evidentemente, ni una cosa ni la otra⁷. Pero nuestro camino preferente para adentrarnos en lo real es el de la racionalidad; esto es, para mí, un presupuesto cargado de razones. Nótese que digo *lo real*, es decir, lo expreso de una manera un tanto abstracta, en lugar de poner, sin más, *la realidad*, que tendría aquí una vitalidad más cálida. Ello quiere indicar que hay aspectos abstractos, complejos, difíciles de entender y de asir en eso que digo lo real, es decir, en la realidad. Pero esta tiene también, además de esos aspectos de lo real otros mucho más vitales, no reducibles a pura racionalidad⁸. De ningún modo se puede decir que la realidad sea lo producido por la racionalidad. Pero nuestro conocimiento de la realidad se nos da, sin duda, a través de la acción de la racionalidad. Acción compleja la acción de la razón práctica, como me esfuerzo en mostrar. Una acción que es una verdadera *acción de realidad*, pero que está guiada por nuestro austero esfuerzo de racionalidad. La primera parte, pues, se esfuerza en rastrear los límites de la realidad que se nos ofrece en nuestra acción

importancia que fuera de la mano de Leibniz. Mucho de lo que he llegado a pensar me ha sido abierto, he de decirlo, en confrontación con el pensamiento de Leibniz. Aventuro que el *desde dónde filosófico* de mi propio pensamiento no se entiende sin lo que sobre él he escrito.

⁶ Capítulo 2 de *Sobre quién es el hombre*, pp. 67-116.

⁷ Esas afirmaciones tienen sentido pleno sólo cuando en una óptica del mundo como creación de Dios se está hablando del Logos creador; mas esto es estar ya en el ámbito de lo que llamo *teología de la razón pura*. Jamás cuando se hable de nuestra propia acción racional, es decir, en lo que he venido en llamar *filosofía de la razón práctica*.

⁸ No hablo aquí de algo que se me hace evidente, que la racionalidad no es mera “lógicidad”. Esto lo doy ya por presupuesto en mi pensamiento.

racional. En ese rastreo comienzo —aunque no en este libro— a examinar igualmente algunas cuestiones decisivas como la de la libertad⁹. Son páginas filosóficas, sin duda, pero que han visto un resplandor —¿o quizá sólo han imaginado verlo?—; un resplandor que viene de otra parte, de otro lugar, de un más allá de la-realidad-de-lo-real-que-produzco-racionalmente¹⁰. Punto clave para la percepción del resplandor ha sido el asombrado descubrimiento de que la racionalidad no hunde sus raíces, sin más, en sí misma. Quizá, sólo tras este descubrimiento es cuando podemos acostumbrar los ojos a la percepción de ese tenue resplandor; además de que es él quien nos ha puesto, precisamente, en el lugar en que es posible percibirlo. Nadie piense que lo que ahora afirmo es una experiencia cerrada de la que sólo yo tengo la llave¹¹. Es, por el contrario, la percepción cuidadosa de una experiencia común de todo camino de racionalidad, colocada ahora en su ‘verdadero lugar’. Toda la primera parte, pues, partiendo de lo expuesto en mi trabajo “Racionalidad, realidad y verdad”¹², ensancha esta perspectiva, una perspectiva filosófica, pero que, habiendo visto y aceptado el resplandor al que me acabo de referir, es ya una *filosofía teológica*.

La primera parte podría ir seguida de los capítulos 12 a 15. Pero, si así fuera, se correría el grave peligro de colocarlos en un lugar que no es en absoluto el suyo. Porque, lo que en ellos se dice, no es, sin más, un desarrollo de la filosofía teológica, que sería así negador de la dogmática y, más aún, del propio ‘resplandor’. Otras corrientes, otros esfuerzos de racionalidad, apuntados como una posible acción racional en el capítulo 4, convergen ahí. Por un lado, hay toda una enorme tradición que habla de lo mismo, es decir, que ha creído ver establecido que el mundo es creación y ha querido pensar qué sea esto. A ella me refiero en los capítulos 6, 7 y 8. También me refiero a esa tradición en el capítulo 10. Los Padres constituyeron la tradición con la que me

⁹ Véase “Destino y libertad”, capítulo 3 de *Sobre quién es el hombre*.

¹⁰ No se entienda aquí *produzco* como que soy yo el que *creo* la realidad, pero sí entiéndase como que la *recreo*, es decir, téngase en cuenta toda la apasionante cuestión de la *creatividad*. Sobre ello habrá que volver pronto.

¹¹ Hace años que protestaba con vehemencia de los que, para apropiarse *lo real* para sí mismos, cierran el cofre de los tesoros, tiran la llave al mar y luego cantan el matarilerilerile.

¹² Que, repito, es el capítulo 2 de *Sobre quién es el hombre*.

encuentro y también en la que me encuentro. En mi manera de ver las cosas, que es la manera de mi pensamiento, hube de gastar muchos esfuerzos para adentrarme en la «tradicción heredada de la filosofía de la ciencia». Cualquiera lo ha podido ver¹³. Ahora no podía ser de otra manera. De ahí la larga introducción a la segunda parte que constituyen los capítulos 6, 7 y 8. A través de ellos, sé lo que significa decir que el mundo es creación, cuáles son sus afirmaciones mayores y cuáles son sus implicaciones; veo en dónde están las articulaciones de una tal afirmación y cuáles son sus retos. Sin que ello, como se puede ver al leerlos, me haga, ni mucho menos, compartir en lo menudo —¡o en lo grande!— lo que los Padres dijeron. Lo que ellos se esforzaron en hacer como pioneros, es lo que nosotros —en nuestro hoy, tan distinto del suyo— tenemos que hacer, y ¿cómo lo haremos nosotros si no sabemos cómo ellos adquirieron el arte de iniciarlo? Ciertamente que podía haber más de los que hay —san Atanasio, el imponente san Gregorio de Nisa—, pero, me dije, ¿no basta con los que están? En el capítulo 10 me enfrento con alguien, un teólogo dogmático, que ha querido hablar hoy del mundo como creación. Por la fecha en que fue escrito¹⁴, puede verse que ha sido incitación a meterme yo mismo en estos terrenos. Una incitación después agujoneada desde otros lugares, lugares más importantes, necesidades del propio pensamiento. Pero ahí estaba mi reacción al pensamiento de Moltmann, como se puede ver bastante negativa. El capítulo 9 quiere simplemente aclarar sobre qué se injerta el «principio antrópico» del que me gusta hablar. Digo sobre qué se injerta, porque es obvio para quien lea con atención que ese principio es muy importante para mí, pero que siempre hablo de él de una manera analógica. Por fin, en el capítulo 11, como los tartamudos que deben retornar siempre a una expresión bien aprendida para comenzar a hablar, debo volver a mis fuentes (anti)newtonianas y (pro)leibnicianas para, hablando de ellos y tomando posición respecto de ellos, saber qué pensar yo mismo. En él me parece percibir los goznes presupuestados en los que se asientan los capítulos 12 a 14; en todo caso, a la vez fue escrito. El capítulo 15 se escribió más tarde.

¹³ En *La razón y las razones*, pp. 226-227, expresaba las razones de esta manera de pensar mediante la cita de Michel Tournier.

¹⁴ Posterior, en todo caso, al artículo sobre Leibniz al que me he referido más arriba.

De la misma manera que toda la primera parte es un desarrollo de mi trabajo “Racionalidad, realidad y verdad”, toda una dogmática de la creación deberá ser el desarrollo de los capítulos 12 a 15. No todo lo que se deriva de ese escrito, evidentemente, está ya elaborado. Sospecho que he de pasar todavía no pocas angustias y gozos en esa elaboración más comprensiva y abarcante cada vez de lo que ahí está *in nuce*¹⁵. Lo mismo acontece ahora con lo escrito en los capítulos 12 a 14, aunque, esta vez, todo esté aún por hacer [el propio capítulo 15 es posterior a estas palabras!].

La realidad de la compasión, la compasión de la realidad. Quizá, incluso: La realidad de la ternura, la ternura de la realidad. El subtítulo de esta introducción es una sugerencia de por donde me parece que van las cosas que acá apunto. Sería como el verdadero hilo rojo que todo lo cose. Algo se indica en estas páginas, aunque, de manera explícita, sólo aparezca al final de la parte primera, así como en las palabras con las que se termina la segunda parte [se trata del final del capítulo 14, pero ahora, tras ellas, todavía está el capítulo 15]. Un reto. Son, más bien, la indicación de por dónde proseguir¹⁶.

Los dos bellísimos libros recientemente publicados por Adolphe Gesché¹⁷ me han removido por dentro, haciéndome pensar lo que en mi pensamiento es, por ahora —¿hasta ahora?—, una ausencia. Pero el poste indicador es bien claro: me señala el lugar de la teología.

* * *

Muchas son las circunstancias y las personas sin cuyo apoyo estas páginas no hubieran podido ser escritas. Los nombres de algunas de estas personas aparecen sembrados acá y allá en ellas. Entre las circunstancias está mi estancia en Lovaina durante todo el curso académico que

¹⁵ [Razón tenía al decir esto, pues, además del propio capítulo 15, véanse los trabajos que han venido después].

¹⁶ Por ejemplo, y de manera especial, en el capítulo 10 de *Sobre quién es el hombre*.

¹⁷ A. Gesché, *Dieu pour penser*, vol. I, *Le Mal* y vol. II, *L'Homme*, París, Cerf, 1993. Pequeños libros —los dos primeros de una serie— con la belleza de la luz dorada de un atardecer salmantino. [Por ahora, son ya seis: vol. III, *Dieu*

¿Una realidad creada?

ahora comienza a terminar. El primer semestre, dando clase. El segundo, como alguien dedicado por entero a sus propios pensamientos y a la labor fastuosa de la escritura.

He tenido para ello el favor de una ayuda a la investigación que me fue otorgada con este fin por la Caja de Ahorros de Salamanca.

Lovaina, 4 de mayo de 1993

* * *

El libro, terminado en el lugar y fecha indicada, sólo tiene el añadido del que me parece decisivo capítulo 15 —¿no es todo lo que le antecede, es decir, el libro entero, como una preparación de lo que en él se escribe?—. Ahora, sólo ha habido una puesta a punto final que ha llevado a múltiples correcciones menudas, a la supresión de textos griegos y latinos en los capítulos 6, 7 y 8, que seguramente eran menos necesarios, y a algunos pequeños añadidos fácilmente visibles, al estar puestos entre corchetes.

En el mientrastanto, están a punto de aparecer otros dos libros míos, a la espera de la publicación de un tercero. ¿Será mucho decir que todos ellos forman un conjunto único, al menos en el esfuerzo del pensamiento, y que la morosidad meándrica de este, para obtener todo su sentido, debe leerse en la contextura cronológica de su composición escrita?

Madrid, 24 de noviembre de 2000

* * *

El tiempo corre, sobre todo para los libros que tardan en ver la luz. Todo lo escrito en este, con excepción de los dos añadidos a la introducción, el capítulo 15, lo poquísimo que aquí y allá viene entre corchetes

(1994); vol. IV, *Le cosmos* (1994); vol. V, *La destinée* (1995); y vol VI, *Le Christ* (2001), publicados igualmente por las Éditions du Cerf de París. Sígueme de Salamanca está publicándolos, aunque no se sabe muy bien por qué extraña razón agripados (*sic*) nones con pares].

—que, me parece, habrá que leer con cuidado— y las correcciones finales, que son las que siempre dejan más limpio y terso al texto final, estaba escrito ya el 4 de mayo de 1993. Los avatares de la vida han hecho que esas páginas no se publiquen hasta ahora. En el entretanto han aparecido nuevas y mejores ediciones de algunos textos patrísticos en castellano, lo que me ha llevado a citar según ellas. Además, y a propósito de la cuestión de un hipotético seguir el pensamiento del autor, en el entretanto he publicado tres libros¹⁸ —y espero la publicación inmediata de un cuarto¹⁹— que han sido escritos después de lo aquí contenido; valga como simple advertencia de navegantes de la lectura. Algunos conceptos importantes, entre ellos los de la tríada mundo, ‘cuerpo de hombre’ y realidad, van haciéndose; aunque pueda verse que se van formando en un emperramiento racional de continuidad que a mí mismo no deja de sorprenderme.

Nada hubiera sido posible sin la cuidadosa amabilidad de quienes me arrecogieron. Agradezco a Felipe Hernández, de Ediciones Encuentro, la ayuda en la cuidadosa corrección del texto. Una vez más, muchas gracias.

Madrid, 2 de mayo de 2002

¹⁸ *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Madrid, Encuentro, 2000, 452 p.; *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin. La emergencia de un pensamiento transfigurado*, Madrid, Encuentro, 2001, 474 p. y *Filosofía de la ciencia: una introducción*, Madrid, Encuentro, 2002, 150 p.

¹⁹ *Tiempo e historia: una filosofía del cuerpo*, Madrid, Encuentro, 2002.

PRIMERA PARTE

SOBRE LA REALIDAD.
UN ESTUDIO DE FILOSOFÍA TEOLÓGICA

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica

2. TEOLOGÍA DE LA RAZÓN PURA Y FILOSOFÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA: LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA

I

Se pensó durante mucho tiempo, desde los griegos, que cabía en la filosofía un uso puro de la razón, incluso que era este, a fin de cuentas, el único. El lugar de ese uso, según se fue viendo, sobre todo desde la irrupción del pensamiento judeo-cristiano de la creación, pareció mostrar que precisamente este uso era el punto de vista de Dios sobre el mundo, punto de vista al cual nosotros, creados a su imagen y semejanza, tenemos acceso. Luego se fue viendo de más en más que ya no era necesario considerar las cosas de la filosofía así, con un enfeudamiento tan definido en la fe de una teología revelada, pues se fue descubriendo cómo el lugar que se había tomado como un lugar teológico era, más bien, en verdad, el lugar filosófico de la ciencia, tal como ella se había ido desarrollando desde el siglo XVII. Mientras se daba esta evolución en el pensamiento filosófico, apareció como decisivo considerar otro segundo uso de la razón, su uso práctico; aunque no nuevo —en realidad, venía también de antiguo—, sí era colocado ahora igualmente en el proscenio de la filosofía. De esta manera, lo que se refería al conocimiento del mundo quedaba restringido al punto de vista ofrecido por la razón pura —por graves que fueran los problemas planteados—, y ese era el campo de acción de la ciencia. Lo que se refería, en cambio, al comportamiento de hombres y mujeres, a la moral, a la toma de decisiones para la práctica de la vida, al sentido de lo que somos y hacemos, ahí era donde cabía en la filosofía el uso práctico de la razón;

este era su lugar, pues en él no hay posibilidad de conocimiento científico, de ciencia, sino sólo de prudencia, de mejor y más coherente actuación. El terreno de la acción debía ser también lugar de la razón, pero no ya en un uso teórico de conocimiento seguro, sino en una labor de prudencia, importante por demás, decisiva para lo que somos y queremos los seres humanos.

De más en más pareció a muchos que no era de necesidad filosófica seguir hablando de un 'punto de vista de Dios'. La razón se había hecho clara: no hay Dios. Esto no significaba, sin embargo, que el lugar del uso teórico de la razón desapareciera del horizonte de la filosofía: en absoluto, simplemente ese lugar dejado vacío por Dios era ocupado ahora de manera decidida por la ciencia. El uso teórico de la razón era así el que abría el paso a la ciencia. Aunque no hubiera Dios, sí que había Ciencia. El corrimiento desde Dios hasta la Ciencia pareció lo más natural: el paso a una definitiva era positiva. El problema que restaba consistía en trasvasar lo que antes estaba en el terreno del uso práctico al nuevo uso teórico —científico y positivo— de la razón. Desde entonces, una manera positivista de intentar fundar las ciencias humanas desde las ciencias naturales lo ha buscado con presteza, segura de su triunfo.

Durante mucho tiempo, los defensores de este progreso de la filosofía se vieron aposentados en esa certeza: una certeza científica. Pero, en este final de siglo, parece que nadie puede defender esa manera filosófica de ver, si es que está al corriente de lo que las cosas nos van siendo.

Hoy aparece claro que todo uso de la razón —aunque luego deberemos matizar esta afirmación absoluta, porque se funda en supuestos que presupone— es un uso práctico. Mediante la historia de la ciencia y el estudio detallado de cómo funciona la ciencia, hemos aprendido a hablar de ella con mejor conocimiento de causa. Las crisis de la comprensión de la ciencia en nuestro siglo, crisis terribles, nos han enseñado muchas cosas. Uno de los problemas más embrollados de la filosofía de la ciencia de hoy —no la de los años veinte y treinta, sino la de los noventa— es el que se enuncia así: mecánica cuántica y realidad. La realidad nos es de nuevo problema. Y nos lo es en aquello que parecía lo más seguro de todo: la localidad. Y nos lo es también en las razones de la defensa de una postura realista, la cual no aparece como obvia. Se nos presentan gravísimos problemas en temas como el de ver lo que

debemos hacer con las nuevas posibilidades de la biología y los criterios que debemos adoptar para poner orden en nuestras posturas. Problemas de realidad, problemas de moral, problemas de acción y manipulación.

El resultado de esta evolución en el día de hoy ha sido no tanto el de naturalizar las ciencias humanas, cuanto el de hermeneutizar las ciencias naturales, por decirlo con una fórmula provocativa. Es verdad que se hace también el esfuerzo de ver cómo volver a naturalizar lo hermeneutizado; para muchos es esta una convicción sin fallas.

El que se había creído un uso exclusivamente teórico de la razón ha resultado ser de forma masiva un uso práctico, sobre todo en aquello que parecía haberse constituido en el sólido baluarte del primero: en la ciencia, en las ciencias naturales. Resulta que también ellas, como toda acción humana, funcionan con criterios de prudencia, de coherencia y de sentido; los intereses y el poder están igualmente en ellas.

Mi tesis es que en este proceso se da nuevamente un uso teórico de la razón que, rechazando el que es llamado ‘punto de vista de Dios’, sin embargo, lo retoma para sí. Si las cosas fueran como pienso, significaría que se está haciendo —¡aunque no se diga!— una ‘teología de la razón pura’, por más que pueda ser una teología de la negatividad de un Dios inexistente. Así pues, se nos ha abierto aquí un frente filosófico nuevo: un verdadero frente teológico. No valdría decir que no es tal, porque se parte de un supuesto (supuestamente) aceptado por todos: no hay Dios. Pues si no lo hubiera no sería porque se afirme su inexistencia, sino porque se pruebe; excepto si queremos asentarnos en un (in)cómodo escepticismo, no tan fácilmente defendible mediante razones. Hay, pues, en el pensamiento de hoy, un paso necesario por una ‘teología de la razón pura’. Para negarlo, no valdría con decir que es imposible porque no-hay-dios, admitiéndolo como un supuesto sobre el que no se reflexiona.

Colocados en una filosofía del uso práctico de la razón, de la verdad como coherencia, y con una intención filosófica franca de acceder con nuestra acción cognoscitiva a la realidad en la que somos, nos aparece de nuevo un uso teórico de la razón. No ya un uso que se pone en el ‘punto de vista de Dios’, es decir, dichas ahora las cosas claramente, que se coloca en el ámbito de la teología revelada aceptada en una fe que se nos da —que puede ser también una creencia revelada, por así decir,

del no-hay-dios—, sino un uso que, sin dejar de ser filosófico, quiere salir de sí, necesita salir de sí, observa —quizá con pasmo— que no puede fundamentarse si no es saliendo de sí, que sus presupuestos van más allá de sí. A esta meta-física es a la que llamo una ‘teología de la razón pura’. Y lo digo así, aventuro que las cosas son así, aunque se niegue a Dios, aunque se tenga la evidencia de su inexistencia, aunque se piense que está sabido con evidencia de mera obviedad que no lo hay, porque queda todavía ese lugar de ultimidad filosófica que, me temo, es ya un lugar teológico.

Sobre esto quisiera hablar en las páginas que siguen.

II

Voy a intentar tomar partido en lo que me ocupa caracterizando algún pensamiento antiguo y moderno. El hacerlo así parte de una presunción: pensamos desde el pensamiento, tomamos posturas de pensamiento en relación al pensamiento de otros que han pensado antes que nosotros o que piensan con nosotros. Y todo ello lo hacemos, lo acabo de decir, con objeto de tomar partido en el planteamiento y resolución de los problemas que nos ocupan. No significa lo que digo, claro es, que todo “termina” en el pensamiento, sino que en una postura que quiere ser racional todo ‘comienza’ con él.

Santo Tomás de Aquino será el primero de los filósofos a quien me voy a referir. Para él²⁰ hay una ciencia especulativa —pura— de lo divino, teología o filosofía primera, que es la misma que la metafísica. Ciencia pura, porque en ella nuestra inteligencia tiene a la verdad como fin; mientras que en la ciencia práctica tiene por fin ordenarla para obtener lo que buscamos con nuestra acción. Ciencia pura, porque actúa y funciona de la misma manera que las otras ciencias puras, es decir, que las ciencias naturales y que la matemática. Ciencia pura, porque es un proceso nuestro que alcanza conocimiento cierto²¹. Ciencia, también, porque utiliza el mismo instrumental lógico que las demás ciencias.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, edición de Bruno Decker, Leiden, Brill, 1965.

²¹ Q. VI, a. I, ad secundam, p. 208.

Cada ciencia especulativa tiene su objeto propio: el ente; pero cada una lo encara de un modo peculiar y distinto. La ciencia natural toma únicamente las formas de los seres en su movimiento y materialidad común, dejando de lado su materialidad y movimiento individuales y concretos; conocemos en ella las cosas móviles y materiales que existen fuera de la mente o alma. La matemática lleva esas formas, desembarazadas también de su materialidad y de su movimiento, como objetos abstraídos buscando únicamente lo que en ellos hay de cuantificable, no ya materia sensible, sino materia puramente inteligible; lleva esas formas, digo, a un lugar de imaginación²² en donde puede estudiarlas en su estricta numerabilidad. La ciencia de lo divino o metafísica lo que hace es considerar aquellas formas que por sí mismas están separadas de toda materialidad, y de manera eminente la forma pura, la cual, al ser acto puro, no tiene consigo materia alguna. ¿Extraña ciencia? ¿Por qué habría de serlo cuando con los mismos procesos cognitivos que las demás estudia los objetos que le son propios, las realidades divinas, en lo que son y tal como son? Ahora bien, hay dos clases de teología, ciencia divina o metafísica: «la teología filosófica»²³, aquella que no toma las realidades divinas como objeto propio, sino como principios de otras cosas, y la teología transmitida en la Escritura, que sí las toma como objeto propio.

Todas las ciencias siguen el modo de la razón, puesto que proceden según ella; pero sólo la ciencia natural procede de unas razones en otras, dada la complejidad variada de sus investigaciones y las muchas cosas que hay que considerar en ellas para obtener conocimiento. La matemática lo tiene más fácil en cuanto al método, pues el suyo es deductivo. Mientras que la filosofía natural procede por la razón, la ciencia divina procede por la inteligencia, y el intelecto considera primero una verdad simple, para en ella conocer toda una multitud de cosas²⁴.

Por su naturaleza, la ciencia de lo divino es primera, pero, para nosotros, hay otras que son anteriores. La razón es que conocemos primero los efectos sensibles y de ahí es de donde se surten las ciencias

²² Q. VI, a. 1, ad quartum, p. 210.

²³ Q. V, a. IV, 4, p. 195.

²⁴ Q. VI, a. I, ad tertiam, p. 211.

naturales; pero al llegar, partiendo de ahí, al conocimiento de las causas primeras, entonces es cuando conocemos con claridad los porqués que la ciencia natural no supo —ni pudo— darnos.

Ahora bien, todo conocimiento, incluido el conocimiento científico, es conocimiento nuestro; conocimiento de un entendimiento que, aunque ciertamente personal —y como consecuencia de que lo sea—, no deja de ser conocimiento encarnado, entreverado con múltiples ligazones suscitadoras de dificultades sin límite por la pesantez de la carnalidad. Desde aquí se puede decir que la ‘pureza’ de nuestro conocimiento queda empañada; que el nuestro —y no tenemos por nosotros mismos posibilidad de ninguno otro— es, en definitiva, un conocimiento ‘práctico’, un uso práctico de la razón. Si así no fuera, la mente humana —de manera natural y no sobrenatural— podría, en la luz de quien es la verdad primera, conocer fácilmente todas las cosas; pero así es nuestra naturaleza humana, y esa posibilidad se nos escapa. Si así no fuera, iríamos de lo que es fácil, simple y primero, a lo que en sí mismo es difícil, compuesto y postrero; pero esto son vanas ilusiones. Por eso, nosotros vemos como desde lejos, y ahí la vista falla con frecuencia²⁵.

De ahí la dificultad de nuestro conocimiento. Por eso precisamente, aunque nos esté dada la posibilidad de esa ciencia de lo divino, es necesario que venga la fe en nuestra ayuda y obtengamos mediante ella esos principios o verdades primeras que de otra manera no podríamos en absoluto alcanzar o nos sería costosísimo hacerlo, y, por tanto, tendríamos ocasiones múltiples de desvariar. Pero quiero insistir en que esa ciencia de lo divino o metafísica nos es accesible, nos es necesaria, nos es ciencia culminante, y, si vale decirlo así, prueba de la científicidad de las otras ciencias antedichas.

Hay aquí, pues, un escolzo interesante: la razón pura tiene un uso teológico, sea porque se nos revela en su esplendor en la Escritura y se nos da como don de fe, con lo que todo queda esclarecido —ha quedado ya esclarecido de una vez por todas—, sea porque tenemos capacidad de llegar por nuestra cuenta a ese esbozo de terreno en el que se nos da como cierto el conocimiento de que hay Dios, aunque en absoluto el conocimiento de cuál sea su propio ser, su propia interioridad divina. Y esta segunda es la teología filosófica.

²⁵ Prologus, p. 45.

El uso puro de la razón tiene que ver con Dios, esencialmente y en definitiva; tiene que ver con quien es fundamento de todo lo que somos: acto puro creador de todo, con el que toda acción nuestra muestra su similitud. *Quoad nos*, el uso de la razón es siempre un uso práctico, no último, por tanto; pero un uso en el que caben perfectamente las ciencias, incluida la ciencia de lo divino o metafísica, aquella que podríamos llamar teología filosófica o teología científica, para distinguirla de esa otra teología que viene dada en la revelación por la fe, la cual por su parte también tiene que construirse según los usos de la lógica.

Llegamos hasta ahí, lo he dicho, porque no hay razón ninguna para no hacerlo; no sólo nada nos lo impide, sino que todo nos empuja a ello: podemos llegar a ese terreno del conocimiento, debemos llegar a él, si es que no queremos quedarnos cortos en lo que nos puede ser conocido, y ¿qué razones tendríamos para no ir hasta donde podemos y quedarnos más acá, sabiendo que podemos ir más allá, sabiendo que es fin nuestro ir más allá? Sería evidentemente una falta grave de nuestra propia cientificidad, de la cual derivarían graves consecuencias para nuestros otros saberes y para nuestra propia actitud de seres racionales.

Los filósofos siguen el orden natural del conocimiento y ordenan las cosas desde la ciencia de las criaturas a la ciencia divina o metafísica, a la que, lo hemos dicho, tenemos acceso, aunque radicalmente parcial, pues sólo llegamos al umbral de la existencia de quien, siendo la verdad en la que todo se nos da en lo que es, nos queda oculto, radicalmente oculto, en lo que él mismo es. Los teólogos, en cambio, proceden al revés, porque ellos tienen acceso total a esa realidad profunda de Dios, revelada por él mismo. ¿Todo se nos da en verdad? Ni siquiera, porque nuestro conocimiento de estas cosas excelsas es un conocimiento por negación, y cuantas más negaciones conozcamos de ellas, menos confuso será nuestro conocimiento²⁶. En estos terrenos tan altos —¡una vez que tras fatigas múltiples llegamos al portillo de la alta montaña en el que podremos percibir lo que hay al otro lado!—, es el nuestro un conocimiento de lo que no es, no un conocimiento de lo que es.

²⁶ Q. VI, a. IV, 4, pp. 211-213.

La teología transmitida en las Escrituras, la teología revelada, pues, se fundamenta en la luz de la fe, mientras que la teología filosófica lo hace en la luz natural de la razón. Pero, para santo Tomás, dados sus presupuestos, no puede haber contrariedad entre verdades de fe y verdades filosóficas —«pues les son inferiores»—, mas las filosóficas contendrán algunas similitudes o semejanzas con las verdades de la fe, algunos preámbulos de la fe²⁷.

El cuadro de pensamiento de santo Tomás, su problemática, es asombrosa. Plantea asombrosamente bien, lo repito, una preocupación nuestra. Ahora bien, no es fácil compartir los presupuestos de su teoría del conocimiento intelectual como luz iluminadora y su realismo metafísico sin fisuras basado en su concepto de naturaleza; lo que no parece ser adecuado al lugar filosófico en el que ahora estamos es su instrumental metafísico que toma de Aristóteles y de Platón. Para él, el conocimiento es fundamentalmente conocimiento iluminativo de esencias. Acepta esa idea griega —trastocándolo todo, sin embargo, con su concepto de creación— de una naturaleza que se ha dado de una vez por todas, en la que todo tiene una esencia bien definida, lo que hace que todo (lo esencial) esté ofrecido desde el principio, quedando nuestro conocimiento como un juego en un terreno que sería el de un mero desvelar lo que es. Juego sutil y difícil, pero en donde el único problema es cómo conocer lo que ya es, lo que se nos ofrece en un despliegue arquitectónico impresionante en su complejidad.

En una palabra, este realismo naturalista nos separa de una vez por todas de dicha filosofía; nos separa también, por tanto, de sus soluciones filosóficas. Pero no nos separa quizá de sus preocupaciones filosóficas, de su problemática, del cuadro global de algunas de sus soluciones.

Auguste Comte va a ser el segundo de los filósofos al que me voy a referir, pues nos muestra la otra cara de la moneda. Siéndonos más cercano por cuenta de las cosas de las que habla, a la postre nos resulta más lejano por su problemática, quizá porque la filosofía de la ciencia ha tenido que dejar de ser comtiana, por fuerza de las cosas mismas, tras más de siglo y medio de influencia masiva, rampante, decisiva de la filosofía positiva comtiana. Salimos apenas ahora de la época positivista,

²⁷ Q. II, a. III, 1, p. 94.

cuya última etapa ha revestido una doble forma: la del neopositivismo y la del marxismo.

Me referiré a su célebre discurso sobre el espíritu positivo²⁸. El progreso de la humanidad ha hecho, según Comte, que el espíritu positivo haya aparecido ahora —el ahora comtiano— con fuerza; un espíritu que señala el fin definitivo del progreso de la humanidad, marcando, pues, lo que nosotros —un nosotros de las postrimerías del siglo XX— tendremos que considerar como el final de la historia y del conocimiento, pues a partir de ahora —del ahora comtiano— quedarán sólo —para nosotros— los detalles del florecimiento final, las aproximaciones últimas a los límites inalcanzables de lo que los fenómenos son en sí mismos, según vayan siendo las necesidades reales, científicas y técnicas, de aproximación a ellos. Pero lo fundante se nos habrá dado por medio de Auguste Comte. ¿Cómo podía ser de otra manera que no fuera la de terminar entendiéndose a sí mismo como el profeta de una religión, la verdadera Religión de la Humanidad, de la que él, junto a sus adeptos —y sus sucesores hasta nosotros—, debían ser los apóstoles y sacerdotes máximos? Pero, reaccionando con viveza, ¿qué nos toca a nosotros de todo esto ciento cincuenta años después? ¿Cómo es posible que este pensamiento tan cerrado dentro de su propia soberbia iluminación, a la que nos tocaría adherirnos con devoción, haya ejercido la influencia que ha tenido hasta hoy? Pero vayamos a las cosas.

Sentados los supuestos, nos falta ver, con Comte, cuál es la naturaleza y el destino de ese espíritu positivo, así como apreciar la importancia social que representa la propagación de su estudio, como reza el subtítulo del discurso, tarea a la que dedicará todos los esfuerzos de su vida.

Lo primero que nos enseña el espíritu positivo es que todas nuestras especulaciones están sujetas a la ley de los tres estados teóricos en los que todas ellas se encuadran: el teológico, el metafísico y el positivo. En el primero encontramos, por necesidad, todas las cuestiones insolubles e inaccesibles; las abandonaremos con gusto, con resolución decidida, cuando nos instalemos en el tercero y último estado, pues la «sana

²⁸ Auguste Comte, *Traité philosophique d'astronomie populaire, précédé du Discours sur l'esprit positif* (1844), París, Fayard, 1985. El *Discurso preliminar* se encuentra en las pp. 13-109 de esa edición. En el texto, los números entre paréntesis indican la página en donde se encuentra la cita.

filosofía deja de lado radicalmente las cuestiones necesariamente insolubles», aunque sea cuidadosa con negar nada con respecto a ellas (51). Este estado teológico es fruto de nuestra tendencia primera de infantes a transferir todas las cosas a nuestro tipo humano, asimilando a ese tipo todos los fenómenos que nosotros mismos producimos; pero ahora — en un ahora comtiano— somos personas maduras. Durante mucho tiempo, sigue Comte, fue indispensable proceder de esta manera, pues era el único medio primitivo del que disponíamos en nuestras especulaciones; nos encontrábamos ante la imposibilidad de fundar cualquier teoría sólida al faltarnos las observaciones convenientes y la visión especulativa con la que luego acercarnos a ellas. Por eso, continúa, en un vasto panorama del progreso de nuestras especulaciones, el estado teológico cumplió su objetivo: hacernos salir de la torpeza inicial de nuestra inteligencia. Pero lo abandonamos, como también abandonamos la niñez. No cabe, tras Comte, ninguna teología, como no sea mero reflejo de un estadio infantil, imposible en hombres o sociedades adultas.

Vino luego el estado metafísico. Es un estado intermedio en el progreso de la humanidad, y, por ello, peligroso como todos los intermedios, nos advierte Comte, pues nos puede gustar tanto que no queramos abandonarlo, incluso por las ventajas sociales que seguir en él nos aportaría. En él se reemplazan los agentes sobrenaturales por entidades o abstracciones personificadas, ontologizadas. El surgimiento de las concepciones positivas se facilita, aunque todavía no estemos en la verdadera observación; hemos dejado la imaginación y el razonamiento se extiende, preparando el camino de manera confusa a lo que luego va a ser, en verdad, científico. Pero el peligro aquí, opina Comte, se hace grande: quedarnos en argumentar en lugar de observar. En este estado, todo se subordina a una entidad global: la naturaleza. La metafísica ha quedado así ligada de una vez por todas a un estado obsoleto que nadie montado en el carro del progreso puede aceptar para sí; incluso ha quedado coloreada con connotaciones sociales y políticas cercanas a una clase dominante burguesa que nada tiene que hacer frente al pueblo en la revolución que debemos alumbrar.

Sin embargo, piensa Comte, los dos primeros estados son preámbulos necesarios —preámbulos de una nueva fe, como van a resultar, seguramente—, ejercicios preparatorios que conducen gradualmente a la naturaleza «a su estado definitivo de positividad racional» (23). Falta sólo

dar a luz la ciencia de la Sociología, y ese es el esfuerzo científico final de Comte. Habremos llegado así al final de nuestro camino. De esta manera, a nosotros todo se nos va a dar hecho y terminado desde el nacimiento: una racionalidad positivista que ha excluido como estadios definitivamente periclitados a la teología y a la metafísica. En este estado definitivo, «el espíritu humano renuncia en adelante a investigaciones absolutas», circunscribiendo sus esfuerzos en el dominio «de la verdadera observación». Comte renuncia, en su nombre y en el nuestro, a cualquier observación absoluta, como si de una tentación teológica o metafísica en la que no debemos caer se tratara; como si se tratara de un juego de infantes que debemos evitar.

Para llevar este juego filosófico de la positividad hasta el final, nos asegura Comte, la lógica especulativa enuncia una regla fundamental: «toda proposición que no sea estrictamente reductible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecernos sentido real e inteligible alguno» (23). Incluso los principios que esa misma lógica especulativa emplea son hechos, aunque generales y abstractos. No deberemos ya buscar causas, sino leyes, es decir, «relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados» (24). Véase bien, sin embargo, que las razones que aporta Comte son razones metafísicas con las que nos es difícil por demás estar hoy de acuerdo, por muy buena voluntad que queramos tener hacia el ahora comtiano. ¿Cómo hablaremos con tanta facilidad de los “hechos”, cuando todo hecho nos aparece dado intrínsecamente en el lenguaje o como producto de un ‘mentamiento’? Si esta regla es fundamental, ser hoy comtiano —positivista— es fruto de un esfuerzo filosófico que ya no se nos da ni mucho menos desde nuestro nacimiento como científicos.

Hay también, según Comte, una ley general del movimiento fundamental de la humanidad: «nuestras teorías tienden de más en más a representar exactamente los sujetos exteriores de nuestras constantes investigaciones, sin que, sin embargo, la verdadera constitución de cada uno de ellos pueda en ningún caso ser plenamente apreciada, debiendo la perfección científica limitarse a aproximarse a este límite ideal tanto como lo exijan nuestras necesidades reales» (26). Nos propone así Comte un radical realismo científico, quitándonos luego los medios para que investiguemos si la realidad atiende a ese realismo tan rígido. Si esta ley general siguiera siendo válida hoy, la filosofía de la ciencia

desde 1962 —por poner una fecha demasiado tardía, aunque emblemática, en el derrumbe definitivo del ahora comtiano— no hubiera seguido los derroteros de crisis terrible que ha seguido.

Montados ya, con Comte, en la observación, la verdadera ciencia, sin embargo, no se queda en simples observaciones, incluso tiende a distanciarse de ellas, substituyéndolas por «esta previsión racional que constituye, a todos los efectos, el principal carácter del espíritu positivo». Por fin, «el verdadero espíritu positivo consiste sobre todo en ver para prever, en estudiar lo que es con el fin de concluir lo que será, según el dogma general de la invariancia de las leyes naturales» (27). Precisamente aquí, era necesario, muestra Comte en nota, su acuerdo total con el *Sistema de la lógica* de John Stuart Mill. Es decisivo hacerlo ver, pues se ha de dar una imbricación férrea entre la metafísica comtiana y la tradición que procede del empirismo británico, lo que explica la fuerza arrolladora de esta manera positivista de ver el mundo.

Para los propósitos de estas páginas basta con dejar esta referencia a Comte donde está, pero no sin antes hacer notar el extremado deseo de Comte de convertir todo lo que procede de la razón práctica en ciencia positiva, regida como todo lo demás por la razón en su uso puro. Si en alguien no cabe distinguir entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, es en él. Todas las ciencias son ciencias de la naturaleza, una Naturaleza que deviene Humanidad. No hay lugar para la teología en el ámbito positivo de la razón pura, porque ese terreno está ocupado enteramente por la Ciencia, la cual no sólo ocupa el lugar dejado por aquella, sino que termina imponiendo una nueva religión, la Religión definitiva de la Humanidad, con su Iglesia y con sus Sacerdotes. Pero, nótese bien, una Religión que dice no ser ya teológica, sino positiva; una Religión de la Humanidad en su etapa definitiva de Cientificidad, fruto de un pensar que tiene a la Ciencia como su lugar propio para el conocimiento de lo que es el mundo y de lo que dentro de él significamos.

La teología ya no puede considerarse como ciencia, porque es la Ciencia positivista la que ha ocupado su lugar; es ella la que se ha puesto en el 'punto de vista de Dios', hasta el extremo de haberse convertido ella misma en la Teología de un nuevo dios: la Humanidad.

En una palabra, si antes, con santo Tomás, la teología era una ciencia, ahora, con Comte, la ciencia es una teología. Por eso, puede parecerles a los que tienen un mirar filosófico poco cuidadoso, que el positivismo

ya no se mezcla con cuestiones teológicas, cuando lo cierto es que el conjunto entero de su actividad se le ha convertido en actividad teológica, y esa conversión la lleva a efecto de una manera tan férrea, con una fe tan segura y cierta, que se impide a sí mismo pensar en los supuestos que presupone su punto de vista; quizá porque acepta como algo evidente que todos los demás son puntos de vista —de etapas arrumbadas por el progreso—, mientras que lo suyo no es punto de vista, sino cogitaciones positivamente aseguradas; que el suyo es como ningún otro hasta ahora por tener la garantía de la Ciencia, el “punto de vista de dios”.

III

Nada de lo que sabemos nos es dado, todo ello es fruto de nuestro esfuerzo moviente. Nada a lo que llegamos es seguro, obtenido de una vez por todas; todo ello lo tenemos en una certeza que se construye en una seguridad diáfana: nuestra postura es también moviente, mañana no estaremos donde hoy. Lo sabemos y, sin embargo, nos empeñamos en la postura de hoy, precisamente como garantía de estar abiertos a un mañana en el que proseguirá nuestra acción cognoscitiva. Hay aquí algo que es en la vida histórica tan normal que se nos puede escapar la importancia de decirlo también del conocimiento, incluido el conocimiento científico. Pero afirmar la movilidad fundante de nuestro estar histórico en el mundo y de nuestro conocimiento científico, no indica, sin embargo, que estemos aposentados en incerteza alguna. Al contrario, estamos seguros de la certeza de lo que nos va siendo. No es fácil que nos apeemos, por ejemplo, de la certeza democrática con la que hemos querido construir nuestra vida comunitaria, aunque lo estemos haciendo en una apretura de problemas de difícilísima solución que caen sobre nosotros cada día. No es fácil que nos apeemos, por ejemplo, de la mecánica cuántica porque no tengamos certeza de qué sabemos con ella de lo que sea la realidad, ni siquiera de si es que haya realidad. Hay un lugar en el que estamos —un lugar en el que vamos siendo— que no queremos dejar; que nos parece irracional dejar, aunque sepamos que no es este el lugar definitivo, el lugar de nuestro descanso.

Podemos, claro es, contentarnos con esta certeza de lo que vamos siendo. Pero el filósofo quiere más, siempre ha querido más. Él reflexiona sobre la globalidad de ese lugar moviente en donde nos encontramos. Nadie está obligado al esfuerzo filosófico, pero tampoco puede impedirlo nadie: el gusto por él está impreso en nosotros desde hace demasiado tiempo como para dejarlo de lado ahora; es precisamente demasiado responsable de este lugar en el que estamos y de cómo estamos en él para abandonarlo ahora como algo inservible. No es fácil que el ímpetu filosófico desaparezca de entre nosotros; y si desapareciera, se resentiría de manera decisiva lo que ha sido hasta el presente nuestro camino, lo que va a ser, por tanto, el camino para el futuro. La acción cognoscitiva es esencial al hombre.

En este contexto filosófico de hoy al que me refiero, probablemente se da con mayor claridad cada día algo que sin duda podríamos llamar un redescubrimiento de la metafísica. Meta-física entendida como algo que va más allá de la física; como algo que va más allá de la construcción de la razón práctica. Entendemos, de manera quizá no suficientemente clara, que esta acción procedente del uso práctico de la razón necesita —mejor aún, exige— algo que va más allá de ella misma; algo en donde encuentra sus supuestos, en donde funda sus presupuestos. De no ser así, se nos estaría dando el lugar en el que estamos siendo como el lugar de nuestras certezas, de nuestras certezas definitivas y de una vez por todas; mas esto no es verdad. Tenemos la certeza de lo que nos va siendo, la cual se nos da íntimamente ligada con la certeza de nuestra incerteza para adivinar con certeza lo que serán las certezas de mañana. Contando con ambas cosas construimos en la certeza de eso que sabemos moviente: encontramos ahí el único camino de racionalidad.

Todo apunta a una fundamentación que está más allá del lugar —provisional— al que hemos llegado. Todo apunta a que sin ella caeríamos de seguro en el escepticismo o en el emperreamiento en lo que tras tantos esfuerzos hemos adquirido; y de esta manera lo que, aunque adquirido con enorme trabajo, sabemos siempre teñido de provisionalidad, se nos habría de convertir en algo fijo y definitivo. Nuestra acción cognoscitiva habría terminado por haber querido robar, en un emperreamiento inseguro y estéril, precisamente el ‘punto de vista de Dios’. Sabemos que este brusco parón de la acción cognoscitiva tiene

consecuencias gravísimas que jamás podremos olvidar, tanto en la vida de las sociedades como en la de los individuos.

Como tenemos la certeza de que debemos luchar contra esta posibilidad en nuestra acción cognoscitiva, tenemos por eso necesidad de ir más allá, de ir en busca de fundamentos que, escapándonos, nos fundan.

En una cierta tradición heredada, y aceptada en buena parte por la filosofía de la ciencia de este siglo, parecía adquirido para siempre que debíamos des-metafisizarnos para estar a la altura de los tiempos. Sin embargo, creo que todo apunta a que —al menos hoy, porque llegará el mañana con sus propias penas— es salirse de la racionalidad atenernos a permanecer en ese lugar. Hoy se vuelve a hablar sin empacho de metafísica, de problemas prohibidos en la tradición heredada como algo que se había alejado para siempre de la filosofía.

IV

No son aceptables los usos de la razón pura a los que me he referido en el párrafo segundo, aunque hayan servido para comenzar a ver claro y a tomar partido en el alumbramiento de una solución para nuestro problema. Pensar es siempre pensar junto con otros.

Hoy nos movemos en un uso práctico de la razón. ¿Será que los tiempos nos empujan a ello? No me atrevo a negarlo. Pero, lo he dicho ya, cada momento tiene sus afanes. Estos son los nuestros y ya veremos qué pasa mañana; la única manera de permanecer abierto al mañana es estar profundamente inmerso en el hoy y sus problemas. En el pensamiento de la filosofía de la ciencia —y seguramente también en el pensamiento de la filosofía, sin más— estamos —porque tenemos razones de peso para estarlo— en que el uso de la razón es un uso práctico y no teórico. Mas ¿qué significa un uso teórico y un uso práctico de la razón?

El conocimiento científico, nos aparece más claro cada vez, nada tiene que ver con un uso puro de la razón. No es un conocimiento de esencias que vierta en proposiciones de nuestro lenguaje lo que las cosas mismas son, pudiendo en aquellas hablar de estas con absoluta propiedad. Tampoco proporciona un esquema legal de lo que el mundo

es, según el cual nuestras proposiciones arrancarían las leyes profundas del mundo, accesibles ahora para nosotros en lo que ellas son. Lo que decimos sobre el mundo por intermedio del instrumental científico no es un conjunto estructurado de proposiciones que nos refleje lo que el mundo sea. Ni siquiera es obvio que se trate, al menos, de una representación del mundo. Si defendiéramos que de una representación se trata, tendríamos que meternos en largos y tortuosos problemas filosóficos para explicar lo que con ella queremos decir —piénsese en Richard Rorty—. Nuestro concepto de ciencia no nos lleva en ningún caso —visto lo que sabemos ahora de su estructura y funcionamiento reales— a suponer que el conocimiento científico es seguro, aunque sea dado en un camino largo de progreso, camino en el que iríamos obteniendo parcialmente el conocimiento de la realidad tal como ella es. No nos valdría tampoco con que, para curarnos de las perplejidades a las que nos puede llevar la afirmación anterior, hiciéramos una salvedad —probablemente sólo verbal— para convencernos a nosotros mismos de que lo que decimos como ciencia trata sólo de lo que nos aparece como fenómeno dentro de la propia ciencia, pues se daría en ella la creencia —originaria de todo conocimiento— de que nos estaríamos refiriendo —ahí, y sólo ahí— a hechos fundadores de la realidad misma. Si aceptáramos esta manera de ver, tendríamos que afirmar algo tan extraño y fuera de toda evidencia racional como lo que sigue: sólo tiene existencia de realidad lo que decimos (hoy) en la ciencia que tiene existencia real (para mañana).

Se da hoy, con enormes problemas y vacilaciones, un convencimiento neto, que es el que los científicos han parecido tener siempre o casi siempre: algo tiene que ver lo que dice la ciencia con lo que sea el mundo. En los momentos más graves de la primera crisis de la mecánica cuántica, Albert Einstein lo afirmó con rotundidad contra Niels Bohr y parece que aquella afirmación está ahora en el horizonte de todos: la ciencia siempre ha tenido la pretensión de hablar de lo que es el mundo en su realidad y sería gravísimo abandonar este convencimiento fundador. Todo lo demás que Einstein aventuró en la discusión de aquellos años ha resultado problemático, pero aquel grito resuena todavía en nuestros oídos. Mas un grito no es todavía ni mucho menos un esclarecimiento racional de la cuestión: es el convencimiento fundador de un presupuesto.

Una salida elegante para evitar esos problemas es la propuesta por algunos, como Bas C. van Fraassen, que prefieren volver a abandonar el realismo científico que se ha ido imponiendo desde aquellos años y decir simplemente que basta con que todo funcione en la ciencia, y que adentrarse en problemas metafísicos nada añade a lo que ella hace y dice, sino que, al contrario, enturbia sin necesidad nuestra comprensión de la ciencia y de lo que sea la realidad —porque esta postura acepta que la ciencia habla de la realidad—; lo mejor sería, pues, dejar de lado esos problemas y construir una filosofía de la ciencia que no esté basada en el realismo científico, que lo deja todo cuajado de problemas, sino que se base en la ‘imagen de la ciencia’, que está libre de todos ellos. La complicación para esta postura es la de conseguir retomar todos los problemas que la propia ciencia plantea hoy a la filosofía y, sin que pierdan su consistencia real, recortar lo que tienen de metafísicos. Mas no parece que hacerlo así sea cosa fácil. Además, y en todo caso, esta postura —que se reconoce heredera de lo que del neopositivismo puede defenderse todavía hoy— tiene supuestos que son a su vez claramente meta-físicos. Por otro lado, se nos plantea aquí algo decisivo: para evitar ‘problemas metafísicos’ en la filosofía de la ciencia, ¿se pueden aceptar presupuestos meta-físicos, decididamente, con la condición única de que haya que retomar por entero los problemas filosóficos que plantea la ciencia —en caso de que se pudiera— según los escuetos supuestos propios, presuponiendo así como cosa razonable que el único lugar de discusión filosófica es precisamente la filosofía de la ciencia? Pero ¿es esto razonable? No habría problema en aceptarlo si fuera razonable pensar que toda la filosofía es filosofía de la ciencia —estaríamos así todavía, de una manera u otra, en un ahora comitiano—, pero hay muchas y muy amplias razones para decidir que no es así.

¿Será indispensable, por el contrario, defender un realismo científico que no sea probablemente sino la otra cara de un realismo metafísico? No estoy seguro en absoluto de esta necesidad. Me parece, más bien, que el realismo científico tiene que ser para nosotros algo así como un ‘ideal tipo’, una idea regulativa, una certeza existencial a la que toda nuestra experiencia personal y comunitaria nos empuja; un acto de racionalidad. Pero el concepto clave tiene que ser, en mi opinión, el de realidad.

He hablado antes de ahora de ‘mentamiento’; lo he puesto junto a lo que nos es dado intrínsecamente en el lenguaje. Una manera extendida de ver las cosas presupone que todo acto expresado de conocimiento, el único que es, por tanto, acto de conocimiento, es intrínsecamente un acto en el lenguaje, y del que, por más esfuerzos que hagamos, no podremos jamás salir. Esto tiene una importancia decisiva en los debates filosóficos que hoy tienen lugar. Ahora bien, opino —con una tradición filosófica que viene desde Platón— que dejar las cosas ahí nos encierra en un lugar demasiado estrecho. Por ello prefiero decir, con Nicholas Rescher, que todo lo que sabemos está ‘envuelto en mente’, o aún mejor, prefiero hablar de ‘mentado’ y ‘mentamiento’. Todo lo que decimos, obviamente, se nos da en el lenguaje —en un acto de habla—, pero no todo lo que sabemos, experimentamos, intuimos, coloreamos, es algo que se cierra en el lenguaje. No todo lo que tenemos como acto de racionalidad ni todo lo que somos, cabe en una conjunción de actos de habla. Nuestras proposiciones expresan lo que sabemos, lo que experimentamos, lo que intuimos, lo que coloreamos. Nuestras proposiciones se construyen —¡no siempre, es cierto!— con un esfuerzo decidido y querido de racionalidad. Nuestras proposiciones expresan lo que somos. Pues bien, todo esto de lo que hablo ‘está mentado’, es decir, expresa un esfuerzo que tiene como centro nuestra mente, la actividad de nuestra mente, y es ahí, en ella, en donde se da todo aquello a lo que me acabo de referir, pero que —y esto es decisivo— no se queda en ella misma, porque desde ella, en un acto complejo de racionalidad, quiere acceder a realidad, expresa realidad. Por decirlo así, todo es producto de una mentalidad, pero una mentalidad real. Una mente que tiene como instrumento, quizá primordial, a la razón con sus razones. El hogar de nuestro saber, y, por tanto, de nuestro decir, es nuestra mente, la actividad de nuestra mente. En ella y a través de ella —hasta el punto de que en ella y a través de ella devenimos personas, individuos—, tenemos un lugar en el mundo, participamos en la realidad siendo en ella. Lo que apunto no es reductible a lenguaje; por eso, el conocimiento tampoco es reductible a una conjunción de actos de habla.

Una mente, hay que decirlo enseguida, que todo lo es y lo tiene en el cuerpo. Esta ‘carne enmemoriada’ que somos nos ofrece un lugar en el que estar en el mundo, un lugar desde el que ser en la realidad.

Estando en el mundo y siendo en la realidad expresamos lo que nos va siendo el estar ahí del mundo; expresamos lo que nos va siendo el ser de la realidad, lo que en él vamos siendo. De esta manera, porque somos ‘un punto de vista en la realidad’, somos, en verdad, ‘un punto de vista sobre la realidad’. Mundo y realidad no se superponen. La realidad es más allá del mundo.

V

Aceptando, como aquí hemos hecho, que todo lo que sabemos, lo que decimos, está ‘mentado’, y que ningún conocimiento se nos da como siendo “inmentado”, caben todavía dos salidas posibles para situar la realidad de la teología que, aunque enormemente atractivas, no me parecen adecuadas.

La primera salida es la del teólogo escocés Thomas F. Torrance²⁹ para quien la cuestión decisiva es la de ver si en definitiva esto es verdad o no. Porque, para Torrance, en lo mentado hay algo, un núcleo decidor, que no es fruto del mentamiento, sino expresión de lo real, desvelamiento, quizá, de lo real en nuestra propia mentación. Y tal cosa acontece a la vez en el pensamiento científico y en el pensamiento teológico. Sostenerlo así tiene, para él —se comprende bien—, una importancia capital. Siguiendo a Karl Barth no acepta la analogía y, por tanto, toda semejanza o todo preámbulo quedan proscritos. Dios no se manifiesta en su ser, sino en su acción, según la fórmula barthiana. Sólo hay una teología verdadera, la teología revelada por Dios en Jesús, el Cristo. Esto es así, pero con matizaciones, en el caso de Torrance. Considera él cómo en la teoría einsteiniana de la relatividad, geometría y física se fusionan en una unión indisoluble³⁰; en nuestro conocimiento de la ciencia no hay ocasión ya para el dualismo newtoniano entre el espacio-tiempo y los cuerpos en movimiento. Por lo mismo, no cabría ya una ‘teología natural’ que esté en dualidad de oposición con la consideración de la revelación de Dios, que es lo que Barth ataca frontalmente.

²⁹ Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, 1969.

³⁰ Véase también el prefacio a Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection*, Edimburgo, Handsel, 1976.

No cabría, pues, una estructura epistemológica independiente del conocimiento de Dios en la que luego vendría a trasplantarse el conocimiento actual de Dios. También aquí acontecería que una teología 'geométrica' —por tomar la analogía de la teoría de la relatividad— y la experiencia viva de Dios a través de su Hijo encarnado y resucitado, operan conjuntamente, sin que puedan separarse de ninguna manera. La defensa de las tesis de Torrance en el libro al que me refiero es particularmente inteligente y muestra cómo está también en consonancia con la filosofía de la ciencia elaborada por Niels Bohr en torno al concepto de complementariedad. Torrance conoce de primera mano, lo que es raro entre teólogos, cuestiones importantes para la ciencia natural de hoy.

Pero, en mi opinión, hay razones para estar de acuerdo con Einstein en una parte de su discusión con Bohr, por lo que no estaremos obligados a compartir las tesis de Torrance. Acontece que la discusión científico-filosófica-teológica tiene sus meandros, como ya los tenía cuando áspidamente se adentraron Newton y Leibniz en esa discusión. Un esfuerzo filosófico, aunque llegue hasta una filosofía teológica, no es contrario a una teología revelada, excepto si se piensa que la razón por necesidad intrínseca ha de encerrarse soberbiamente en sí misma cortando toda posibilidad de apuntar más allá de sí; que la razón por necesidad escupe la imagen de Dios. Que haya sido así, que pueda ser así, no lo pongo en duda. Pero la cuestión es más bien esta: ¿por qué sería así por rigurosa necesidad? ¿Por qué habríamos de tener una desconfianza ciega —en mi opinión— en la acción de razonabilidad? Se vislumbra que hemos retrasado la discusión a una concepción del hombre —del pecado y de la gracia— en la que ahora no podemos entrar.

¿Por qué habríamos de pensar que la filosofía, para serlo, tiene que hacerse desde una postura de negación radical de la teología? En otras palabras, siempre y de manera necesaria, ¿considera la metafísica un Ser que para serlo y por serlo debe ser des-divinizado, o, por el contrario, es ella un inquirir razonable de lo que la realidad nos vaya siendo? Nótese que evidentemente no digo: de lo que Dios nos vaya siendo.

La segunda salida es la del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg³¹, para quien, en definitiva, la ruptura nos viene ofrecida por el sentido

³¹ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (tr. española, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, Europa, 1981).

global que finalmente nos es ofrecido en la historia, *esjatón* de la manifestación decisiva y decisoria de Dios. Ambas posturas, cada una a su manera, rompen el 'mentamiento' por la adopción de un realismo científico defendido con enorme inteligencia, en el caso de Torrance, y por un realismo escatológico de la historia como lugar de la manifestación definitiva de Dios, en el caso de Pannenberg. La aproximación del segundo se hace desde el otro lado de la barrera, desde las ciencias del espíritu: desde una manera de comprender la tradición hermenéutica. Pero parece que Pannenberg no conoce de primera mano la tradición de las ciencias naturales. Eso no es una descalificación, pero hace menos obvia la cuestión. Aquí —además de echar en falta esa 'otra tradición'—, lo que parecería es que todo son semejanzas y preámbulos, y que es en ellos en donde se da el *esjatón* definitivo. Lleva el teólogo alemán la discusión a un lugar tan alejado de nuestra historia —¡de nuestra tradición!— que no acabo de entender cómo nos podremos poner de acuerdo: la posibilidad de llegar tan lejos en nuestra vida se nos escapa. No quiero que esto parezca una descalificación masiva de una teología, sino que quiero hacer notar que Pannenberg no deja de poner también las cosas, sus cosas, en la 'coherencia de un mentamiento'.

Siendo esto así, queda un lugar común para nuestro desacuerdo racional. Lo que él defiende no me parece que esté en coherencia con lo que digo, y creo haber mostrado —en esbozo— las razones de mi postura. El pensamiento sobre la realidad que 'nos está siendo' puede tener, quizá, al pensamiento expresado por Pannenberg como un nudo de su red, pero no como el hilo único que nos lleve al desvelamiento de Dios. La convicción acerca de lo que va a ser, no deja de ser una convicción desde un ahora cargado de razones, la certeza en una incerteza, pero no el emperramiento para mañana en la (in)certeza de hoy. De otra manera, se ontologiza a la historia, en la que ponemos lo que nos place, aunque las cosas que nos plazcan sean bellas e interesantes. Pero queda ahí, es verdad, la posibilidad de un hermoso portillo, vecino, quizá, de los que aquí hemos creído poder señalar; un portillo que mira hacia lo que viene.

En ninguna de las dos salidas se diría necesaria una 'teología filosófica'. Mas nos hemos encontrado con ella, como hemos visto.

Planteadas las cosas como están, mi tesis es que, no cabiendo una filosofía de la razón pura, porque toda filosofía es una filosofía de la razón práctica, queda todavía, sin embargo, el problema de los supuestos que presuponen nuestra acción racional. Y ahí, lo hemos visto en todo lo anterior, hay algo que va más allá de esa misma filosofía de la razón práctica, algo de lo que no podemos escapar, sea la que fuere la solución que demos, explícita o implícitamente. Y ahí tenemos la necesidad de ir a ese terreno metafísico fundante que prefiero llamar por su nombre y decir que es un terreno teológico. No se trata sólo —lo que no es poco— de que hayamos encontrado los temas que se tocan en algún reciente libro de metafísica³², sino de bastante más que eso: hemos encontrado un punto de vista de globalidad, un punto de vista que nos hace pasar de estar en una globalidad mundanal a vislumbrar una globalidad del ser de la realidad en la que nosotros mismos somos.

Si la tesis defendida por mí en estas páginas —que acabo de resumir en el párrafo anterior— es acertada, estamos entonces ante un lugar filosófico, pues en ningún momento hemos hecho apelación a algo que se salga de la razonabilidad; aunque bien es verdad que el lugar al que hemos llegado lo haya llamado un lugar de ‘teología filosófica’. Si acaso, son los que aceptan como supuesto obvio que no-hay-dios, sin esbozar siquiera una prueba racional de esa proposición, ocupando su lugar con alguna ciencia segura que se pone en el ‘punto de vista de Dios’, los que se han colocado fuera de la filosofía, en un terreno de una ‘teología revelada’ de un género especial.

En ningún caso hemos llegado aquí hasta Dios. A lo máximo que hemos podido llegar es a algún portillo filosófico. Y desde ahí, en cambio, sí que hemos llegado a pedir que haya prueba en contra por cuenta de quien piense razonablemente —y no según una ‘teología revelada’ propia— que no lo hay. Sí, hemos llegado a encontrarnos encerrados en difíciles problemas de la fundamentación última de nuestro decir sobre el mundo. Sí, hemos llegado, también, a la necesidad de un salto a la consideración de la realidad en la que somos. Ese paso del mundo en

³² Por ejemplo el de José A. Benardete, *Metaphysics, The Logical Approach*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1989, o el de Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991. ¡Y es ya mucho que estos libros existan en la tradición filosófica a la que pertenecen sus autores! Exagero en la exclamación, pues fue Quine quien volvió a hablar de ella.

el que estamos a la realidad en la que somos —que habrá que justificar más allá de la mera afirmación que aquí he efectuado—, nos deja tras una difícil ascensión en un portillo desde el que se atisba lo que hay al otro lado de las montañas.

Ese terreno de ‘teología filosófica’ permite hacer una pregunta: ¿la teología es ciencia? No ciencia, evidentemente, en el sentido de una más entre las ciencias, pero sí, como mínimo, en el sentido en el que muchos se preguntan si la sociología es una ciencia o, mucho mejor aún, en el sentido que procede de suponer que la ciencia es una acción de racionalidad que se adecua a los objetos de su problemática. Puede parecer extraño después de tanto tiempo en que la teología parecía haber quedado reducida a nada, a lo meramente privado, pero, sin embargo, parece imponerse la pregunta por la racionalidad de nuestro discurso fundante, sobre la posibilidad de un acceso racional a él. ¿Será el discurso sobre los fundamentos últimos el único que deberemos dejar fuera de toda acción racional? Es obvio que no. La ‘teología filosófica’ es obra de la racionalidad.

¿La teología es ciencia como lo eran las ciencias en aquellos viejos tiempos en que todo el mundo parecía saber bien qué era la ciencia? Claro que no. ¿La teología es ciencia en estos tiempos nuevos —un tanto revueltos—, en los que parece ya que nadie sabe bien ni mal qué sea la ciencia, y, a río revuelto, ganancia de pescadores? Claro que no. ¿Hacer esa pregunta —sin duda provocadora hoy— para tomar conciencia de la complejidad de nuestra acción racional, de dónde y cómo se realiza; de que tiene presupuestos los cuales en ningún caso deben quedar como presupuestos enterrados, intocables? Entonces sí; evidentemente sí. La ‘teología filosófica’ es así, quizá, el punto de ultimidad de nuestra obra de la racionalidad

Justo antes de terminar, quiero hacer una sencilla alusión a un libro reciente de enorme difusión. Esa difusión, como aconteció hace poco, por ejemplo, con el libro de Stephen Hawking sobre la historia del tiempo, muestra que se toca en él un problema agudo para la sensibilidad de nuestro tiempo. Me refiero al libro dialogado del filósofo francés Jean Guitton³³.

³³ Jean Guitton, Grichka Bogdanov e Igor Bogdanov, *Dieu et la science — vers le matérialisme*, París, Grasset, 1991

Nadie está obligado a tener una perspectiva que no ha elegido, pero, desde el planteamiento de estas páginas, el pequeño e interesante librito se queda tan corto que hace aguas.

Hay una afirmación decidida del principio antrópico fuerte: «el universo sabía que el hombre aparecería a su hora» (88). Se plantean los problemas de la física moderna, de la mecánica cuántica, de manera tal que el propio mundo estaría ante un saber sobre sí mismo —fuera de nuestro saber humano sobre él—, lo que lleva presupuesto un sujeto que sepa: el espíritu o, quizá, Dios. Pero esto es demasiado rápido; además, ¿ese Dios no terminaría siendo el “alma del mundo”? En mi opinión, la ciencia nos señala mediadamente cómo es el mundo; lo demás lo sabemos nosotros los humanos y sacamos las consecuencias que nos parecen racionales. La conciencia está en nosotros —con las consecuencias que eso tenga—, pero nada nos empuja a pensar que el mundo mismo tenga conciencia como tal, como no sea que, produciéndonos a nosotros, produzca así nuestra conciencia y seamos nosotros la conciencia del mundo. Que el mundo de la física moderna se haya desmaterializado pone en entredicho una concepción demasiado fácil de la “materia”, y con ello seguramente entran en dificultades los materialistas —los materialistas a la antigua, porque nadie que piense se queda fijado en las antiguas razones—; pero no veo que sea, sin más, una afirmación de “espiritualismo”. Que hablemos de campos inmateriales y de cosas semejantes, no lleva necesariamente a que tengamos que decir, en primer lugar, que hemos encontrado ya una aproximación verdadera a lo real —¿las anteriores no lo eran?, ¿es esta la última y definitiva, la que, por fin, deja de ser mera aproximación?—; y lleva, en segundo lugar, a que tengamos que afirmar que el substrato último no es ya material, sino abstracto, una idea pura discernible únicamente por un acto matemático (101); puede acontecer todavía que eso sea precisamente la materia. Es ambiguo decir que Dios está ahí, tras los fenómenos, porque, si es así, lo ha estado siempre: ¿resultará que sólo ‘nuestros fenómenos’ son fenómenos de verdad, o habría que deducir que lo único nuevo estaría, pues, en que estos han adelgazado de tal manera que casi se nos han hecho invisibles, con invisibilidad de Dios. Pero afirmar algo parecido, además de ser demasiado fácil, ¿no es mundanizar a Dios? Mas si algo cierto sabemos sobre Dios, lo podemos afirmar así: Dios no es mundanal.

Quizá el problema real sea que la cuestión decisiva, decididora, no esté tanto en preguntarse por “Dios y la ciencia” —como si el diálogo se estableciera entre ellos, por así decir, de igual a igual—, cuanto por las imbricaciones que existen entre el decir de la teología y el decir de la ciencia; entre un hablar racional de Dios, el de la teología, y un hablar racional sobre el mundo, el de la ciencia. Como esta teología es, según lo que he defendido en estas páginas, todavía teología filosófica, quedaría aún por establecer otro diálogo fecundo entre esta y la teología revelada. La discusión de las páginas que ven ahora su fin supone ciertos preámbulos o semejanzas con las cuestiones de la fe, sin permitirse la facilidad de ver a Dios en cada punto oscuro de nuestra visión científica del mundo.

Pensadores como Descartes, Pascal y Leibniz, fueron capaces de establecer un diálogo fecundo. Los tres eran hombres de ciencia. Los tres articularon un pensamiento amplio en el que no todo se agotaba en un único problema, sino que los problemas venían enracimados.

3. NUESTRA VISIÓN DEL MUNDO Y LAS IMÁGENES DE LA CIENCIA

I

El objetivo de esta ponencia será señalar de qué manera las ciencias de la naturaleza no son contrarias a la fe de los cristianos, o, si vale decirlo así, no van a ser contrarias a la fe de los cristianos en el futuro, en el siglo XXI. Mi propósito será ver por qué razones es cierto lo que señalo y qué significa que lo sea. Habrá en esta ponencia, pues, algo de prospectiva de lo que las ciencias de la naturaleza nos están ya siendo, como un apunte de aquello que previsiblemente han de ser mañana. Pero, además, quisiera mostrar por qué creo que las ciencias de la naturaleza no son contrarias a la fe, es decir, cuál es el marco de pensamiento en cuya coherencia es razonable pensar convergencias y no divergencias entre las ciencias de la naturaleza y la fe de los cristianos.

Es posible que las ciencias de la naturaleza hayan sido contrarias a la fe hasta ahora, o al menos lo hayan sido en una visión positivista de la realidad; no tanto en su propio e intrínseco decir, cuanto en lo que entendía una cierta comprensión de ellas. Una comprensión, pues, que no venía de las ciencias de la naturaleza mismas, seguramente, sino de la filosofía de la ciencia que las arropaba, el positivismo de Comte y Stuart Mill. Mas, en todo caso, dicha contrariedad, o divergencia, no se sigue dando de la manera sugerida por los positivistas y su legión de seguidores hasta hoy. No es seguro que hoy los argumentos del positivismo sigan siendo defendibles con razones. En una buena parte, las ciencias de la naturaleza son hoy más favorables a la fe; tanto como

para que las ciencias de la naturaleza conduzcan derechamente a la gnosis. Y esto, sin embargo, es un gran mal, algo peligroso en extremo; algo de lo que debemos decir con rapidez que es mentira. Una concepción de las ciencias de la naturaleza que lleva a la gnosis es lo peor que le podría acontecer a la fe, a la fe de los cristianos. Para muchos —no para ‘nosotros’, mas sí para “otros”—, las ciencias de la naturaleza son tan favorables a la fe que desde ellas debe hacerse esta afirmación: hay Dios. Para ‘nosotros’, sin embargo, el Dios resultante de esa afirmación que pasa sin mediaciones de las ciencias de la naturaleza a Dios, no es otra cosa que un mero ídolo. Porque el dios resultante de ese paso no es Dios, no puede ser Dios, y no tenemos ningún interés en que sea nuestro Dios. Esta afirmación debemos hacerla con fuerza.

¿Olvidaremos tan pronto la larga lucha de los Padres de la Iglesia con la Gnosis? En ella, como es fácil de verificar, se ventilaban cosas muy parecidas a las que ahora nos jugamos. Una pérdida de memoria aquí resultará fatal para nuestra fe cristiana.

¿Cuál sería el punto clave de mi rechazo de ese acuerdo gnóstico entre las ciencias de la naturaleza y una cierta fe? El punto más fuerte del desacuerdo con la nueva gnosis es el de la persona: la existencia como realidad fundante de la persona. El Dios al que nos referimos los creyentes cristianos, no es mera energía, mientras que el dios de la gnosis termina siendo una mera energía. Una energía con inteligencia. Pero, por más que su dios sea una energía inteligente, no es en ningún caso un Dios que tenga voluntad, y menos aún que tenga voluntad de bien. Y es así por una razón decisiva: porque ese dios de la gnosis no es un Dios personal. No es en ningún caso el Dios de Nuestro Señor Jesucristo. El dios de la gnosis no nos afecta como personas ni nos constituye en personas ni alienta en ningún caso nuestro ser personal. El dios de la gnosis no nos acoge hoy como personas ni nos acogerá personalmente en su día. Ni nos acoge en vida ni nos ha de acoger en la muerte, como no sea en una disolución energética pura y simple. Ese dios gnóstico es un dios impersonal, y la comprensión gnóstica del hombre nos hace perder la personalidad, la personalidad de individuos irrepetibles y solicitados atentamente por la solicitud de un Dios personal. La entera tradición cristiana de los Padres y medieval grita con todas sus fuerzas contra una tal concepción gnóstica de Dios. ‘Nosotros’ creemos en un Dios que es personal, y, siéndolo, ahora nos constituye en

personas, y en la muerte nos ha de cuidar como personas, sosteniéndonos en nuestra personal individualidad. No es, por tanto, cuestión de energía ni de alma colectiva.

Lo que nos jugamos aquí es el ser persona, el ser personal, y esto es lo más importante en nuestra fe, en nuestra creencia fundante como cristianos. Es esto lo único importante, lo definitivamente importante. Las afirmaciones gnósticas sobre Dios son, por tanto, mera excrecencia a vigilar de muy cerca. Lo que tenemos por detrás de nuestros desacuerdos es la concepción de Dios como Creador y la concepción del mundo como Creación de Dios *ex nihilo*, como se dijeron los Padres de la Iglesia desde el mismo comienzo del pensamiento cristiano.

No quiero divertirme en esta ponencia con afirmaciones preliminares que seguramente deberían convertirse en ceñidas discusiones. Lo he hecho antes de ahora. Quede esto como prólogo al que no concedo gran importancia en mi ponencia, no porque no la tenga en sí³⁴, sino porque creo haber señalado sucintamente los puntos substanciales del desacuerdo entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ y, sobre todo, porque son otros puntos los que, a mí personalmente, ahora me llaman más la atención.

Sintomáticas de esta postura serían, quizá, las palabras —recogidas por los medios de comunicación— de George Smoot, astrofísico de la Universidad de California, al dar cuenta del análisis de los datos recibidos del satélite COBE que él y su equipo interpretan como una radiación de microondas procedentes de los momentos iniciales del universo tras la gran explosión que lo originó: «Lo que hemos hallado es el eslabón perdido, la evidencia del universo y de su evolución. Para una persona religiosa es como conseguir ver a Dios»³⁵. En otra entrevista periodística se lee el siguiente diálogo: «—Cuando usted y su equipo vieron por primera vez las imágenes del Universo naciente se quedaron admirados. Usted ha dicho que “si eres una persona religiosa, es como mirar hacia Dios”. —Bueno. La gente siempre se queda con las palabras más llamativas. Pero es absolutamente asombroso y espectacular pensar en todo lo que significa. Hemos podido vislumbrar el momento de la Creación»³⁶. Estas

³⁴ El cardenal Daneels, arzobispo de Malinas-Bruselas, escribió una preciosísima pastoral en Pascua de 1991 sobre estos temas, llena de justeza en el tono y de una claridad luminosa; invito a todos a que la lean.

³⁵ Por ejemplo, en *Tribuna* 4 de mayo de 1992, p. 20.

³⁶ En *ABC* 10-5-92.

frases tienen dos partes. La primera se refiere a la cosmología. La segunda no, ya que se refiere a una evidencia sobre Dios que parece proceder de lo que el autor ha creído ver en la cosmología. Aunque esta última parte no tenga una contextura gnóstica, apunta, sin embargo, a un paso sin mediaciones desde la cosmología hasta la afirmación de Dios, a la evidencia de ver a Dios por medio de la ciencia.

II

Hay algo, sin embargo, que me parece más importante: la actitud de la ciencia como tal en torno a Dios, ver si pudiéramos dilucidar algo sobre ella. Y en este terreno hay una pregunta filosófica clave: ¿por qué hay algo en vez de nada? Es la pregunta leibniziana por excelencia.

Aceptarla tiene importancia decisiva para la filosofía, pues ve a esta fundamentalmente como una acción de planteamiento de preguntas y, por tanto, pone su labor decisiva en la búsqueda razonable de respuestas. Las preguntas sólo pueden responderse con razones, con una conjunción de razones que se enraciman a manera de red.

Es una pregunta que, sin agotarla, podría reformularse así: ¿por qué hay un orden?, ¿qué acontece para que nos parezca seguro que haya un orden?, ¿por qué es obvio que hay un orden?, ¿de dónde nos procede esa obviedad de que hay un orden?

Algunos pueden pensar que es un orden que sale meramente del caos. Pero no me parece que esa creencia sea demasiado importante en este momento y consiga descentrarnos de nuestro problema, pues, en el fondo, ¿qué más da? Puede que se dé un orden que sale del desorden, pero lo cierto es que hay un orden. Planteada la cuestión del orden, lo decisivo es que hay razones para hablar de un orden y que encontramos razones para el orden. Incluso debe entrar en consideración algo, un objetivo que lleva al orden, un objetivo para el orden. Así pues, aunque no nos detengamos en él, hay que insistir, al menos por un momento, en el principio antrópico. No para concederle demasiada importancia, pero sí para tenerlo ahí como la afirmación de las razones de una posibilidad muy interesante: el orden es posible porque hay finalidad. No se ven las razones que nos explican el orden del universo sin este subrayado de la finalidad. Y es una posibilidad de razonamiento

que no se la han sacado de la manga filósofos ni teólogos, sino cosmólogos. Aunque ahora no nos detengamos en él, no podemos dejar de tener en cuenta el principio antrópico por la acuidad con la que plantea una respuesta a la pregunta leibniziana desde el punto de vista de la cosmología científica.

III

En esta ponencia debo referirme a las ciencias de la naturaleza. Son ellas las que nos miran el encuadre; nos miran el paisaje. No las figuras en el paisaje, sino el propio paisaje; el paisaje del cosmos, del universo, del mundo, el paisaje en el que estamos y en el que nos movemos. El paisaje del mundo antes de que existieran los hombres, el paisaje del mundo una vez que ya no existan los hombres. Las ciencias de la naturaleza son, pues, las que estudian el contexto: el contexto físico, el contexto paisajístico del hombre. Subrayo lo del hombre, y lo hago porque debo comenzar aquí por consideraciones absolutamente elementales.

¿Acaso todo lo que decimos en las ciencias de la naturaleza es, sin más, objetividad, pura y mera objetividad? Quizá sea objetivo lo que ellas dicen, no me atrevo a negarlo, sin más; en todo caso, no tendría demasiada importancia para lo que aquí quiero considerar. Porque todo ese conjunto de afirmaciones que hacemos en las ciencias de la naturaleza son afirmaciones humanas, y lo son de manera masiva y antes de cualquier otra consideración. Son afirmaciones humanas de un cierto tono, que las hace afirmaciones ‘mentadas’. No se trata en absoluto de afirmaciones que dicen en palabras —en leyes, en teorías, en formulaciones de una cierta clase, en proposiciones, etc.— lo que sea la objetividad del mundo en sí misma.

Son afirmaciones ‘envueltas en mente’. Inseguras en cuanto a su objetividad, por tanto; aunque eso no impida que las consideremos como afirmaciones en las que tengamos una fundada convicción de alcanzar la objetividad. Contando con ciertos criterios y dándose un conjunto de circunstancias previamente establecidas, puede lograrse con ellas una convicción segura, compartida por muchos, que no es razonable rechazar; una convicción que no es fruto del consenso, sino del proceso racional mediante el que alcanzamos realidad. Incluso, parcialmente,

puede darse en ese proceso que constituyen las ciencias de la naturaleza una certeza asegurada. Pero esto no impide que se trate siempre de una convicción que me atrevo a llamar 'subjetiva', puesto que hunde sus raíces en los procesos evolutivos del sujeto cognoscente, lo que gusto denominar 'mentamiento' —aunque ciertamente no sea tanto una subjetividad personal como una subjetividad de lo humano, es decir, de una objetividad antrópica—, que cree poder acceder a la realidad, que quiere acceder a ella y que, efectivamente, llega a la realidad. Es un proceso, si se quiere, que comienza como idealidad y termina en la realidad.

Habrà que mencionar aquí a Albert Einstein y su tajante afirmación de que las ciencias hablan de objetividades; su vigoroso subrayado del realismo, tan importante para el desarrollo posterior de la comprensión de los fundamentos de la física, sobre todo en lo que toca a la mecánica cuántica. Pero hacerlo así no impide conocer el complejo proceso de 'mentamiento' que lleva a hacer con sentido la afirmación einsteiniana. Proceso que está siendo estudiado con infinita agudeza filosófica por Nicholas Rescher. Proceso en el que finalmente podemos hablar de objetividades; pero sólo puede hacerlo quien haya recorrido toda la largura del camino, no otros; en absoluto un proceso elaborado por un sujeto constreñido a tomar, por mor de alcanzar al punto la objetividad, una actitud que significa una autocastración verdadera. Me estoy refiriendo al sujeto —un verdadero ser castrado— del proceso de la ciencia que inventó Jacques Monod. No; de eso nada.

Esbozaré aquí, simplemente, esta afirmación decisiva: la ciencia no es el fruto sazonado de la razón pura, sino el largo esfuerzo de una actividad gestionada por la razón práctica.

Se ha supuesto que habría una (mera) razón teórica, y sería aquella mediante la que obtenemos de un golpe —por más esfuerzos que conlleve lograrlo— lo que sea en su estructuración más íntima aquello de lo que hablamos, el mundo como tal. Me expreso aquí con algo de cuidado para dejar indicado que, para lo que digo, sería igual que creyéramos —en puros realistas— que obtenemos con ese uso de la razón la estructura objetiva misma de lo real, como pensar —en partidarios de la imagen de la ciencia— que esa estructura íntima nos está esencialmente velada, pero que obtenemos la estructura íntima de lo que lo real produce en nuestros haces de sensaciones en los que se ancla todo lo que sea pensar sobre eso real. En ambas maneras de pensamiento, la verificación es

la prueba del nueve de la conveniencia de lo que vamos haciendo. Verificaríamos que decimos sobre la realidad objetiva lo que en ella se encuentra objetivamente, en el caso del realismo. Verificaríamos que lo producido en nuestras sensaciones por lo real se comporta tal como nuestro discurso dice, en el caso de la imagen de la ciencia. En ambos casos, sin embargo, lo que está en obra es la razón pura, una razón que es capaz de llegar, en lo esencial y sin titubeos, a eso que es lo esencial de lo que busca: la propia estructura última de lo real. Cierto que el proceso puede ser complejo, difícil, oscuro, pero en sus esencias propias es claro como el día. La verificación asevera que nuestra razón, utilizando los instrumentos que ella misma se construye —mentales y experimentales— llega de manera decidida, en ambos supuestos, a hacerse una imagen cierta, en cuanto que ya verificada su certeza, de lo que las cosas son, de lo que nosotros mismos somos. Valga decirlo así: en ambos supuestos caminamos en la ciencia “de verdad en verdad”.

Este proceso de la razón, en otros tiempos era substancialmente filosófico. Desde el siglo XVII, momento en el que podemos poner el nacimiento de la física cosmológica de Galileo y Newton, el proceso de la razón pura ha parecido devenir, sin más, el proceso de la ciencia moderna. La ciencia sería así el lugar teórico en el que producimos de manera más segura y cierta ese uso de la razón pura.

Todo lo que sabemos hoy sobre los procesos de producción cognoscitiva del pensamiento, y sobre todo de la ciencia, nos lleva —al menos me lleva a mí— a pensar con excelentes argumentos que las cosas no son así. Tenemos razones decisivas que obligan a hacernos una imagen muy distinta de esta producción. Es una producción ‘mentada’, es decir, en ella influye de manera esencial nuestro propio instrumento mental de conocimiento. Esa producción a la que me refiero es una red de razones que intentan engarzarse en coherencia, sabiendo muy bien que los tentáculos que desplegamos para decidir en última instancia la bondad de lo que decimos sobre el mundo, también son ‘tentáculos mentados’.

¿Significa esto que jamás podremos salir de nosotros mismos y, en el fondo, de nuestro propio discurso? Claro que no. Seguro que salimos de él; pero no, sin más. El proceso de producción de nuestras imágenes del mundo, con el que damos cuenta de él, es un proceso complejo que viene marcado, de comienzo, por todo lo que son y significan en su complejidad nuestros actos mentales, con los que nos disponemos a

conocer el mundo tal como es —al menos en parte— y a actuar sobre él con éxito —al menos parcial—. Mas, desde estas imágenes, no tenemos una seguridad de certeza. Estamos ante una labor que efectúa la razón práctica y es así una labor de prudencia, que corre riesgos y abraza los inmensos retos de responder a las preguntas que nos planteamos para una acción lo más razonable que podamos con el interés de alcanzar unos fines predeterminados.

Desde este marco, aquí simplemente esbozado, las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y la fe se plantean de manera harto diferente de como se plantean si descansamos en esa actitud que presupone en las ciencias —sobre todo en las de la naturaleza— un (mero) uso de la razón pura. La postura que aventuro como la única defendible hoy, nos ancla decisivamente en un lugar desde el que hablamos; un lugar, por tanto, en el que construimos el edificio entero de las ciencias de la naturaleza. Pero un lugar que no es el lugar de nuestras evidencias y certezas definitivas, sino un lugar provisional, pues tenemos la certeza de que pronto deberemos recoger las tiendas, parcial o totalmente, para proseguir el camino hacia otro lugar. Un lugar al que llegamos por el esfuerzo inmenso de la razón, pero un lugar que la razón misma, en diálogo con el proceso entero de su producción, sabe provisional, pues ese diálogo incesante producirá cambios sin cesar en el modo de la producción, en sus resultados, en lo que es razonable aceptar en cada momento, en la red de razones que buscan la coherencia del conjunto.

En lo que planteo, pues, es esencial una reflexión filosófica sobre el lugar. Me pregunto si no es ella un reencuentro con el perspectivismo orteguiano y, sobre todo, yendo más allá, con una monadología del punto de vista como la leibniziana. Si fuera así, como creo, habría en el pensamiento que defiende algo importante por demás: un 'punto de vista' es siempre una mirada global sobre el mundo, el mundo visto en una ojeada desde una perspectiva siempre particular.

IV

Las ciencias en lo que dicen, no sólo en quien las dice, en la propia objetividad de lo que dicen, sin olvidar el largo proceso rescheriano al que acabo de hacer alusión, nos hablan del mundo, y lo hacen

empeñándose en hablar objetivamente de él. Nos hablan del paisaje; nos hablan de lo que es, de lo que va siendo. Son las ciencias de la naturaleza las que nos dicen cómo es el mundo. Aceptado esto, en lo que ellas dicen, entonces, ¿qué tienen que ver con la fe?

Sería muy tonto —además de falso— que los creyentes en el Dios de Jesucristo creyéramos por una simple y voluntariosa afirmación del “creo”, por encima de lo que diga la ciencia, diga lo que quiera la ciencia; que la única razón de nuestra creencia fuera que mi convicción personal es esta: “creo”. Sería triste una tal irracionalidad, encerrada absolutamente en la mera subjetividad por haber creído que la objetividad queda abandonada a la ciencia. La creencia en un Dios que es, sin más, una pura y simple subjetividad, que no conlleva siquiera el esfuerzo por plantearse la objetividad de lo creído, no tiene interés. Y no lo tiene de la misma manera que tampoco lo tiene una ciencia que cree a pies juntillas en su propia objetividad.

De la misma manera que la ciencia de las meras objetividades ha muerto, también ha muerto la creencia en las meras subjetividades. Entre ambas posturas se terminaría por dar, pues, una convergencia en negativo, pero una convergencia que, por los dos lados, sería mera irracionalidad. ¿Acaso estamos obligados a la irracionalidad sea en el lado de nuestras creencias, sea en el lado de las ciencias? No, claro.

Porque donde me juego verdaderamente los resultados de esta ponencia es en ese punto de coincidencia en donde la subjetividad de la creencia tiene razones objetivas que la hacen posible y deseable, y la objetividad de la ciencia tiene un nacimiento y una vida subjetivos en eso que denomino ‘mentamiento’. Aquí hay una convergencia decisiva entre las ciencias de la naturaleza y la fe. Una convergencia, pues estamos hablando, al fin y al cabo, de lo mismo, de un mundo que es único. Mas, era de esperar, una convergencia que pasa por la mediación de la propia filosofía. No hay dos mundos, uno de ellos mundo de objetividades, al que tendríamos acceso por la ciencia, y un segundo mundo, mundo de subjetividades, a cuya cúspide —que sería Dios, supongo— llegaríamos mediante la creencia. El mundo es único —aunque pienso que se da una ‘diferencia filosófica’ entre ‘mundo’ y ‘realidad’; pero, por ahora, quede esto meramente apuntado aquí—. Y si los creyentes decimos que Dios es Creador, eso significa que Dios es Creador de lo que hay y de lo que va siendo, de lo que el mundo sea, de la anchura,

largura y profundidad de lo real. Es Creador del mundo, de ese mundo que la ciencia está mirando, está viendo y está tocando.

Este es un extremo, el de una convergencia que se basa en la divergencia absoluta de los planos en que las ciencias de la naturaleza y la fe se mueven. Debemos atacarlo con el vigor de las razones de nuestro desacuerdo. Es ahí donde nos jugamos todo en esta ponencia.

Pero hay otro extremo, con el que también deberemos marcar el rotundo desacuerdo de nuestras razones; con el que deberemos mostrar las razones de nuestro desacuerdo, pues de otra manera nos quedaríamos sin una de las bases para la convergencia que buscamos, nos quedaríamos precisamente sin Dios. Este otro extremo es el que procede de una interpretación, de una manera de entender la ciencia —más bien de una interpretación del lugar que ocupa—, muy extendida hoy, pero que, en mi opinión, es una convicción discutible, incluso muy discutible. Se trata de la opinión sostenida por la denominada escuela materialista australiana, defendida de manera briosa por los Churchland con su materialismo eliminativo. Ahora bien, como la del otro extremo, su convicción es claramente la convicción subjetiva de un creyente: la creencia de que el mundo ha de ser de una cierta manera y que, por tanto, «como yo soy materialista», deberemos construir nuestros modelos siguiendo esa premodelación materialista del mundo. De principio, pues, ese mundo por el que ellos optan es un mundo que puede salir, y sale de hecho de sí mismo, sin necesidad alguna de un Ser que le preceda, y mucho menos de un Ser que sea inteligente o que tenga voluntad, y no digamos ya de un Ser que sea inteligente, que tenga voluntad, que sea personal y que, además, nos quiera personificar. De todo esto nada, dicen evidentemente los materialistas eliminativos.

Pero esta postura —como la otra— es poco razonable. He hablado ya de ello³⁷. Miremos por unos instantes qué es lo que dice el materialismo, el materialismo en su sentido estricto. ¿No será finalmente una suerte de gnosis? Porque ¿qué es lo que hace? ¿No toma a Dios y lo despersonaliza, lo desvoluntariza, lo desintelectualiza, pero deja vigentes todas sus funciones?

³⁷ Véase el cap. 3, 'El problema mente-cerebro para el materialismo eliminativo', en *La razón y las razones*, pp. 61-97.

En fin, no quiero alargarme en este punto, pero lo que achaco a ambas posturas, a ambos extremos, no es tanto que sea yo quien detenta la varita mágica que otorga razones a unos y a otros, que aprovecharía ahora para quitársela a los dos. No; lo que les achaco es que ninguna de las dos posturas es razonable. No lo son porque tienen ambas un concepto muy restringido de lo que es la racionalidad. No lo son porque tienen ambas una muy grave dificultad para sostener el conjunto de sus razones en red de coherencia —y la incoherencia es falta de razón— que abarque por igual al conjunto entero de sus proposiciones. No lo son, porque tienen ambas, en el fondo, una concepción de la razón que es muy estrecha. La quisiera definir ahora como una “razón empírico-realista-ensoberbecida” que les lleva a pensar que esta razón es la que se emplea en los asuntos de la ciencia y que con ella decimos cómo es el mundo. Ante esta creencia, después, las posturas son dos: unos escarban un campo para sus creencias, arrojándolas así a la irracionalidad, pues creen que la racionalidad está copada por lo que creen ser las ciencias; otros acechan todos los demás campos desde ella misma, arrojando todo lo demás —de una manera muy irracional— a las tinieblas exteriores de la irracionalidad, que a partir de ahora se ve modelada por sus propias creencias. Insisto, pues, para terminar este parágrafo, en afirmar la irracionalidad de ambos extremos.

V

Nos queda el punto clave en el que todavía no hemos entrado, como no haya sido tangencialmente. Ese punto es el de las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y la fe. Las ciencias de la naturaleza y la posibilidad, desde ellas, de la creencia en un Dios Creador, y en un Dios Creador que sea personal.

Creo que lo definitivo aquí es que la creencia (filosófica) en el Dios Creador se origina, en definitiva —hablando filosóficamente—, tras la pregunta de por qué existe algo en vez de nada. Desde esa pregunta, lo decisivo sería ver qué dicen las ciencias de la naturaleza, quizá no tanto de la creación —aunque deberemos volver una y otra vez a la cosmología, al modelo recibido del big bang que acaba de ser subrayado con fuerza hace unas pocas semanas con razones experimentales

de alto valor—, cuanto de la posibilidad misma de que el mundo sea creación. Ya hemos visto que el materialismo niega esa posibilidad, y dice con energía que el mundo no es creación, que esa posibilidad no se da, porque el mundo ha existido desde siempre; que para la historia de su evolución no se necesita de inteligencia alguna ni de voluntad alguna.

En esta discusión, sin embargo, las posturas materialistas se enfrentan, en lo tocante a sus afirmaciones cosmológicas, a dos grandes escollos: el modelo cosmológico recibido y el principio antrópico. No parece que las razones que se dan para deshacerse de ambos escollos sean suficientemente razonables, que lleguen a ser algo que vaya más allá de la afirmación de un violento deseo. No valdría tampoco con decir nostálgicamente que antes las cosas le iban mejor al materialismo, porque la postura que uno mantenga se sostendrá sólo en tanto que sus razones sean razones para el sorteo de hoy, dentro del cambiado panorama científico y global que tenemos. Las razones, como he dicho, son razones ancladas en un lugar; no, por así decir, razones para siempre, como si fueran fundadas de una vez por todas por la razón pura. Es posible que las preguntas permanezcan, pero es seguro que las respuestas no son válidas de una vez por todas, sino que se modulan en el tiempo; incluso que pierden su viabilidad en el tiempo. Tampoco en este terreno puede ahorrarse nadie las terribles molestias del pensar, del plantearse preguntas y de ofrecer respuestas, sabiendo muy bien que tanto el pensar como las preguntas y respuestas de hoy no son las de ayer y no serán las de mañana.

¿Qué dice hoy la ciencia sobre el mundo como creación? No voy a adentrarme en los diferentes modelos cosmológicos para dilucidar cuál de ellos es hoy el más defendible de una manera razonable. Me voy a fijar en otra cosa. Tomemos la cosmología de la mano de Stephen Hawking en su tan celebrado libro sobre la historia del tiempo. ¿Lo decisi­vamente interesante es aquello en lo que él parece detenerse, es decir, en si el origen del mundo se puede deber finalmente a algún agujero negro? Creo que no; la punta última no está ahí; esas son discusiones intracosmológicas. Creo que, en el fondo, para la consideración del mundo como creación, terminaría por ser igual filosóficamente que los cosmólogos en un momento u otro tengan más o menos razones para preferir este o el otro modelo; que en el fondo esa tecnicidad puede terminar

por ser lo de menos y que parece mentira que algunos pensadores den tanta importancia a estas discusiones de los cosmólogos, tan interesantes en todo caso, pero que no serán ellas las que den por zanjada de una vez por todas la cuestión acerca del mundo como creación.

¿El pensador que examina las respuestas razonables a esa cuestión deberá desinteresarse de lo que digan los cosmólogos? Evidentemente no. Lo importante en mi opinión —y tengo razones que creo válidas para defender mi postura— está en la palabra ‘razonables’. Y la razonabilidad del conjunto no queda constreñida, sin más, a la razonabilidad puntual de los cosmólogos en un momento dado, sino que es mucho más compleja y abarcante; abarcando también, por supuesto, los fundamentos mismos de las propias razones intracosmológicas de los cosmólogos.

Lo decisivo, en mi opinión, está en otro lugar, y este lugar es un lugar filosófico; no es, sin más, el lugar de la ciencia cosmológica. La cuestión se dirime en las razones filosóficas, las cuales evidentemente no dejan de lado las razones cosmológicas, pero no se contentan, sin más, con repetir las. La opinión de Stephen Hawking, en el fondo, pone a la ciencia como demandadera última, como justiciera última, de todo lo que digamos de definitivo y serio sobre la realidad del mundo. Y esto no es verdad.

Habrà que recordar aquí que la ciencia es una actividad, una actividad dentro de las actividades humanas, como otras actividades humanas. Si se quiere, una actividad de importancia suprema, de las mejores, no lo dudo, pero encuadrada en la actividad humana como tal. En definitiva, la ciencia no es una actividad distinta a las demás. Es una actividad especial dentro del conjunto global de actividades humanas.

Mas ¿cómo olvidaríamos que aun admitiendo un mundo que ha existido en el tiempo infinito —un mundo sin un momento $t=0$ — y se desparra en un espacio infinito, con todo, la última respuesta a la pregunta de por qué existe algo en vez de nada no se ha resuelto en contra de la creación, como sabe todo aquel que ha meditado sobre las profundidades meta-físicas que encierra esta pregunta? Aunque uno sea decidido partidario de que no hay cuestiones metafísicas fuera de las cuestiones físicas, aquí se daría claramente una cuestión metafísica enredada en cuestiones cosmológicas y físicas. Quiero hacer mención de las discusiones sobre la eternidad del mundo que poblaron de gravísimas

dificultades la segunda mitad del siglo XIII y de las soluciones radicalmente divergentes aportadas a ese problema por Buenaventura y Tomás de Aquino. Vistas las cosas desde el segundo, incluso si se dieran esos supuestos de que el mundo ha existido desde siempre, los presupuestos de la creación son todavía salvables: seguiríamos enfrentados a la pregunta leibniziana.

Pero vuelvo a la afirmación de que la ciencia es una actividad racional. Es verdad que todos, para facilitar y asegurar las cosas, podemos en un momento u otro querer o haber querido que toda la actividad racional fuera una actividad científica; incluso puede ser interesante planificar proyectos de investigación establecidos bajo la hipótesis de que toda actividad racional deba ser siempre y sólo una actividad científica. Hacerlo así puede darnos ciertos frutos interesantes; puede ser fructífero ver qué pasa desde una hipótesis como esa. Pero desde la conciencia de una hipótesis hasta la afirmación de una realidad que a ella responde hay todavía mucho terreno; si queremos saltarlo, de cierto que caeremos en mitad del charco.

No nos asusta saber que la ciencia tiene límites. No se nos sueltan los machos ante la convicción razonable de que la ciencia es una actividad racional y que, como tal, está integrada en una concepción muy amplia de lo que sea la actividad racional en el conjunto de la actividad humana.

Volvamos, pues, a la pregunta por la creación. Su respuesta, e incluso la posibilidad de ella misma como pregunta, no es sólo una cuestión de la propia ciencia. Es una pregunta que apela a la pura y simple racionalidad, a la pura y simple racionalidad de la coherencia última. Supongamos que uno dice: en última instancia, todo es materia, todo depende de la materia. ¿Se hace esta afirmación porque sí? En cambio, otro dice: no, en el fondo, todo ha sido creación de un Dios, un Dios personal. Pero ¿lo dice porque sí? ¿Unos y otros decimos siempre las cosas porque sí? O, por el contrario, como me gusta pensar, ¿hay una posibilidad de la coherencia, un gusto por la coherencia, una efectiva coherencia tanto en un decir como en el otro? Si así fuera, el problema estará en ver cuál de las dos afirmaciones es más coherente con el conjunto; lo que al punto plantea esta otra pregunta: coherente sí, pero ¿coherente con qué?

Coherente con la totalidad de lo que decimos, porque al fin y al cabo la ciencia tiene algo fundante que la hace un decir; pero coherente

también con lo que somos, coherente con lo que ha sido nuestra evolución, coherente con aquello a lo que aspiramos. Coherente también con lo que deseamos, según esa curiosísima manera de hablar de la existencia de Dios que apuntó Nicholas Rescher, y que curiosamente parece que también apuntaba en Kurt Gödel. Coherente con nuestros deseos, en una especie de nuevo argumento ontológico colocado en un lugar extraño a sí mismo, no en la intelección, sino en el deseo, en la voluntad, en la voluntad de ser y de vivir. Coherente, por tanto, con algo que atañe muy íntimamente a la voluntad. Y, ¿cómo no lo habíamos visto antes?, la ciencia como actividad racional, como toda actividad, tiene que ver de una manera muy íntima con la voluntad. Desde la cosmología, pues, hemos sido llevados a la cuestión de la coherencia.

Pero, en realidad, además de lo que acabamos de ver con respecto a la cosmología, quedan aún las debatidas cuestiones de los fundamentos últimos de la física, la enmarañada cuestión de la mecánica cuántica y la filosofía de la física. Las discusiones que se han originado en este terreno, ¿abocan al materialismo?, ¿obligan a sostener coherentemente el materialismo? ¿Permiten, por el contrario, una postura creacionista, incluso la alientan, para permanecer en coherencia con las respuestas que en estos terrenos deberemos dar? Nos encontramos de nuevo con la cuestión de la coherencia, pero esta vez en otros terrenos de la problemática surgida en torno a la física.

Se me ocurre apuntar también, con extremada brevedad, un problema fundamental: ¿el mundo sigue leyes matemáticas o ellas son parte sólo de nuestra imagen del mundo?, ¿por qué lo que parece ser el conocimiento más perfecto del mundo sigue siempre pautas matemáticas?

Desde todo un enorme conjunto de cuestiones y sus respuestas, pues, ¿la cuestión del logos y del Logos, la cuestión de la imagen y la semejanza, el creacionismo, acaso no queda como una posibilidad de coherencia? ¿Será el materialismo, por el contrario, el único que esté en una posición de coherencia mayor con el conjunto de cuestiones que aquí he ido tocando? ¿No aparece clara, más bien, una llamada a la coherencia que plantea el mundo como creación? Planteo así con toda su fuerza la cuestión de la coherencia.

¿No hay en la acción racional que es la ciencia —más aún, en toda actividad humana— una clara llamada a sobreponernos, a ir más allá de nosotros mismos, confrontados a un deseo, el deseo de alcanzar

conocimiento y manipulación del mundo, de alcanzar lo todavía nunca visto, de poder alcanzar lo que parece inalcanzable? ¿No hay aquí una llamada que quedaría frustrada en una visión materialista de la cuestión, según la cual nada habría que añadir, nada que superar, en el fondo nada que decir, con una palabra que sea —como logos— palabra creadora? En última instancia, los añadidos utópicos de los libros de Paul Churchland, ¿son algo más que añadidos de un utopismo sin razones ni sentido? ¿No serán, quizá, sino el sombrero que uno se pone para completar una imagen que a sus mismos partidarios, de otra manera, parecería demasiado corta, demasiado quebrada, una herida abierta de humanidad? Por decirlo de manera brutal: ¿sería un sombrero que uno se pone para que no se le salgan los sesos? Creo que en sus posiciones materialistas es más objetiva, más seria, más honrada, la postura de Jacques Monod que pura y simplemente saca las tijeras del castrador y las utiliza consigo mismo. Y se acabó, no hay más que decir.

Al final de lo que voy diciendo, ¿no hay una actitud moral, una actitud de deseo, una actitud que busca completar lo que somos y lo que tenemos desde una sensibilidad que se abre de par en par a la obra creadora que hizo y hace el mundo, obra creadora en la que nosotros mismos participamos? Y esa actitud, ¿no es precisamente la que está en coherencia mayor con los contenidos de lo que las ciencias de la naturaleza nos dicen y de lo que ellas mismas significan como actividad de la razón? ¿No es ella la que, sin duda, coincide más con esa osadía de llegar a respuestas que tienen toda nuestra confianza, basándose en supuestos y presupuestos que, mirados desde un costado un poco romo, pudieran parecer demasiado lejanos de los puntos de partida? ¿No hay, incluso, momentos en los que se nos aparece como experiencia nuestra indudable lo que pensamos sea la confirmación de nuestras osadías?

Termino este párrafo haciendo notar que evidentemente me falta hablar de las relaciones entre coherencia y verdad. Pero eso me llevaría demasiado lejos, y lo dejo por ahora. Baste simplemente con alguna nota al respecto. Si la coherencia no tuviera nada que ver con la verdad, mis posturas, en el fondo, serían un mero convencionalismo. Pero la coherencia que definiendo tiene un poderosísimo afán de decir lo que es, por más que nadie desde fuera pueda jamás venir a confortarnos —como si fuera portavoz titulado del arcángel san Gabriel—: «Bien, muy bien, sigue ahí que vas por buen camino». Sólo somos portavoces

de nuestras propias voces, es decir, nuestras afirmaciones jamás pueden salirse del terreno antrópico en el que se producen. Este coherentismo que defiende no puede estar desligado del realismo, aunque, evidentemente, no puede tratarse de un realismo definido por los continuadores de una tradición que quiero ahora llamar lógico-empirista, y con ello los emparento con el empirismo lógico, pero de lejos, porque los tiempos han cambiado radicalmente.

VI

En este nuevo párrafo voy a hacerme esta pregunta: muy bien, pero ¿las ciencias de la naturaleza como tales dicen algo con respecto a la creencia?, ¿inciden en ella? Una vez apuntada la cuestión tan importante de la coherencia, mi respuesta es que si incidieran sería para negar posibilidades, para negar racionalidad a algunas de las posibilidades en liza. La ciencia, sin duda, niega posibilidades a ciertas creencias, nos hace ver que hay creencias que son irracionales, nos ayuda a verlo. Me parece importante, incluso decisivo, tenerlo en cuenta. Sin embargo, no veo, no estoy seguro, ni mucho menos, que la ciencia nos indique y nos diga que la creencia en el Creador, en un Creador personal, sea, desde ella, irracional.

Entiendo que alguien pueda decirse a sí mismo y decir a los demás que él no quiere aceptar ciertas creencias, e incluso que le parecen poco o nada coherentes con lo que él subraya, incompatibles con su propia coherencia. Pero de ahí a tacharlas de irracionalidad hay mucho camino por recorrer. Le quedaría la prueba de que sus creencias vienen dadas en una coherencia mayor que las de sus enemigos. Y todavía está ahí pendiente la cuestión de la verdad. Esto plantea de manera fuerte las críticas de esas coherencias; sobre todo si, como apuntaba al final del párrafo anterior, aunamos coherencia con verdad.

Las creencias tienen una cualidad fundamental para la ciencia: indican que ciertos caminos de las ciencias no pueden ser productivos y que, en definitiva, no van a ser productivos. Hay, pues, una apuesta que se hace desde ellas. ¿Olvidaremos la gran apuesta que la creencia marxista-leninista hizo en su día y el estrepitoso fracaso de esa apuesta, con consecuencias tan graves que no nos libramos de ellas durante décadas?

No se diga, por tanto, que la apuesta que preconizo es una idea vaga. Véase la apuesta que en su día hicieron algunos por el big bang, que está, por ahora, resultando muy productiva desde tantos puntos de vista científicos, filosóficos e incluso teológicos. Véase, por otro lado, la apuesta de la ‘neurofilosofía’ de los Churchland, que, quizá, algún día se salde con una clamorosa victoria, mas todavía está por ver. En una palabra, hay criterios para ir viendo que los caminos que se van abriendo o cerrando desde la orilla de las creencias como pura apuesta de futuro, luego, de verdad, se cobran o se pagan. El futuro tiene la cualidad de irnos diciendo —como portavoz antrópico y no angélico— si es verdad o es mentira la victoria del caballo por el que apostamos. Es cierto, sin embargo, que las carreras son continuas.

No vale, por tanto, con que alguien se rasgue las vestiduras diciendo: ¡Ah!, usted me impone. Esto no es así, pues vamos viendo lo que va aconteciendo. Pero dar aquí primacía absoluta a la ciencia, como hizo el positivismo de Auguste Comte, de John Stuart Mill y de Rudolf Carnap, por ejemplo, estoy seguro que no es sino una creencia; una creencia que no comparto y que no veo razones decisivas para compartir. Al contrario, hay innumerables razones para no compartirla, para pensar que es falsa, que no es sino una cierta apreciación, un deseo; incluso, no mucho más que un piadoso deseo. Pero tengo razones para pensar que es un deseo menos razonable que otros deseos. Porque el deseo se da en un contexto de coherencia global. Creo que la razonabilidad del deseo del Creador es más razonable que la del positivismo. El reduccionismo del positivismo es tan grande, ya lo decía antes, que necesita luego ponerse un sombrero de utopismo, pero sin que haya relación alguna de razonabilidad entre la construcción del cuerpo y el sombrero, como si pudiera cogerse al final cualquier sombrero por la imperiosa necesidad que uno siente de tapar la cabeza. Siendo así, ¿qué tiene de extraño que el primer viento que venga se lleve el sombrero y le deje a uno con la calva al aire?

Hay aquí, pues, algo que impele necesariamente al diálogo, a un diálogo de razonabilidad, un largo y complejo diálogo con razones. Un diálogo que tiene varias vertientes. Entre los creyentes ha habido, en años pasados, una mayor sensibilidad para el hecho de que la ciencia hacía patente algunas excrecencias de la fe. Ahora, en cambio, quizá, estamos en unos momentos en los que vamos siendo más sensibles a

lo contrario, a lo que la creencia propone como proyecto, como utopía, incluso, como proyecto de investigación, y a algunas excrecencias de la ciencia.

Volvamos por un momento al materialismo reduccionista. Lo que se proponen, creo que no está mal como proyecto; incluso, como proyecto de investigación. Ojalá encontremos mediante el reduccionismo materialista puntos decisivos que nos sirvan para comprender más y mejor lo que es el ser humano, lo que es la sociedad y lo que es el mundo. Si valen las hipótesis reduccionistas de este proyecto de investigación, bendito sea Dios. Pero sólo porque ¡bendito sea Dios! y porque valen. No valen previa, sino finalmente, en cuanto que nos sirvan para comprender mejor lo que sea el mundo, y para reducir —¡si se dejan!— unas teorías a otras. Si valen, pues mejor; mejor, sin ninguna duda. Pero de ahí a afirmar ya desde ahora la realidad de una teoría que todo lo diga, todo lo haga, todo lo ponga, hay mucho trecho. Más aún, si ya desde ahora se supone que esa teoría es la teoría no ‘postulada’, sino “probada”, la que nos sirve para ya desde ahora descalificar a los demás; para decir, ya desde ahora, que el mundo es según nuestros deseos. Las cosas, gracias a Dios, no son tan fáciles.

Y aun en el caso de que esa teoría-bombón existiera, ¿cómo olvidaremos tan pronto la existencia de filósofos como Descartes que, aún defendiendo rigurosamente el mecanicismo, no por ello se les terminaba ahí el discurso, ni mucho menos? ¿Cómo olvidar un pensamiento tan rico como el de Leibniz? Ni uno ni otro dejaron en ningún momento de pensar en el mundo como Creación. Esto es algo que no puede dejar de llamarnos la atención. Incluso un reduccionismo total no deja fácilmente de ser compatible con un espiritualismo total, y sin que sea necesario colocarlo, ni mucho menos, como un mero sombrero. Todo el siglo XVII nos dice muchas cosas con respecto a esta compatibilidad. Esa coherencia se da, sin duda alguna, en Descartes y en Malebranche, pero, sobre todo, en el racionalismo de Leibniz. Otra cosa es, sin embargo, que algunos crean haber descubierto ellos mismos —¡por fin!— el mundo y el pensamiento por vez primera. No hay, pues, que precipitarse; son muchas las cosas que hay que decir en estos terrenos. De cierto que, al final, la mera compatibilidad no es la única razón decisiva.

VII

Así pues, ¿las ciencias de la naturaleza dicen algo de la creencia? Retornemos por un momento al principio antrópico. Ahí sigue, dispuesto para la polémica. En la polémica, cabría subrayarlo con fuerza, puesto que en ella es un punto decisivo: muestra la importancia de la finalidad en la naturaleza. Pero aquí no estoy en polémica con nadie; por eso, lo dejaré estar.

Mas ¿dicen algo de la creencia? Me pregunto, una vez más, por las ciencias de la naturaleza como tales. Creo que sí dicen algo, aunque a primera vista puede parecer algo episódico y que, en todo caso, habla más bien del espíritu que en ellas impera. En ellas se advierte un espíritu, el espíritu de la ciencia como tal, sobre todo de la ciencia dura, que es un espíritu de honestidad cognoscitiva. Un espíritu de humildad ante la naturaleza. Un espíritu de pregunta, ansioso de respuestas. Un espíritu de aventurar hipótesis para continuar luego hablando. Un espíritu de convencimiento racional de que las respuestas encontradas son ciertas. Un espíritu de dominio —que ojalá, hoy lo vemos más claro, sea un espíritu respetuoso, de manipulación respetuosa— que responde seguramente al “creced y multiplicaos y dominad la tierra”. ¿Cómo estar en este punto de acuerdo con Jürgen Moltmann? Imposible. Muy bien, pero ¿las ciencias de la naturaleza dicen algo de la creencia? Ese espíritu al que me acabo de referir, no es un decir sobre la creencia de las ciencias como tales, y nos las pone en un ámbito que, a primera vista, parecería muy alejado de ellas, siendo, en cambio, muy cercano a la creencia. Además, este espíritu seguiría siendo alabado por Monod tras su automutilación.

Como tales, pues, fuera de lo que acabo de decir, no dicen nada de la creencia, como hemos visto. Ahora bien, las ciencias de la naturaleza hablan del mundo. Tienen la pretensión de decirnos lo que es el mundo. Por otro lado, nosotros los creyentes también tenemos la pretensión de decir, al menos, una cosa muy importante del mundo, que es creación de Dios. Por ello, ante esas dos pretensiones debe haber una convergencia. Debe haber una posibilidad de crítica mutua, una posibilidad de diálogo, si es que se piensa en la convergencia, pues la certeza de la divergencia dejaría exánime todo diálogo. No es en absoluto posible pensar que las ciencias de la naturaleza están hablando de una cosa, del mundo y de lo

que este sea, mientras que las creencias se referirían a otro mundo distinto, un mundo entero para sí, siendo distintos ambos mundos. Si así fuera, este segundo mundo, el mundo de la creencia, sería evidentemente una filfa que nos inventamos para el caso. No debe ser así, no puede ser así: unos y otros hablan de un mismo mundo. Hablan de una misma realidad. Hay razones para pensar que ambas son maneras distintas, pero no divergentes, de acceder a la realidad del mundo.

Siendo así, como he dicho alguna vez y quiero insistir en ello, las ciencias de la naturaleza hablan derechamente del mundo, mientras que las creencias hablan de la realidad, y, desde ahí, de manera más indirecta, de la realidad del mundo. Hay, pues, un solapamiento entre ambas maneras de hablar; pero, a la vez, hay una nota diferencial importante. La creencia habla de las fundamentaciones reales del mundo, mientras que la ciencia habla del mundo, de la realidad del mundo. La ciencia se constituye en parte, desde aquí, como algo que concierne a la creencia, mientras que la creencia toca realidad. Toca la fundamentación real del mundo. La creencia habla profundamente de la realidad, de lo profundo de la realidad del mundo, de la realidad misma de lo real. Por esto, aunque haya una convergencia de los dos decires, no es, sin más, una convergencia debida a que ambas hablen de lo mismo, aunque fuere con dos tipos distintos de lenguaje.

No están hablando exactamente de lo mismo con dos lenguajes distintos, ni mucho menos. Por decirlo con una fórmula breve: la ciencia está hablando del mundo y la creencia de la realidad, de la realidad del mundo. Sí, es verdad, el mundo está encuadrado en la realidad, es una parte fundante de la realidad; a primera vista, el mundo es nuestro acceso primero a la realidad. Pero no podemos olvidar que nuestro estar en el mundo termina siendo un ser en la realidad.

Son aspectos difíciles de nuestra cuestión que no pueden ser olvidados; que merecerían ser tocados. Si no los tocáramos, esos aspectos de convergencia efectiva y de divergencia relativa —pues no se da, sin más, un mero solapamiento entre mundo y realidad, entre lo que es el mundo de la ciencia y lo que es la realidad de la creencia— a los que me voy refiriendo, no podrían quedar clarificados. Y si nunca podemos dejar de ser cuidadosos con lo que pensamos, aquí todavía menos. Hay que estar muy atento. Baste, sin embargo, con una mera mención de estas difíciles cuestiones.

VIII

La ciencia nos da imágenes del mundo. Imágenes del mundo que no son simples fotografías. Lo sabemos ya. Y, sin embargo, esas imágenes tocan realidad. Dicen realidad, y dicen una realidad que es auto-objetiva, es decir, tienden a decir una realidad objetiva. Y en una parte consiguen la objetivación del mundo que buscan: una objetividad en nuestro hablar y en nuestro accionar sobre el mundo. La ciencia nos ofrece así imagen del mundo. Son muchas y refractantes imágenes del mundo las que nos muestra. No es una única y total imagen del mundo, la verdadera imagen del mundo, por así decir. Es una imagen —un haz de imágenes, más bien— y además está enredada con nuestra visión del mundo —una visión antrópica, sin duda—. En ningún caso se trata de algo que es pura y simple objetividad, sino que es una visión del mundo nuestra, la nuestra. Es algo distinto, lo he dicho ya, algo que quiere la objetividad, que aspira a ella, que la busca y la consigue —siempre en la antropicidad—. Una imagen del mundo que nos guía frente al mundo como es; que busca la realidad del mundo como es. Una imagen de la ciencia que dice la realidad del mundo como nos va siendo. Pero estamos siempre enfrentados a nuestra imagen del mundo, sin jamás poder salir definitivamente de ella. Porque lo nuestro es una visión del mundo.

Nuestra visión del mundo da pie precisamente a la creencia, al conjunto coherente de la creencia, de las creencias. Nuestra visión del mundo constituye un conjunto de proposiciones que quiere ser firme, sobre las cuales se construye nuestra creencia, podríamos decir que nuestra visión de la realidad. Pero, a la vez, tendríamos que decir que no es así, que las cosas no son exactamente así, porque la realidad es algo que se nos da, que se nos ha ofrecido dándonos. La realidad es algo con lo que nos topamos, que nos constituye en eso mismo en lo que nosotros nos constituimos.

Nosotros tenemos una visión del mundo. De hecho tenemos no una, sino varias visiones del mundo. Cada uno la suya; casi en cada momento tenemos diferentes visiones del mundo. Visiones distintas del mundo que se corresponden, cómo no, con imágenes distintas de la ciencia. Pero finalmente la realidad nos constituye. La realidad está, por decirlo así, en nosotros, pero también fuera de nosotros. La realidad está constituyendo ese ‘en nosotros’ y ese ‘nosotros’; ese ‘en mí’ y ese ‘yo’.

Desde aquí es posible que el título de esta ponencia haya sido una intuición sugerida y dicha casi sin querer: “Nuestra visión del mundo y las imágenes de la ciencia”³⁸. La creencia no se ancla, sin más, en la visión del mundo, en nuestras visiones del mundo. La creencia, la creencia en Dios, la creencia en el mundo como creación, al final, en el fondo —es curioso decirlo a estas alturas—, es nuestra visión del mundo, la que se corresponde con nuestra imagen de la ciencia. La creencia en un Dios creador, finalmente, constituye, fundamenta, nuestra propia visión del mundo. Nos vamos acercando a la visión del mundo que terminará por ser la nuestra; la vamos obteniendo difícilmente, con grandes penas, como conjetura, y de pronto, al llegar a ella, nos damos cuenta de que es ella, esa creencia, esa visión del mundo en la que hemos ido tomando asiento, la que ha dado asiento y suelo a nuestras imágenes del mundo.

¿Por qué es así? Porque es la realidad finalmente la que se nos muestra. Es la realidad la que se nos hace patente. Es la realidad la que constituye lo que somos, lo que decimos, lo que hacemos. ¿Qué hacemos, en realidad, sino, estando en la realidad del mundo, ser en ella? Porque fuera de ella, nada puede ser dicho y nada puede acertar. Los esfuerzos últimos a los que acabo de referirme, son esfuerzos que me salen desde el lugar en el que estoy, de esa creencia en la que estoy, de esa certeza en la creencia, de esa creencia en la certeza. Las conjeturas, ahí, encuentro que son las que me fundamentan. Hablando de una cierta forma —la del ‘argumento ontológico del deseo’—, las conjeturas son el deseo que hace patente, que funda, que proyecta hacia afuera, la realidad de lo deseado. Pero la realidad de lo deseado finalmente me constituye en la realidad de lo que voy siendo, de lo que termino siendo, de lo que soy, sin más.

¡Qué seguridad —subjetiva— en las cosas que digo!; a la vez, ¡qué inseguridad —objetiva— en las cosas que digo! Balbuceo lo que quiero decir, más bien lo insinúo nada más, y, sin embargo, sería capaz de defender lo que digo con mil razones y con encarnizada codicia.

³⁸ El programa oficial del simposio pone imágenes con mayúscula y dice las ciencias. Ambas son una confusión.

ANEJOS QUE SON AQUÍ MUY NECESARIOS

I. Sociología y teología sucintas del hablar sobre Dios desde la ciencia

Durante unos años pareció que ya nunca más se hablaría de Dios en los discursos modernos, como no fuera con la mirada del entomólogo o del historiador. Hacía tiempo que imperaba una tendencia filosófica que actuaba con fuerza en nuestra manera de pensar: la convicción de que no se puede hablar de Dios en un discurso de la “razón pura” (razón teórica) —reservado a la ciencia—, sino sólo en uno construido desde la que, por contraposición, se llamaba “razón práctica”, y que de más en más venía a reducirse a mera moral de subjetividades —con intencionalidad política, muchas veces—, cuando no se reducía a pura moralina.

En ese contexto de pensamiento, el hablar sobre Dios pareció tender a desaparecer para siempre entre nosotros, los países ricos. Que así fuera, tenía, además, una explicación clara: en la cultura dominante —prepotente en su dominio de la modernidad— se daba por aceptado de una vez por todas que “no hay Dios”. El discurso sobre Dios pareció así quedar reducido meramente a pequeños círculos dentro de la propia Iglesia, cuando no a las sacristías de las iglesias. Eran restos de tiempos pretéritos, según se creía con gozo sereno, desaparecidos para siempre. El discurso sobre Dios se aceptó, a lo sumo, como algo meramente subjetivo —de una subjetividad individual o colectiva—, pero pareció con necesaria inexorabilidad que dejaría de ser para el futuro un discurso real de una intersubjetividad aceptada y fundada en el pensar moderno de la gente-bien, de los que —se daba por supuesto— piensan lo que hay, sin enredarse en inexistentes imaginarios.

El discurso razonable sobre Dios quedó reducido prácticamente a la nada entre nosotros. Era, todo lo más, el hablar interno de los creyentes —los pocos que iban quedando—, y en el interior de sus propias comunidades. Un lenguaje sin significación fuera de esos círculos, un sinsentido en el pensar moderno. Era, quizá, el discurso escrito en papeles y libros que se vendían exclusivamente en los pequeños círculos del libro religioso. Es verdad que era —no lo podemos olvidar— el discurso hermoso de quienes ponían ahí una vida entregada para dar carne en lejanos lugares a su discurso sobre Dios. Pero era, también,

el discurso zafiamente político de quienes decían “yo soy como se debe: (vivo aquí, pero) soy solidario con los de allá (lejos)”. En todo caso, un discurso reductor en el que, para la modernidad ilustrada, Dios ya no estaba a la vista.

El discurso sobre Dios fue quedando así fuera de nuestro horizonte. Mas aconteció lo que todos sabemos. Apareció por doquier, primero, un discurso rampante sobre lo divino que rayaba en la charlatanería más insidiosa; fue como un fuego que prendió con furor. En muy poco tiempo, las sectas aumentaron de manera pasmosa en muchos lugares —aquellos lejanos lugares de antes—. Los fundamentalismos integristas, sobre todo el musulmán, dejaron entre nosotros a quienes pensaban en moderno con un gesto boquiabierto e indignado. Movimientos y corrientes religiosas cristianas que se desarrollaron en nuestros medios fueron tachados al punto de integristas. Por doquier era obvio, sin embargo, que se vivía una enorme sed de Dios. Luego, en segundo lugar, apareció también la postmodernidad, que rechazaba todo discurso lejano centrado en abstracciones ideológicas de ultimidades y que, por el contrario, proponía que nos centráramos en un cercano ‘nosotros’. Estamos ahora muy lejos de las grandes seguridades que resultan ser de pacotilla; tenemos que construir nuestro pensamiento en el fértil terreno de las inseguridades con las que nos habemos y que nos bastan para construir nuestro hogar.

Más tarde, todos hemos visto con ojos atónitos los acontecimientos que han tenido lugar en los países dominados por el llamado “socialismo científico”, y el papel preponderante que en ellos han jugado los creyentes en el Dios de Jesucristo. Entre el poco tejido social que no quedó corrompido hasta la carroña en aquellos países, estaba el que había crecido en los entornos de las Iglesias cristianas. Brillan aún en nuestras retinas aquellas masivas protestas de muchedumbres con velas encendidas en las manos. La figura de Juan Pablo II ha sido emblemática, incluso en la discordia terrible sobre ella. Nos quedamos espeluznados al enterarnos de hasta qué hondones llegó la filtración ideológica, depravando lo más íntimo de las vidas, su centro más personal. No desvelo secreto alguno al decir que nuestra cultura dominante no ha perdido todavía su gesto boquiabierto para pensar con calma las razones de lo acontecido, pues vive en los nuevos tiempos con mentalidad que procede aún de los viejos tiempos —sus buenos y

queridos viejos tiempos, emblematizados en la dulce nostalgia del irrealizable mayo de 1968—.

En este contexto complejo, es curioso ver cómo durante todo este tiempo el discurso sobre Dios se ha mantenido, sin embargo, entre los científicos. No me refiero a lo que se llamó la “gnosis de Princeton” o a lo que se llama el *New Age*. Me refiero, sobre todo, a que, en el pensar con razones de los científicos, Dios ha ido apareciendo en el horizonte de más en más. Tampoco me refiero sólo a los libros en los que científicos hablan explícitamente de Dios siguiendo una línea derecha, sino que me estoy refiriendo sobre todo a una presencia del discurso sobre Dios que sigue una línea oblicua, una línea en la que los científicos dejan entrever presupuestos en los cuales está la discusión sobre Dios.

Piénsese, por ejemplo, en la ya lejana y a primera vista tan extraña exclamación de Einstein en contra de la comprensión filosófica dominante de la mecánica cuántica de Niels Bohr y sus amigos de la Escuela de Copenhague: “¡Dios no juega a los dados!”.

La discusión sobre si las teorías neodarwinianas de la evolución propician o impiden la teleonomía (la teleología o el discurso sobre la finalidad del mundo), es una discusión sobre la posibilidad, o no, de que el mundo sea Creación. La enorme trifulca sobre si según la teoría recibida de la explosión inicial hay o no un instante inicial en la historia de la evolución del cosmos, es igualmente una discusión sobre el mundo como Creación, que acaba de ponerse al rojo ahora que George Smoot y su equipo han interpretado los resultados enviados por el satélite COBE como un reforzamiento de esa hipótesis heredada. Los debates sobre mente y cerebro hablan de la posibilidad o imposibilidad del alma, son una opción entre la espiritualidad humana y el materialismo.

El libro de Jean Guitton³⁹ es paradigmático de esa vuelta consciente desde la ciencia —mejor, desde la filosofía de la ciencia, como explicaré luego— hacia un hablar explícito de Dios. Construye el apasionado y apasionante libro un discurso filosófico tal que creen sus autores poder aprovecharse de su manera de comprender las ciencias físico-matemáticas para hacer evidente su discurso sobre Dios.

³⁹ El citado en la nota 33. Los números entre paréntesis en el texto indican las páginas correspondientes de la cita.

El juego de los números cosmológicos, al tiempo infinitamente pequeños e infinitamente grandes, nos pone ante la posibilidad de llegar hasta el umbral mismo del momento en que se inició el mundo, pero hace que a la vez encontremos un muro —el muro de Planck y el tiempo de Planck— que nos impide saber qué aconteció en aquel tan singular instante. Reflexiones de este estilo llevan a los autores de forma demasiado fácil, creo, a pensar que podemos decir que «antes de la Creación reina una duración infinita», por lo que podemos ya hablar de un «Tiempo Total», inagotable, que todavía no ha sido abierto en pasado, presente y futuro. Océano de energía ilimitada, «que es el Creador». Momento primordial en el que algo va a acontecer: «Un suspiro de Nada», quizá un accidente de la nada, una fluctuación del vacío, y aparece el mundo (51-2). Añádase a esto un enunciado chocante, terrible, del Principio Antrópico fuerte para expresar el profundo orden implícito que se eleva sobre el desorden: «El universo *sabía* que el hombre llegaría a su hora» (88). Una afirmación ambigua y turbadora sobre el orden que se daba en el origen de la Creación: «Poderoso, libre, infinitamente existente, misterioso, implícito, invisible, sensible, *está ahí*, eterno y necesario tras los fenómenos, muy por encima del universo pero presente en cada partícula» (89-90). Una afirmación repetida que es clave: «La urdimbre última de las cosas, el substrato último no es más que material abstracto: una *idea pura* cuya silueta sólo es indirectamente discernible mediante un acto matemático» (101). Nuestro propio conocimiento de la realidad misma está fundado también en «una dimensión *no material*» (107). La realidad se hace así evanescente, impalpable: «Una nube de probabilidades, un humo matemático». Ahora, la cuestión crucial es: «¿Qué hay bajo ese ‘nada’ en cuya superficie reposa el ser?» (108-9). Pero en todo ello se encuentra una *cobertura*: todo acontece «como si una suerte de ‘consciencia’ estableciera una conexión entre cada átomo del universo» (164). No hay separación espacial entre objetos que decimos separados —principio de no separabilidad—, todo está ligado, todo está en una misma totalidad. No es que hayamos sido creados a imagen de Dios; somos la imagen misma de Dios, el holograma de Dios (168-70). Polvo cósmico y átomos de Dios (172). Hay que proponer, pues, consideran los autores, el *meta-realismo*, que hemos de modelar según la física moderna, sobre todo aquella cuya comprensión se inició en 1927, la de Niels Bohr y la

Escuela de Copenhague. Nos falta sólo terminar con sus tres características: «El espíritu y la materia forman una única y misma realidad; el Creador de este universo materia/espíritu es trascendente; la realidad en sí de este universo no es cognoscible» (184).

¿Qué pensar de todo esto? No diré, es evidente, que todo ello no sea turbadoramente sugestivo, hasta el punto de que en pocas semanas se vendieron las ideas expuestas en este libro por cientos de miles de ejemplares. No diremos tampoco que sus contenidos no respondan a una imperiosa necesidad actual de hablar de Dios, de una manera especial en torno a estos campos tan abstrusos que tienen que ver con las ciencias duras.

Pero lo que sí diré es que ese turbador discurso es demasiado fácil. Baste una prueba. ¿Qué pasaría si rematerializáramos el mundo llamando 'materia' precisamente a esa 'nube de probabilidades', como siguen haciendo hoy tantos científicos materialistas?, pues ¿quién dice que la 'materia' deba ser sólo la bastedad de los pedruscos? ¿Qué pasaría si aquel «suspiro de Nada» lo fuera, en verdad, y sólo luego, mucho más tarde, emergiera evolutivamente en nosotros la consciencia? Mil preguntas que se pueden hacer al sugestivo libro de Guitton y sus amigos. Pero queda todavía una afirmación clave que me pone por completo contra él.

En mi opinión, el discurso que debemos mantener no es tanto sobre *Dios y la ciencia*, cuanto sobre *la fe y la razón*. Guitton ensaya el primero. Por ello, se confunde de medio a medio. La ciencia no habla en ningún caso de Dios. Es la racionalidad la que hace el discurso que decimos ser el discurso científico. Es ella misma quien posibilita y provoca ese discurso, pues la ciencia no es otra cosa que una acción interesantísima de la razón, de la razón práctica. Si lo olvidamos, nos estamos olvidando de que la racionalidad es mediadora de todo discurso sobre Dios, como lo es de todo discurso científico. No son las realidades las que nos andan por el discurso, sino las razones sobre ellas, las razones que dan cuenta de la realidad.

Las ciencias hablan de lo que hablan, y no de otras cosas. Ahora bien, su discurso está preñado de supuestos y presupuestos. El problema no está antes, sino ahí; porque es ahí el lugar en el que se entrecruza con el discurso sobre la Realidad y su fundamento último. Es ahí en donde se hace la pregunta decisiva: ¿por qué existe algo en vez de nada?

Para decirlo de manera rápida: mi tesis es que Guitton y sus amigos creen volverse desde la ciencia hacia un hablar explícito de Dios, pero, en mi opinión, eso no es tal, porque no se encuentran con el discurso sobre Dios en su discurso de la ciencia, sino que se encuentran con el discurso sobre Dios en lo que es su discurso de filosofía de la ciencia. No es esto una pequeñez, porque la filosofía es andarse con razones, y con ellas nos andamos tanto en el discurso científico como en el discurso sobre Dios y su existencia. La conmensurabilidad de ambos discursos, pues, se hace en la racionalidad, en el interior del propio discurso de las razones, es decir, en la propia filosofía, en este caso en la filosofía de la ciencia.

*II. Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón*⁴⁰

Soy racionalista. Y lo soy con toda la convicción racional —cargada de razones— de la que me siento capaz. Creo que en nosotros, los seres humanos, ninguna otra actitud es más convincente y más necesaria que esta para la labor de humanización a la que precisamente estamos llamados. En nuestra acción, mediante el buen uso de la conjunción coherente de nuestras razones, utilizamos la razón desde la búsqueda de fines. No sólo podemos hacerlo, si es que así lo decidimos, sino que decidimos hacerlo de continuo —aunque, es verdad, en numerosas ocasiones desfallecemos—; no es fácil lo que nos proponemos, pero lo hacemos de una manera continuada, siempre, como nos sea posible hacerlo. Nuestra acción en el mundo se hace así acción racional. Mas no es fácil esta actitud que nos pedimos a nosotros mismos, esta actitud desde la que elaboramos nuestra acción. La razón no es su único componente, sino uno junto a otros componentes —uno entre muchos, los sentimientos, por ejemplo—, lo que plantea el problema de la conjunción de esos diversos componentes, pero tiene capacidad de liderazgo, de conjunción, es instrumento eficaz de búsqueda permanente, capaz como ningún otro de resolver los problemas que de continuo se

⁴⁰ Se me pidieron unas páginas para un número conmemorativo de la edición francesa de la revista *Communio*. Son este segundo anejo. Las escribí, las envié. No fueron publicadas, sin que jamás supiera nada de mi envío.

nos plantean. Mi idea es que el puesto de la razón en la determinación y desarrollo de esa acción es tan decisivo, tan vinculante, tan constituidor de la coherencia del conjunto, que podemos hablar de nuestra acción como de una acción racional, una acción que busca —incluso que logra— ser acción racional.

Nótese, pues, que lo decisivo es la acción, y nótese también que en los límites difusos en los que se asienta y sostiene mi racionalismo hay una tendencia finalista clara: es una conjunción-de-razones-para, una razón-para. La razón no es fin en sí misma, sino que utilizamos las razones en nuestra prosecución de los fines que nos proponemos. Por eso, desde el mismo comienzo, he tenido necesidad de hablar de fines y también, por ejemplo, de sentimientos. La razón no es, ni mucho menos, lo único que tenemos, lo único que somos. Sí es, sin embargo, líder de lo que tenemos en la constitución de lo que vamos siendo. La razón es el mejor de los instrumentos que tenemos para alcanzar nuestros fines. Mi racionalismo no defiende, es evidente, que no haya misterio —pues eso supondría que todo fuera explicable mediante la razón—. Mi racionalismo no defiende una razón pura que todo lo alcanza en el ser de lo que me aparece y en el ser de lo que es. Mi racionalismo tampoco pone en el altar a la diosa Razón, la razón de la que se ha dado en llamar Modernidad. ¡Más bien resulto ser un postmoderno!

La racionalidad que defiende nada tiene que ver con un mero uso de la razón pura. El uso de la razón, por el contrario, es siempre un uso práctico de ella. Todo apunta, hoy, a que así sea; todo nos lo enseña. De manera especial, quizá, tenemos esta convicción los que nos movemos en torno a la filosofía de la ciencia. La ciencia nos ha hecho conscientes, seguramente de una vez por todas —¡aunque quién sabe lo que acontecerá mañana!—, de que nuestro uso de la razón es siempre un uso práctico. Estamos hoy muy lejos de pensar que aquello que decimos en ciencia —incluidas teorías y leyes— representa —se refiere, quizá— lo que la misma realidad es, sin más. Lo que podía ser claro desde hace tiempo en lo tocante al juicio y al comportamiento, nos es claro ahora, también, en todo aquello que se pensó como ámbito de la razón pura. Todo uso de la razón, incluido el que la ciencia hace, es un uso práctico de la razón; siempre un uso que busca convicciones y persuasiones racionales. Un uso que sabe cómo jamás ha de encontrar por sí misma certezas y seguridades ofrecidas por alguna Razón de la que

nos hayamos apropiado; una Razón que nos ofrezca la verdad de lo que las cosas son, sin más, y de una vez por todas. Nuestras certezas y convicciones son persuasiones racionales que nos invitan a la acción racional.

De esta manera, nuestro lugar para la acción es siempre un lugar de inciertas seguridades: el lugar de nuestras convicciones y persuasiones racionales; el lugar en el que estamos, el lugar desde el que somos. De este modo, nuestra acción es una acción racional en cuanto vamos siendo capaces de que así sea. Pero un lugar transitorio, jamás definitivo, pues siempre nos dejamos convencer y persuadir por nuevas razones, por mejores razones. Un lugar, sin embargo, en el que nos encontramos con la convicción profunda de que en él vamos siendo —vamos llegando a ser— lo que ahora somos; que es prenda y garantía de lo que —desde ese concreto ahí— llegaremos a ser en el futuro; porque sólo quien no está en ningún lugar no puede ir a ninguna parte. La acción racional a la que me refiero es un continuo caminar desde el lugar en el que hemos sido al lugar en el que vamos siendo lo que somos, para llegar a ser lo que seremos. Un caminar buscando llegar a esos límites difusos a los que ya me he referido: fines de humanización.

En esos límites difusos, en los que descubrimos la urdimbre de nuestros presupuestos, el confín del horizonte en el que somos —en absoluto, el ámbito en donde meramente estamos—, es en donde podemos encontrar un ‘portillo’ que nos señala «aquello —que es un quién— a quien llamamos Dios». Digo podemos, pues ese encuentro no se nos da como una necesidad. Por el contrario, podemos no querer aventurarnos hasta esas regiones del límite, pues siempre pueden parecernos inseguras y pantanosas. Podemos querer quedarnos asegurados en el último lugar en el que estamos, como si ya fuera el lugar en el que somos, como aquel lugar en el que se nos dan, de una vez por todas, las seguridades definitivas. Podemos perder la profundidad encarnada —carne enmemoriada— de nuestra acción racional. Podemos no tener a nadie a quien «nosotros llamamos Dios». Son tantas las cosas que nos pueden acontecer, que es importante por demás este ‘podemos’. Pero, si con humilde testarudez, con la fuerza de quien nunca cesa en la búsqueda de las razones, llevamos el uso coherente de nuestra razón práctica hasta el lugar en donde ella cae exhausta de fatiga —tal es siempre el portillo de la alta montaña en donde se vislumbra, en donde, sobre todo, se escucha el silencio de lo que acontece al otro lado—, nuestra

acción racional nos deja enfrentados a la afirmación de la existencia de Dios. Más aún, nos deja ante la afirmación de que dicha afirmación es quicio fundante de lo que he venido llamando mi acción racional. Podemos negarnos a llegar hasta aquí. Pero, entonces, no llevamos el uso de la razón práctica hasta allí donde podemos hacerla llegar; más aún, no la llevamos hasta la consideración de sus propios presupuestos, los supuestos sobre los que se funda.

¿Un Dios, acaso, mero Dios-de-los-filósofos que nada tiene que ver con el Dios trinitario? No, pues, con Leibniz, nuestra acción racional puede vislumbrar —desde el ‘portillo’— que el mundo es creación y que la creación es una obra de amor. De ahí que, entonces —situados siempre en el ‘portillo’, pues allá hemos llegado al límite último de nuestra acción racional que bucea en el hondón que la fundamenta—, podamos esbozar algo nuevo, quizá, algo que confusamente escuchamos en aquel lugar de alturas: una tierra prometida. Escuchamos que somos creación de amor, y entonces comprendemos que también nuestra acción racional es obra de esa creación de amor. De no haber accedido hasta el ‘portillo’, y de no haber estado en él atentos a la escucha, jamás lo hubiéramos comprendido así. Pero, en esa escucha, hay ya una cierta comprensión racional de que somos creación de amor —comprensión lograda siempre en un uso práctico de la razón—; en esa escucha, lo que se vislumbra —una pura existencia— no cae ya fuera de nuestra racionalidad.

Un diálogo de razones que se atreva a llegar a sus límites últimos, esboza lo que es como siendo creación y siendo una creación de amor. No un mero Dios-de-los-filósofos, sino «aquel a quien nosotros llamamos Dios», y este no es otro que el Dios trinitario.

El camino que he descrito aquí, con bastante brevedad, es un camino filosófico. Pero es un camino que nos deja en una realidad de escucha; no sólo de escucha de lo que la realidad nos va siendo —sea lo que fuere eso que ella nos va siendo—, sino que nos pone a la escucha de la aprehensión de realidad. Y esta aprehensión de realidad —para mí compleja y última, y no dato originario— nos abre a la posibilidad de una escucha, la escucha de quien sustenta el ser mismo de la realidad: Dios. ¿Que son estos, de ser algo, sino *praeambula fidei*?

Pero nuestro camino racional en ningún caso ha sido un mero caminar en la prueba —un mero constructo lógico, de una reductora

racionalidad lógica, si es que esta cupiera—, sino que siempre ha sido una acción racional. Todo lo que soy, evidentemente ha caminado de consuno conmigo en la acción racional. Al llegar a donde ahora estoy, allí está todo lo que soy, todo lo que he ido siendo. A quien puedo encontrar, nunca será, pues, un mero ser-de-la-prueba, sino que, de ser la existencia misma de Dios que se me hace presente, es la del Dios que es, tal cual es, «aquel a quien nosotros llamamos Dios».

Mas, llegado a donde estoy, tengo que preguntarme: mi postura filosófica racionalista, ¿deja libertad a Dios para su revelación? Mi postura filosófica racionalista, ¿pone énfasis en la gracia? A lo más que puedo llegar en este esbozo es a la afirmación siguiente: Dios existe, pero ese Dios que existe no es meramente un Dios-de-la-prueba, es decir, algo a lo que llegamos como final de un razonamiento de mera lógica, por lo que no me implica en algo que vaya más allá de ella, como si fuera un axioma necesario para que me salgan las cuentas de mis razones bien encadenadas según la lógica, sino que es otra cosa bien distinta: tiene una existencia que se me presenta como la de «aquel a quien nosotros llamamos Dios», que me hace ver el horizonte en el que estoy como reino de la gracia. En el 'portillo', pues, hay un paso de un ámbito en el que mi acción es una acción racional a otro en el que las cosas se me aparecen de manera bien distinta. Como si dijéramos que la revelación de Dios y su gracia se dan 'al otro lado del portillo', y que es en ese otro lado en donde encuentro, en verdad, la hondura de los presupuestos últimos de este.

Pero ¿será que el ámbito de la razón es el que está a 'este lado del portillo', mientras que el ámbito de la fe es el que está a 'aquel lado del portillo'? Sí y no. No, porque a 'aquel lado del portillo', allá en donde se da la revelación del mismo Dios, nos cabe la teología —'teología revelada'—, es decir, algo que en ningún caso deja de ser acción racional, aunque ahora sea aquella que se construye suponiendo los presupuestos que la revelación le ofrece: la revelación que de sí mismo hace el Dios trinitario. No es simplemente que podamos hacer teología; tenemos que dar cuenta de lo que creemos, tenemos que hacernos patente a nosotros mismos y a los demás aquello en lo que creemos. Hacer teología es, pues, algo de pura necesidad para nosotros. No, porque a 'este lado del portillo' las convicciones a que hemos llegado en el camino de subida al monte y lo que vislumbramos y escuchamos desde el

‘portillo’ —‘teología filosófica’—, nos persuade, se nos hace persuasión racional —¡nunca mera prueba!—, horizonte de nuestras razones, remueve los fines de nuestra acción racional. Sí, porque a ‘este lado del portillo’ la revelación no es, sin más, un dato, sino que tenemos autonomía; el ámbito en el que vamos siendo no cambia; quizá se transfigura, pero de cierto que no cambia. Sí, porque a ‘aquel lado del portillo’ la razón se pone a la escucha de la palabra, una Palabra que nos es dada.

III. Límites de la ciencia y razones de la fe⁴¹

¿Diremos que la fe en Dios es razonable porque la ciencia tiene límites y en cuanto que los tiene? ¿Que los tiene porque hay razones para nuestra fe y ella es quien le impone a la ciencia sus límites acotando un espacio del misterio? ¿Que una cosa es que la ciencia tenga límites y otra distinta que haya razones para nuestra fe, sin que exista relación entre ellas? ¿Diremos, por fin, que, aunque cuestiones suficientemente separables, tienen ambas una profunda ligazón interna que les viene dada por el complejo entramado de razones que idénticamente nos lleva a hablar de los límites de la ciencia y de las razones de la fe, es decir, porque una y otra cuestión se dilucidan por los usos de la razón que elabora el tejido de sus propias razones, en coherencia verdadera y a la manera de una red?

La ciencia tiene límites en su conocer la realidad, ciertamente; pero no parece acertado decir que se deba a que haya muros infranqueables que acoten la realidad, o terrenos que le estén vedados por principio. Los límites de la ciencia son, más bien, los que le pone la propia sociedad que se empeña en dirigir esa acción humana hacia el bien común —como acontece con las demás acciones— y en cuanto que nuestros recursos económicos globales son limitados y, por ello, la sociedad debe definir con claridad sus prioridades. No nos podemos permitir el lujo, por ejemplo, de construir aceleradores de partículas cada día

⁴¹ La revista *Vida Nueva* me pidió un breve escrito con este título. Es este tercer anejo. Les pareció demasiado ilegible. Me pidieron que lo reelaborara. Lo hice. Que yo sepa, sin embargo, nunca lo publicaron, sin que jamás supiera nada más de mi texto reelaborado.

mayores dado su desorbitado precio, por necesarios que sean para dilucidar lo que sucedió en el momento de la explosión que originó al mundo actual.

Si la fe en Dios actúa en la fijación de esos límites, como lo hace, es de manera indirecta, en cuanto que ella influye en cómo la sociedad dirige toda acción humana hacia el bien común. Y es verdad, la fe influye de manera muy notable en este campo, pues los hombres y mujeres que tienen fe reflexionan desde su fe —individual y colectivamente— sobre cómo debe ser la acción humana y con qué criterios se debe actuar; sobre cómo comprender el bien común y caminar hacia él. La fe en Dios orienta nuestras opciones globales, que son las que ponen límites a la ciencia.

Por eso sería falso pensar que la ciencia y sus límites van por un lado y, por otro, las creencias religiosas, sin más relación que el hecho de que se junten ambas en las mismas personas, sin influencias mutuas reales y operativas. Sería peligroso en extremo que así fuera: por un lado estaría la cuestión de los valores, de los criterios y del interés; por otro, la de la preparación para la salvación en un mero más allá.

Todo en la fe cristiana indica que ese camino nada tiene que ver con ella misma. Además, las cosas no son así, no pueden ser así, dado que todo el pensar humano, todo el conjunto de las acciones humanas, se ligan en el complejo entramado en red de las razones. En nuestra tradición religiosa cristiana, la fe en el Dios de Jesucristo en modo alguno es un mero grito irracional que se opone a la razón. Al contrario: desde el mismo Nuevo Testamento, los cristianos nos hemos propuesto ‘dar razón de lo que creemos’. Tenemos para ello una convicción decisiva y dogmáticamente fuerte; la lucha por la ortodoxia en los inicios del cristianismo lo señala: el mundo es creación de Dios, creación por el Logos, y nosotros hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, es decir, tenemos logos. Toda la tradición teológica cristiana —como también la judía y la musulmana— nos señala que podemos hablar con la razón no sólo del mundo, sino también de los misterios, incluido el mismo Dios: “lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras” (Rom 1, 20).

No cabe ya en el pensamiento de hoy que supongamos una “razón pura” que queda para la ciencia y una mera “razón práctica” con la que nos entendemos en la moral y las costumbres. Esta manera de pensar,

desgraciadamente, ha sido potente en tiempos pasados, pero hoy es por completo insostenible. Hemos visto que todo uso de la razón es un uso de razón práctica. Que la ciencia es una actividad cognitiva y manipuladora como tantas otras, aunque quizá más incisiva e importante. Que no existe una mera razón (pura) que, sin más, nos haga ver las cosas como son.

Los esfuerzos de conocimiento y de acción, que se entrelazan de forma inextricable, se produce en el encadenamiento de las razones por un uso que es, en todo momento, un proceso de una razón práctica, a la que nada se le da “dogmáticamente asegurado”; siempre debe sopesar y decidir, actuando con coherencia, con prudencia, buscando lo que sea la realidad y no persiguiendo sus meros deseos ideológicos. Por difícil que sea andar en su búsqueda, por insegura que sea nuestra aproximación a la realidad, en definitiva, ella nos indica los criterios últimos con los que construir la red de nuestras razones mediante la que queremos dar cuenta de ella misma. Y el mundo es creación de Dios. Y podemos dar cuenta de la realidad.

4. LA DOGMÁTICA COMO LUGAR POSIBLE DE UNA ACCIÓN RACIONAL

a Bob Turner y Fernando Altemeyer,
que, escuchándome, me provocaron

I

¿Qué es una teoría científica? ¿De qué manera habla de la realidad una teoría científica? Mas ¿no ‘somos nosotros’ quienes hablamos sobre el universo cuando construimos teorías cosmológicas?, ¿qué implicaciones tiene que así sea? ¿Cómo se articulan los decires sobre la realidad con la realidad misma? ¿Qué es, pues, la realidad?

¿Qué es un dogma? Cuando decimos, por ejemplo, ‘dogma de la creación’, ¿qué estamos significando con esas palabras? Más aún, porque el dogma de la creación no es un decir solitario, sino un decir solidario y coordinado en un conjunto armónico de decires, ¿de dónde sale un decir ‘dogmático’? ¿Decires dogmáticos?, ¿en dónde se dicen?, ¿cómo se coordinan?, ¿quién los dice?, ¿cuál es su lugar de racionalidad? ¿Qué es, pues, la dogmática y cómo se relaciona con el dogma?

¿Dónde encuentran un ámbito común las dos series de preguntas que se refieren, por ejemplo, a las teorías científicas de la cosmología acerca de la explosión inicial y las que se refieren al dogma de la creación, de manera que el contenido de la conjunción ‘y’ que las une tenga sentido? Y si no lo tiene, ¿cómo y por qué? Ese ámbito común es ciertamente el ámbito de la razón, pero ¿de qué manera lo es? Deberían articularse aquí evidentemente dos discursos: uno, sobre la razón; otro, en congruencia con él, sobre las razones de creer.

Sin embargo, es bien sabido que Karl Popper rechaza como nefandas las preguntas ¿qué es? Mas ¿es necesario, como él sostiene, que esas

preguntas procedan siempre de haber supuesto, sabiéndolo o no, un ontologismo inaceptable? Pero suponerlo, como él lo hace, ¿no es facilitar demasiado las cosas? Esa suposición, ¿no se apoya en una filosofía simplificadora que ni siquiera tiene en cuenta la complejidad de lo que está arrojado ahí en el mundo, es decir, ni siquiera respeta la mera mundanalidad? Siempre me ha parecido por demás razonable sostener que el pensamiento comienza con el intento coherente de dar respuesta mediante un enracimado de razones a las preguntas planteadas —en donde lo decisivo son las preguntas junto a la voluntad de respuesta mediante razones—, y no veo ninguna razón plausible para dejar de lado pregunta alguna, incluidas las preguntas qué-es, como no sean preguntas imposibles porque caigan bajo el principio de contradicción —e incluso eso habrá que verlo, pues el panorama del espacio, del tiempo y de la propia lógica es, como sabemos, sumamente complejo—. Amputar un conjunto entero de preguntas razonables, ¿no presupone ya haber restringido de tal manera la realidad que deje de ser verdadera realidad, para devenir una mera “realidad imaginaria”? Hay aquí, por supuesto, una muy viva diferencia con Popper en la comprensión de lo que sea pensar y de la relación entre el pensar y lo real.

II

La dogmática es una obra del pensamiento mediante la que queremos dar cuenta, en el ámbito del razonar, de aquello en lo que creemos. Por tanto, es una acción racional, y, por eso, jamás deja de ser de quien la expresa. La dogmática es pensamiento teológico en cuanto tal, y no pensamiento filosófico, puesto que, sin dejar de atenerse a razones, es un pensar que se centra sobre aquello que hemos recibido por el oído en la predicación de la Palabra de Dios, y que, escuchada, ha anidado en nuestro corazón. De ahí que no sea, sin más, y como tal, pensamiento propio, sino el esfuerzo de razonabilidad por construir un pensar de quien está en la Iglesia que nos ha dado el oído mismo. No expresamos en la dogmática lo que nos viene en gana, sino que quien se aventura en ella quiere expresar con su pensamiento el pensar de la Iglesia, el pensar de la comunidad de los que, habiendo oído también, creen. Un pensar sobre lo oído en la Iglesia, además, que no

ha nacido con nosotros evidentemente, sino que tiene ya una larga tradición, que tiene una larga historia hasta llegar a nosotros, historia de lo oído e historia de lo dicho. Y precisamente porque lo que creemos es común en la Iglesia —y no mera particularidad de quien habla sobre lo que le parece—, por eso, la Iglesia se ha dado a través de los siglos unos núcleos o mojonos en los que ella misma ha expresado en palabras —en decires— lo central de lo que quiere pensar de aquello que ha recibido y en lo que cree, para que, en cuanto sea posible, quede claro cuál sea el contenido de eso que se piensa en la Iglesia, que se quiere pensar en la Iglesia. Muchas veces, casi siempre, lo ha hecho de manera negativa: *anatema sit* quien no diga el pensar nuclear de la Iglesia, pues en la expresión de su pensamiento se aparta de lo que es el núcleo del pensar de la comunidad, porque seguramente su vida misma —pensar y vivir marchan siempre juntos— no está en consonancia con la vida de la Iglesia. Nótese que he dicho ‘quien no diga’ y no ‘quien no crea’, pues, aquí, en la dogmática, es imprescindible la expresión de un decir, porque estamos hablando de un pensamiento que se expresa como tal pensamiento en una coherencia de razones. Esta manera negativa en que suelen expresarse los dogmas, con frecuencia es indicadora de algo decisivo: señalan caminos que quedan cerrados al pensamiento porque transitando por ellos la Iglesia tiene la certeza de que no se puede expresar en palabras —en decires de una acción racional— lo que es creído por ella tras la escucha de la Palabra. Es una señal de que el pensar dogmático no agota aquello de lo que habla; de que el dogma no se agota en una dogmática, no se dirige hacia ‘una’ dogmática, sino que la permite dentro de sí, o no la permite. Es convicción profunda y fundadora de toda dogmática que la Palabra escuchada está más allá de nuestros decires.

La dogmática, pues, está en el ámbito de los decires propios de quien acomete el esfuerzo grande de decir lo que quiere decir; así y ahí, es una acción racional. Los dogmas⁴², por el contrario, se hallan en el

⁴² Es evidente que la mayor parte de los *dogmas* en sentido técnico nos vienen dados desde tiempos antiguos. Pero nótese que el dogma está íntimamente ligado con la tradición, y esta es una tradición viva, una tradición en la que vivimos y que entregamos viva a nuestros descendientes en la fe. Por eso, nada se opone a que haya dogmas más cercanos a nosotros en la historia, o a que eventualmente se produzcan en la Iglesia nuevos dogmas (siempre ha habido un momento en que un *dogma* era un *nuevo dogma*).

ámbito de lo ya dicho, de lo ya dicho en y por la Iglesia, y que es recibido por nosotros en una tradición dogmática viva que refleja lo que vivimos y, por eso, nos nutre. Los dogmas expresan las líneas maestras de una coherencia de pensamiento —de un esbozo complejo de coherencia, quizá— de las que ningún decir dogmático nuestro puede prescindir, si es que no quiere dejar de ser una dogmática eclesial. Sin embargo, no podría afirmarse que los dogmas enseñan los contenidos de lo que deberemos pensar en nuestra dogmática, pues los contenidos proceden esencialmente de lo oído. Los dogmas serían más bien el marco, expresado como un decir, de aquello que se quiere pensar en la dogmática; las reglas del juego de la dogmática; la tonalidad en la que se escribe la melodía; las mugas que señalan los límites fuera de los cuales uno habría salido, adentrándose en terreno impropio, fuera del lugar en el que se hace la dogmática, porque ya no sería el terreno eclesial de la escucha de la Palabra.

III

‘Para una dogmática’, pues sería vana la pretensión de que hasta ahora no se ha hecho una verdadera labor dogmática. Sería vano mirando al pasado, lejano o cercano; pero, también, sería vano mirando al hacer teológico de hoy. ‘Una dogmática’, pues ningún dogmático podrá jamás proponer “la dogmática”. ‘Para una dogmática’, pues querría cuestionarme cómo entiendo que se hace una labor dogmática y cuál es el lugar de racionalidad en el que una dogmática se construye; con qué elementos se cuenta para ella; por dónde me parece que habría que empezar y cuáles son las notas que tengo por claves para realizar esa construcción.

Teología es el nombre genérico de la labor a la que me refiero, nombre apreciable sobremanera y que, claro es, en ningún caso querría abandonar. Sin embargo, aquí prefiero decir dogmática; me parece nombre más adecuado para una manera precisa de entender y realizar esa labor. O, si vale decirlo así, porque el mismo nombre de dogmática indica la entraña de una cierta labor teológica a la que me voy a referir. Esta dogmática, por la misma fuerza de las cosas y cuando desarrolla por completo el sistema de sus potencialidades y

completa todos sus decires, evidentemente debe aspirar a ser lo que Pannenberg llama una *Teología sistemática*. El bello nombre de teología se aplica a muchas y muy hermosas labores distintas —todas las que se estudian en una Facultad de teología, por decirlo a la manera de Feyerabend—. Pero con el concepto de dogmática me estoy refiriendo a algo sumamente concreto dentro de esa vasta labor general: lo que toca a la sistematicidad del pensamiento teológico, a la parte de la teología que hace suyas las hermosas palabras que nos piden siempre dar razón de nuestra esperanza a quien nos lo demande⁴³.

Sea lo que fuere, hay algo claro desde el comienzo de la reflexión: no se trata sino de ‘una dogmática’, no porque conciba que haya —o deba haber— ‘muchas dogmáticas’, sino porque defiendo como punto clave de mi posición que toda dogmática es fruto de una labor personal, de una acción racional, por más que, lo veremos enseguida, siendo una construcción que se levanta en un lugar personal, se construya por alguien que está en la tradición viva de un lugar comunitario —quiesiera que eclesial—. La dogmática es una acción racional, cierto, pero no hay un único lugar para esta, la historia de la dogmática nos lo enseña —como nos lo enseñan para la filosofía y para las ciencias la historia de la filosofía y la historia de las ciencias—. Lo que apunto es algo tan importante para comprender lo que llamo acción racional de la razón práctica que deberé volver sobre ello más adelante.

La dogmática es una acción racional, pero no hay, para ella, un único lugar que se fije en identidad permanente, puesto que es un lugar de racionalidad. Mas, en esto, la filosofía o las ciencias no se distancian de la teología, o, lo que sería lo mismo, la teología no se distancia de la filosofía o de las ciencias. La teología —la dogmática prefiero decir a partir de ahora para indicar el tipo de labor teológica a la que quiero referirme— es una labor racional, como lo son la filosofía y las ciencias, como lo es toda acción de la razón práctica; una acción racional, pues. Son los suyos, simplemente, ámbitos distintos de esa acción racional única. Y son ámbitos distintos, porque la razón considera que en ellos hay elementos que hacen su labor diferente en la aproximación misma a lo que es cada ámbito. No diferente porque

⁴³ “Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere”, 1 Pe 3, 15.

el encadenamiento de las razones deba ser distinto en cada uno, es decir, no porque la razón en el fondo sea tripartita o cuatripartita —una para las ciencias, otra para la filosofía y otra para la teología, además de una cuarta para la ‘vida práctica’ o para el comportamiento—, la razón es una, aunque siempre razón práctica, sino porque aquello que en cada caso tiene que sopesar y elaborar en coherencia de razones son modos distintos de acceso a una misma realidad. En ningún caso accesos independientes, pues los tres no hacen sino expresar a su manera esa idéntica realidad. Una realidad que se nos ofrece de manera matizada, tortuosa, quizá; incluso, una realidad que se nos ofrece velándose y que nuestra razón debe seguir en su manifestación tal como ella se hace, procurando de continuo no suplantar su propia acción racional por lo que es manifestación abierta de la realidad misma que quiere reflejar. Utilizo aquí a propósito la palabra ‘reflejar’, para mostrar la dificultad, incluso la ambigüedad, de esa relación que no es ni obvia ni sencilla: nada más lejos de ello que el reflejarse en un bruñido espejo.

En ningún caso una razón tripartita o cuatripartita, sin embargo, pues es la razón misma la que encuentra el hilo que pasa de unos ámbitos a otros; es ella la que se define a sí misma en todos los casos como razón práctica y se da a sí misma las directrices de su propio camino. Pero no lo hace en ningún caso sin el respeto que debe a esa manifestación compleja y tortuosa —cuando menos tortuosa para una razón que quiere ser demasiado pura, que quiera ir demasiado rápida, que imponga a la realidad lo que no serían ya más que deseos de irracionalidad en el seno mismo de una llamada razón que habría dejado de serlo— de la realidad misma.

IV

La dogmática es una acción racional sobre la palabra predicada (*verbum*), la cual tiene una doble vertiente: la de palabra (*sermo*) y la de sacramento. Es, pues, una acción racional que se hace sobre la expresión de una acción de vida, de una vida cristiana que se nos da y que nosotros acogemos como vida propia, vida nuestra. Una acción racional que quiere expresar la verdad de lo que se nos da de parte de

Dios (de Dios mismo, que se nos da en Jesucristo), de lo que vivimos en la Iglesia y de lo que decimos dentro de ella.

En la predicación, mi palabra, sin dejar de ser mía, es Palabra de Dios. En la dogmática, mi palabra sólo es palabra mía, pero una palabra a la que se le señala una dirección a seguir, un camino con unos mojones que también son palabra, los dogmas, pero no ya palabra mía, sino señalamiento de dónde está la verdadera Palabra de Dios. Acción racional mía señalada —no predicada— por resultados que el esclarecimiento de la Iglesia ha recibido sobre la Palabra de Dios, para interpretarla según verdad y no según voluntad propia. La manera conceptual en que me refiero a la predicación —no así a la dogmática— tiene algo que la hace estar ligada al concepto de transubstanciación, utilizado para explicar que el pan eucarístico, sin dejar de ser pan, es cuerpo de Cristo, y lo es en la realidad misma.

La dogmática es una acción racional sobre la palabra predicada. Se pone con claridad, pues, al otro lado del ‘portillo’⁴⁴. Se establece en un lugar —ciertamente un lugar posible— en el que escucha la palabra predicada, la palabra que le es predicada de parte de Dios, la Palabra, el Verbo. Pero en ningún momento deja de ser una acción racional como cualquier otra acción racional —la filosofía o las ciencias, por ejemplo—; mas, ahí, en el lugar en el que se encuentra, ha traspasado las fronteras de una acción racional filosófica que desde el otro lado de la frontera, y sólo desde ahí, puede decirse ‘meramente autónoma’, para ponerse a la escucha de la Palabra, del Verbo, que le habla de esa realidad que le trasciende por entero, una realidad en la que de pronto se encuentra, por ser la realidad en la que se ve envuelto, por ser la realidad en la que es.

No es ese lugar —un lugar de la tierra que está ‘al otro lado del portillo’— un mero lugar imaginario. Al contrario, es uno de los lugares posibles, puesto que es un lugar en el que somos en realidad. Siendo así, es más que un lugar posible, para devenir, quizá, el lugar fundante en el que los demás lugares —el de la filosofía, el de las ciencias, el de

⁴⁴ La filosofía teológica, tras denodados esfuerzos, es capaz de subir, quizá, hasta esos portillos desde los que vislumbra en la lejanía aquello que hay más allá, mas allá del ‘más allá de la física’ —todavía a este lado del portillo—, más allá, incluso, del esfuerzo del pensamiento filosófico en cuanto tal, tierra de la promesa, de la revelación. Sin embargo, lugar todavía de racionalidad.

cualquier otra acción racional— se sostienen. Es el lugar en el que la misma realidad se fundamenta y adquiere sus características propias. De esta manera, el lugar ‘al otro lado del portillo’ es el que da el ser último a todo estar ‘a este lado del portillo’. Mas evidentemente la dogmática no es la indagación de lo que llamo el portillo. Esa es la labor de la *filosofía teológica*. Una labor que, a la vez, presupone la dogmática y la fundamenta como pensamiento en cuanto tal pensar.

Una acción racional, pues, que se pone a la escucha del Verbo, al que recibe por el oído, como *Verbum Dei*. Porque ese lugar en el que ahora estamos es el lugar en el que Dios se manifiesta por su Palabra; en el que Dios se nos dice a sí mismo, se comunica a nosotros. Una Palabra, sin embargo, que no es acto gratuito de manifestación imperiosa, sino, por el contrario, una humilde manifestación de sí mismo en palabras humanas que expresan para nosotros todo lo que quiere decirnos de sí. El *Verbum Dei*, por tanto, se nos hace presente ‘al otro lado del portillo’ y en palabras y gestos humanos que nos muestran el ser mismo de lo que somos en realidad y de lo que la realidad misma es, en verdad. Al ser ‘al otro lado del portillo’, se trata de un lugar en el que nuestra acción racional no elabora un lugar en el que estarse como tal, sino que es, más bien, un lugar al que accede —puede acceder— porque, en la revelación, se le hace don del camino y de la profundidad misma del ser de la realidad. Ese lugar, por ello, no nos es un lugar necesario, sino posible. Desde el ‘portillo’ podemos ver confusamente, en nuestra acción racional, que algo hay, que hay quizá un lugar, que algo se nos da ahí, pero en ningún caso podemos conquistar y tomar posesión de ese lugar por nosotros mismos y hacerlo lugar para nosotros. Es un lugar que podemos vislumbrar desde la lejanía, quizá; pero es, sobre todo, un lugar que se nos ofrece por la escucha del Verbo.

Palabras humanas que recibimos en la escucha como Palabra de Dios, que nos abren el amplio valle que está ‘al otro lado del portillo’, es decir, en el que nos encontramos de verdad en la realidad en la que somos. Esa realidad en la que somos no es, evidentemente, una acción racional, sino un ‘lugar’ de realidad en el que se hace posible la acción racional. La dogmática, pues, es la acción racional que, sin dejar en ningún momento de serlo, se hace desde este lugar ‘al otro lado del portillo’. Insisto en que es una acción racional desde ‘el otro lado del portillo’, pues, con ello, quiero dejar bien claro que jamás es una acción

de posesión —si es que la acción racional alguna vez puede ser una posesión—, sino de escucha atenta del *Verbum Dei*, y luego, como en segunda instancia, en un segundo momento, de elaboración dogmática. Una acción racional que está a la escucha atenta de lo que oye en el lugar en el que está ‘al otro lado del portillo’. De esta manera, la acción racional de la dogmática no es un decir lo que nos venga en gana, y tampoco es un decir cualquiera, ni siquiera una mera repetición de lo escuchado.

V

En la perspectiva en la que me encuentro, ¿qué es un dogma? No es evidentemente *verbum*. Es fruto de una acción racional habida en el pasado en la comunidad viva de los que escuchan la Palabra de Dios, que se expresa en palabras —las cuales, por tanto, tienen que ser a su vez interpretadas—, que en ningún caso busca la expresión completa de un pensamiento coherente —esto es, más bien, la dogmática—, sino que quiere mostrar las líneas maestras de acuerdos, y de desacuerdos, de lo que en toda dogmática posible hay que recibir para que sea acción racional sobre lo que la comunidad escucha —la comunidad que escucha la Palabra—, y de lo que ninguna dogmática ‘ortodoxa’ —acción racional fundada en la verdadera opinión de la comunidad de los que escuchan la Palabra de Dios—, puede prescindir o eliminar o minusvalorar o aceptar sólo en parte si no quiere convertirse en ‘heterodoxa’, es decir, acción racional que de tal manera abandona la verdadera opinión de la comunidad de los que escuchan la Palabra de Dios que se hace mero emperramiento en sostenerse en un lugar que se ha elegido como propio, pero que no parece tener ese respeto tembloroso por estar a la escucha de la Palabra que se nos da en la comunidad humana, carnal y visible de los que escuchan esa Palabra, la Iglesia.

‘Dogma’ equivale a ‘confesión’, confesión de fe; el ‘dogma’ es lo que los antiguos cristianos llamaban *κανών τῆς ἀληθείας*, *κανών τῆς πίστεως*, *regula fidei*: construir fuera de ahí es destruir; es una labor herética, una labor que nos apartaría de la vida misma de la comunidad de los creyentes, por lo que dejaría a nuestro oído parcial o totalmente cegado para la escucha de la Palabra, puesto que, en vez de ponerse

limpiamente con todo lo que ya es y significa a esa escucha, preferiría emperrarse en la elaboración de sus propios sonidos, suplantando con ellos aquella Palabra que nos viene de Dios mismo. Por eso, una 'heterodoxia' lleva siempre de manera inexorable a una 'heteropraxis'. La acción racional no es una mera vanidad abstracta.

La dogmática, por tanto, asume una tradición viva, y la asume sabiendo que es una labor eclesial en su origen y en su anclaje profundo. Por eso, está a la escucha de lo que la tradición ha enseñado, en primer lugar en los 'dogmas', que ella quiere retomar de nuevo interpretándolos en las nuevas situaciones que le ha tocado vivir. Un 'dogma' no es una mera fotocopia de lo escrito antiguamente, ni una mera repetición de palabras polvorientas, aunque se haya expresado y se siga expresando en palabras, sino que marca la tradición de pensamiento, una comprensión de la Palabra recibida de la que la comunidad de los creyentes se impide salir, de la que no se puede salir sin renunciar a la escucha de la Palabra. En segundo lugar, tomando en consideración que otros antes que el dogmático en la Iglesia han elaborado dogmáticas 'ortodoxas', entrando en diálogo con ellas por cuanto que ese diálogo enriquecerá y ayudará seguramente a lo que es su propia perspectiva. Un diálogo, sin embargo, jamás es una mera aceptación y mucho menos una indolente labor de mera repetición.

He hablado de *Verbum Dei*, tenemos, pues, que ver dónde y cómo estamos a su escucha, en dónde y de qué manera escuchamos esa palabra, quién nos da la convicción de que se trata efectivamente de Palabra de Dios, cuando se nos ofrece como palabra de hombre. La respuesta para un cristiano es simple: Jesús de Nazaret, el Cristo, es el *Verbum Dei*.

'Para una dogmática de la creación', porque de lo que se trata aquí no es tanto de establecer abstractamente lo que deba ser una dogmática, sino de, sin abandonar ese punto de vista esencial, ver de qué manera se han de establecer, más adelante, los puntos salientes de una dogmática de la creación. Además aventuro que en ella se encuentran, al menos esbozados, todos los puntos salientes de una dogmática en general. Así debe ser en un pensamiento que, por ser tal, sabe que una de sus notas es la coherencia. Así debe ser, también, y sobre todo, porque la realidad que quiere pensar la dogmática de la creación no tiene partes inconexas, sino que forma una unidad con mil reflejos. Por ello,

una dogmática de la creación tiene en esbozo una dogmática entera. Así debe ser, por fin, pues lo que toca al dogma de la creación se refiere a un punto nuclear de esa misma realidad en la que somos.

El dogmático debe tener lo que Karl Barth llamaba un sentimiento de responsabilidad con respecto al objeto de la teología⁴⁵. Ese sentimiento de responsabilidad lo comparte, claro es, con el filósofo y con el científico. Pero sus responsabilidades son distintas. La del científico está en que es responsable, en última instancia, con su base empírica. El filósofo tiene la responsabilidad —posterior siempre a la del científico— de alumbrar por el uso de la razón práctica ese paso sorprendente que hace el hombre desde el estar en la realidad hasta el ser en realidad; incluso, quizá, tiene la responsabilidad de llegarse hasta el ‘portillo’. La responsabilidad del teólogo es otra, contando con las responsabilidades del científico y del filósofo, que también deben serle propias: la suya es la de tener los oídos abiertos y estar atento a la escucha de la palabra (*verbum*) que de la realidad le viene, sabiendo muy bien que tanto esa apertura como esa atención son ya, en sí mismas, una donación, una gracia. Por tanto, ese sentimiento de responsabilidad es tarea común, aunque, utilizando la expresión barthiana, cada uno —el científico, el filósofo y el dogmático— tenga su objeto propio.

Ese sentimiento de responsabilidad del teólogo es decisivo. Sus decires no son decires cualesquiera. No dice lo primero que le viene a la boca. Sabe de su responsabilidad, la responsabilidad de lo que se trae entre manos y también la responsabilidad de sus propios decires para ayuda de otros creyentes como él. El suyo no puede ser jamás un discurso fácil y bullanguero en el que todo es posible, sino que el teólogo, el teólogo dogmático, se sabe responsable ante la comunidad eclesial de sus decires, que son suyos, personalmente suyos, medidos siempre por la *regula fidei*. La construcción de sus decires es libre, soberanamente libre —una acción racional—, siempre dentro del marco de esa responsabilidad que es la suya. Incluso, si quiere, puede olvidar su responsabilidad, pero entonces sus decires ya no serán solidarios con lo que cree la comunidad de los creyentes, la Iglesia. Entonces, su acción racional habrá perdido el lugar en el que estaba, un lugar eclesial. Cierto

⁴⁵ ¿No es Karl Barth un paso obligado de todo dogmático? Para mí lo ha sido y lo sigue siendo, aunque sólo fuere para mostrar desacuerdos cardinales.

que cada quien tiene derecho a decir lo que tenga a bien, pero, entonces, se habrá perdido en los decires del teólogo, del teólogo dogmático, algo que es lo más bonito de su labor, pues ya no piensa solidariamente con lo que creen sus hermanos en la Iglesia, con lo que predicán con el ofrecimiento de sus vidas. Será así la suya una teología desgajada de la Palabra que nos es predicada. No será ya una labor racional de pensar la oferta de la revelación de Dios que se nos ofrece en la escucha de la Palabra.

VI

Es hora de que me refiera a dos cuestiones decisivas que jamás podremos olvidar y que siempre deben presidir todo decir dogmático.

La primera es esta: el Dios que se nos revela por entero en Jesucristo permanece siempre en el misterio, desvelándose se vela para nosotros; el Dios que se nos revela por entero en Jesucristo jamás puede ser asimilado por nuestro pensamiento. Hay un rasgo de la teología negativa que es decisivo: Dios no es aprensible por nuestro pensamiento; Dios es inasible para nosotros. En tanto en cuanto somos capaces de hablar de él con una correcta completud, no se trata de Dios, sino de un ídolo. En tanto en cuanto llegamos a alcanzarlo, hemos alcanzado sólo un ídolo.

Si percibiéramos la profundidad de ese misterio, si Dios se desvelara por entero para nosotros, no sería el Dios que se nos revela en Jesucristo, que desvelándose se vela para nosotros; ese dios será un mero ídolo. El Dios invisible se nos hace visible por entero en carne de hombre, en la persona de Jesucristo. Cuantas veces creemos haber percibido ese misterio de Dios hasta su profundidad última, otras tantas estamos ante un dios que no es otra cosa que un ídolo que nos hemos construido nosotros mismos y que nada tiene que ver con Dios, con el Dios que se nos revela en Jesucristo. Cuantas veces creemos haber encontrado al menos un procedimiento o un lugar —fuera de Jesucristo— desde el que percibir de manera segura, aunque quizá por ahora incompleta, la profundidad del misterio de Dios, otras tantas veces nos hemos topado con un ídolo, mera construcción nuestra.

Jesús, el Cristo, es la Palabra en la que Dios se nos ha dicho por entero. En ningún otro lugar podemos encontrarle tal como en verdad

es. El Dios invisible se nos hace visible en quien, carne como la nuestra, en todo igual a nosotros excepto en el pecado, siendo Hijo, sufriendo, aprendió a obedecer⁴⁶.

La segunda, igualmente muy importante y relacionada de manera estrechísima con la primera, es esta: la revelación de Dios en Jesucristo es una revelación que lleva consigo la historicidad del tiempo. La dogmática, por tanto, jamás es una abstracción o fruto de alguna abstracción. De la misma manera que los dogmas tampoco son nunca fórmulas secas en su mera abstracción. Y no lo son, porque la revelación de Dios por medio de su Palabra, que es siempre el origen y el punto de mira de toda vida cristiana, de todos los dogmas, y, por tanto, también de cualquier dogmática, es una revelación en la historia. Más aún, es generadora de historia, creadora de tiempo, que se convierte en el tiempo en el que Dios nos muestra su libre y amorosa fidelidad para con nosotros y para con el mundo entero, primeramente en lo que es su mismo ser mundanal, pero, sobre todo, a través de nosotros, creados a su imagen y semejanza.

Las consecuencias de estas dos afirmaciones son asombrosas por su importancia. Nos indican un modo de proceder; el modo de proceder de Dios mismo. En su momento —que no es este, pues todo tiene su tiempo— me gustaría ver de cerca estas dos afirmaciones tan esenciales y sus consecuencias en la dogmática.

VII

Según lo que llevo dicho, parecería que hay como unos meros palitroques o fichas, los dogmas, por un lado, y luego, por otro, el dogmático quien, con un claro espíritu filosófico, ordena todo ese material bruto en un pensamiento, el suyo; siempre, es verdad, con el presupuesto obligado de que —en algo importante, sin duda, pero que en definitiva no va demasiado allá— piensa él dogmáticamente lo que recibe en la comunidad de los creyentes.

No es así. No puede ser así. Y, sin embargo, hay algo justo en eso que acabo de decir. Lo que el dogmático dice es fruto de su propio esfuerzo

⁴⁶ Cf. He 5, 8.

sobre un conjunto enorme de materiales que no le pertenecen, sino que se le ofrecen. Y no le pertenecen de una manera distinta, creo, a como tampoco le pertenecen al filósofo o al científico los materiales que son los suyos. Para el dogmático, aquello de lo que habla es aquello en lo que cree, una creencia que no es solamente suya, pues también él —al igual que antes el filósofo y luego el científico— cree estando engarzado en una comunidad de creyentes que ha recibido la revelación y la ha acogido, es decir, se encuentra inmerso dentro de una tradición. Sus palabras, pues, recogen consigo una enorme tradición, que de ninguna manera él quiere abandonar. Sabe que abandonarla, romper con ella, sería romper con su propio ser de teólogo.

Quizá el científico se encuentra también en una situación muy similar a la del dogmático: es científico porque está engarzado en una amplia tradición con la que no puede romper, como no sea de una manera muy controlada, incluso dentro del desgarro de una ‘revolución científica’. Ni uno ni otro pueden comenzar enteramente de nuevo como si nada hubiera habido antes de ellos. Al contrario, con frecuencia ocurre que la novedad científica es producida por personas que han asimilado de una manera muy profunda las riquezas de su propia tradición. Porque están en un lugar, pueden ir a otro. Al filósofo le acontece lo mismo, aunque de otra manera. La novedad de una filosofía nace de una larga meditación sobre anteriores filosofías, entendiéndolo de manera muy amplia. Ludwig Wittgenstein sería, quizá, el único caso de un gran filósofo que no era, por así decir, profesionalmente filósofo, y ya es mucho aceptar, cuando fue catedrático de filosofía en la Universidad de Cambridge. Sin embargo, hay algo interesante en la actitud muy personal de Wittgenstein al hacer filosofía que lo hace muy atrayente; quizá, precisamente el hecho de que no era un “filósofo profesional”.

¿En dónde está, pues, esa punta ‘filosófica’ en el centro mismo de la tarea del dogmático a la que me he referido en otras ocasiones? El dogmático está inmerso en esa tradición, en mayor o menor ruptura con ella —como podía estarlo Albert Einstein cuando trabajaba en la oficina de patentes de Berna, al margen de los ámbitos universitarios—, pero su propia labor es una labor de pensamiento; es lo que llamo una acción racional de la razón práctica. Todo en la dogmática tiene que decirse de nuevo, pues toda la problemática del contexto en que debe

hacerse la dogmática es nueva. Lo es, no sólo por algo obvio, porque lo que otros antes que él hayan dicho no ha sido dicho todavía por él, sino de otra manera mucho más importante: en la dogmática, todo tiene que volverse a decir, porque el punto de vista respecto al mundo en que se sitúa quien hace hoy el esfuerzo de construir una dogmática ha cambiado por entero, y desde él tiene que repensárselo todo. Acontece así porque vivimos en la historia, porque hay acontecimientos históricos personales y sociales que todo lo cambian, haciendo que la situación presente en la que se encuentra la Iglesia y el propio dogmático sea siempre radicalmente nueva. Todo lo dicho hasta ahora por la tradición no resuelve, sin más, los problemas que son los que nosotros tenemos planteados. Y no por ningún prurito de que seamos gentes especiales o mejores que quienes nos han precedido, sino porque es así la esencia misma de la historicidad. Cada vez, las situaciones son nuevas. Cada vez, el dogmático se enfrenta con una problemática que es estrictamente la suya y la de los suyos; en absoluto es la misma, la de siempre. Por eso, jamás valen fotocopias de soluciones antiguas. Toda solución es radicalmente nueva, aunque sólo sea por el hecho de que el dogmático debe hacer suyo y adaptar a su situación lo que otros han dicho antes, lo que la tradición en la que está ha dicho antes. Mas, insisto, los problemas son siempre nuevos, por lo que las soluciones son, también, siempre nuevas.

Por eso, en la dogmática —como en la filosofía y en la ciencia— hay algo irreductiblemente ligado al pensamiento, a la acción racional de la razón práctica. También son asombrosos los cambios que se dan en la dogmática a través de la historia.

Piénsese, por ejemplo, que en tiempos de la Reforma protestante y de la Reforma católica uno de los puntos clave en las discusiones entre católicos y luteranos, quizá el punto más discutido de todos, y que provocó divisiones dogmáticas tan enconadas, era el de la justificación por la fe, cuando este punto hoy no causa ningún problema⁴⁷. Hay ahí algo

⁴⁷ Léase, por ejemplo, el documento del ‘Grupo Luteranos y Católicos en diálogo’ de los Estados Unidos, hecho público en 1984, que lleva por título “La justificación por la fe. Declaración conjunta”, en Adolfo González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicorum*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, vol. II, pp. 672-746. Los dos volúmenes del *Enchiridion oecumenicorum* están llenos de páginas similares a estas, fruto del diálogo ecuménico.

de profundo interés que debemos meditar con cuidado. ¿Cómo podemos decir, como se afirma hoy, que era toda una maraña de malentendidos, sin que hubiera desacuerdos decisivos entre los dogmáticos católicos, luteranos y calvinistas en este punto, que, sin embargo, parecía el más espinoso de todos? ¿Cómo, si no, comprender que cuando parecen haber desaparecido casi por entero las diferencias dogmáticas entre anglicanos y católicos, aparezcan, sin embargo, divisiones tan profundas con relación a cuestiones como la ordenación de la mujer o la de cómo aceptar la homosexualidad en la Iglesia? Es demasiado sencillo decir que estas cuestiones no son dogmáticas, pues tienen que ver precisamente con el lugar en donde se elabora la dogmática, ya que tanto las preguntas como las respuestas en torno a estas y otras cuestiones, son fruto de la acción racional de la razón práctica. No digo, nótese bien, que necesariamente esas cuestiones sean hoy las verdaderas cuestiones dogmáticas, sino que digo esto: el lugar en donde se generan y la manera como se resuelven es un lugar propiamente dogmático, el lugar en el que se genera la dogmática. Lo cual nos pone ante una evidencia: la dogmática —por más que nunca deje de ser ‘una dogmática’— termina convirtiéndose siempre en un lugar eclesial, en cuanto que es acogida dentro de la Iglesia, en cuanto que indica el lugar desde donde piensa el conjunto entero de la comunidad de los creyentes.

Lo que afirmo indica dos cosas: la privaticidad de la labor dogmática con sus malentendidos y emperramientos puede terminar, sin embargo, teniendo una influencia tremenda en la Iglesia, por un lado. Por otro, algo que me parece muy sibilino: ¿qué aconteció —qué acontece— para que personas tan valiosas como reformadores de uno y otro bando, protestantes y católicos, se dejaran llevar de una manera tan radical a malentendidos y emperramientos y no fueran capaces de salir de algo que era absolutamente salvable, como hoy se ve con claridad en el diálogo dogmático entre luteranos, calvinistas y católicos? Insisto en que esto que parecería impío, si creyéramos en una acción racional de la razón pura, es algo capaz de razonabilidad, comprendido —como, en mi opinión, hay que comprenderlo porque es ese su único lugar— como una acción racional de la razón práctica. Pero, si lo que digo es cierto, una división demasiado tajantemente sencilla y enfrentadora, sin más, entre ‘ortodoxia’ (o ‘heterodoxia’) y

‘ortopraxis’ (o ‘heteropraxis’), siempre en favor de la segunda, claro está, como se ha hecho algunas veces, es también un grave error de perspectiva.

Hay algo nuclear en la dogmática, como lo hay en las ciencias y, cómo no, en la propia filosofía, que nos habla de una labor de la razón práctica, una acción racional de la razón práctica. Desde un cierto punto de vista, muy limitado, es verdad, aunque muy importante, también es verdad, esas tres actividades son nuclearmente idénticas, pues quedan identificadas como parte de esa acción.

¿Mi afirmación implica el desbaratamiento de la dogmática como teología? Creo que, al contrario, afirma los decires de la dogmática como ‘decires científicos’ en torno a Dios. No como una pura y simple repetición de los ‘decires de la predicación’ tal como se dan en el seno de la comunidad de los creyentes, en la Iglesia, sino como una verdadera acción racional de la razón práctica sobre estos decires para constituir aquellos otros a los que, sin duda, les doy el carácter de científicos.

VIII

La labor teológica del dogmático debe hacerse en diálogo fundante con la comunidad de los creyentes que han acogido la revelación de Dios en Jesucristo y que expresan su fe con palabras y con gestos; por ello, en diálogo de extraordinaria cercanía, de sintonía, mejor, con las Sagradas Escrituras, palabra de Dios recibida en la Iglesia. Pero esto, evidentemente, le pone ya en diálogo permanente con el mundo que es el nuestro, al que me voy a referir luego. En diálogo también con esas fórmulas —decires como los suyos— en las que la comunidad del pasado ha creído encontrar los mojones, mugas y linderos de su confesión de fe, y que la comunidad del presente acoge también como mojones, mugas y linderos de su propia confesión de fe. Estos dos diálogos deberán ser tan respetuosos como creativos. En diálogo, en tercer lugar, con otros que, antes y ahora, han hecho el enorme esfuerzo de esa acción racional a la que llamo dogmática. Entre ellos, ciertamente algunos, los Padres, han configurado de manera especial la explicitud y comprensión de los dogmas, de las confesiones de fe, y así han sido recibidos siempre en la Iglesia. Pero ellos han sido, además, quienes nos

han dado ejemplo luminoso de lo que es una labor dogmática, habiendo sido ellos quienes fundaron la teología dogmática. Este tercer diálogo será en muchas ocasiones crítico, aunque sabiendo muy bien que ellos muchas veces fueron gigantes sobre cuyas espaldas el dogmático de hoy puede subirse para ver más allá. En diálogo, por fin, en cuarto lugar, con nuestro mundo, que constituye, dicho de una manera amplia y poco precisa, el lugar en el que estamos; que nos ofrece, también dicho de una manera amplia y poco precisa, el punto de vista desde el que vemos el mundo —al menos de primeras, y como algo que se nos da casi de forma natural—. De cierto que ese lugar y ese punto de vista son fruto de nuestra acción racional, pero esta es también una acción racional comunitaria, societaria, que se mueve por los meandros de la historia y que viene sustentada por un enorme amasijo de solicitudes, pero sin que, por ello, creo, haya que desdeñar como acción racional de la razón práctica. Diálogo complejo, pues las propias palabras del dogmático le saldrán de la boca como palabras de su tiempo. Por eso mismo, este cuarto diálogo deberá ser vigilante y cuidadoso. Si en ninguno de los diálogos anteriores puede convertirse el dogmático, sin más, en repetidor, ahora debe extremar el cuidado para que no resulte ser la voz de su amo —el mundo, en el sentido que le da el apóstol Juan—; si lo fuera, habría perdido lo más nuclear de la acción racional que intenta realizar: el ser racional, y habría perdido por el camino seguramente a la propia revelación de Dios.

En las Sagradas Escrituras encuentra el creyente la palabra de Dios recibida en la Iglesia. Pero no es jamás la suya una lectura autónoma de ellas. Encontramos en ellas la Palabra (*Verbum*) que Dios nos dirige cuando nuestra lectura se hace en la Iglesia. La lectura del dogmático no es una lectura por libre ni como la de un mero exégeta, aunque, por supuesto, será muy conveniente que el acercamiento a la Biblia del dogmático se dé también a través de lo más enjundioso de las lecturas científicas de los exégetas. Ahora bien, es decisivo decir que la lectura del dogmático —como la del creyente— en ningún caso debe cumplir como precondition necesaria la de ser una lectura de exégesis científica. Sin desconocer la lectura erudita, la suya debe ser fundamentalmente una lectura tal como en la Iglesia es recibida, es decir, una lectura viva, plena, vivificante, la que se da en la predicación (*sermo*) y en los sacramentos.

IX

Palabra a la Iglesia (*Verbum*), palabra de la Iglesia (*sermo* y sacramentos), palabra en la Iglesia (dogmática).

Hay que volver a la cuestión de la dogmática como ciencia, de qué manera la dogmática es una ciencia y por qué esta cuestión es decisiva.

Debe considerarse igualmente si la dogmática se hace con el dogma o con los dogmas. En lo que he dicho hasta ahora, parece claro que con los dogmas. Pareciera que la dogmática fuera algo así como pensar los dogmas. Pero ¿lo es? Para Barth, la dogmática tiene que ver no con los dogmas —eso es, para él, lo típico de la dogmática católica—, sino con el dogma. Por eso define la dogmática como el examen crítico del acuerdo entre la predicación de la Iglesia y la revelación atestiguada en la Sagrada Escritura, precisamente ese acuerdo sería el dogma. La dogmática es ciencia no por la materia de su exposición, sino por el movimiento mismo que lleva y anima esa materia⁴⁸. Pero si fueran ciertas estas afirmaciones barthianas, nada de lo dicho hasta ahora por mí podría, pues, defenderse. Y, sin embargo, creo tener razones seguras para sostener lo que sostengo.

Esto me lleva a negar, por tanto, que haya ‘dogma’, al menos en el sentido barthiano. Hay *Verbum*, hay *sermo* y sacramentos, hay dogmática, todo ello ofrecido en la Iglesia. Palabra de Dios revelada, primero. Palabra de Dios acogida en una fidelidad regalada en la Iglesia, la fe, después. Palabra de Dios predicada por voces humanas, y revivida en acciones litúrgicas en las que se nos da una vida divina en la Iglesia. Palabra de Dios meditada y hecha carne de nuestra carne y vida de nuestra vida por la acción del Espíritu. Palabra de Dios pensada en una reflexión eclesial, para dar cuenta de lo que creemos, y hacerlo en un pensamiento crítico y sistemático —en la medida de lo posible, no se olvide

⁴⁸ A vueltas con Barth, la cuestión no está en si el dogma de la Trinidad se deduce de una verdad formal y general, sino en si, partiendo del dogma mismo, es posible deducir la verdad de una cierta formulación. Uso total de la razón, claro. La acusación de racionalismo sólo se puede dar cuando el uso de la razón viene determinado no por la cuestión dogmática, es decir, por una subordinación a la Escritura —piensa Barth—, sino por otros motivos, especialmente por principios filosóficos. La formulación racional se refiere a una verdad ya adquirida. La cuestión de la verdad es decisiva en la dogmática.

lo que he afirmado de la teología negativa—. Pero un pensamiento no nacido con nosotros, sino con los primeros cristianos, que retoma en nuestro tiempo, en nuestra situación, con nuestro punto de vista, ese esfuerzo crítico y sistemático de pensar la cadena de acontecimientos que se nos ofrecen con la revelación y en ella, y que nos transmite en la Iglesia mojonos seguros de entendimiento que no podemos dejar de lado si no queremos hacer una dogmática que no sea ya una dogmática eclesial. Pero, en esa cadena de acontecimientos, en ningún momento se nos ofrece lo que quiero llamar técnicamente un pensamiento, lo que sería un ‘dogma’. Y la dogmática es pensar sobre el movimiento de una cadena de acontecimientos que se refieren a la revelación que Dios nos hace en Jesucristo.

X

Nos queda todavía un punto de gran importancia. He dicho que la filosofía es siempre una ‘filosofía de la razón práctica’ y que sólo la teología puede ser una ‘teología de la razón pura’. Sin embargo, en estas páginas he continuado afirmando que la dogmática —siempre, recuérdese, ‘una dogmática’— es también, como la filosofía y como la ciencia, fruto de la razón práctica. ¿Para cuándo, entonces, la ‘teología de la razón pura’?

Hay una diferencia esencial, con todo, entre la filosofía, la ciencia y la dogmática. La base de la ciencia siempre termina siendo una base empírica sobre la que trabaja la acción racional de la razón práctica para construir sus decires científicos. La base de la filosofía es la misma acción racional de la razón práctica con su búsqueda sin término de su estar en la realidad que se transforma finalmente en un ser en realidad que configura sus decires. La dogmática, sin embargo, construye sus decires apoyándose en la misma revelación de Dios. No apoyándose en una base empírica; aunque para la dogmática la historicidad, la temporalidad, son esenciales, puesto que la revelación de Dios se le presenta como histórica y mostrándole un ‘tiempo de Dios’, un tiempo, pues, que no es coincidente con el tiempo en el que se desarrolla evolutivamente el acto de la creación. Tampoco apoyándose en la sola acción racional de la razón práctica, puesto que ella es la que, en los límites de los

que he hablado en páginas anteriores, ahora recibe algo que se le da como verdad. Antes, la realidad se le aparecía finalmente como lo que es en verdad. Ahora, en la dogmática, recibe la donación revelada de la propia Verdad, la revelación en la que la Verdad hace don de sí misma. Pero esto no significa, es claro, que la acción racional que construye la dogmática sea, a partir de ahora, ella también, una expresión acabada de la Verdad; claro que no. La dogmática que se mantiene humildemente fiel a su propio trabajo, es una acción racional de la razón práctica mediante la cual, por el lugar en el que se construye, por el don que recibe en la escucha de la Palabra en la comunidad de los creyentes, se llega a decir la verdad profunda de la realidad según lo que la bondad de la Palabra de Dios nos revela.

La dogmática, por tanto, en cuanto que se ciñe humildemente a no rebasar los límites de ese inmenso lugar que es el suyo ‘al otro lado del portillo’, lugar que ha recibido como don en la comunidad de los creyentes, tierra de la revelación de la Palabra, tierra de la escucha de la Palabra, en cuanto que, ahí, es una humilde acción racional de la razón práctica, porque alcanza verdad de lo que la propia Verdad le ofrece, se construye ahora como una ‘teología de la razón pura’. Se construye desde un *logos* de hombre que ha sido hecho a imagen y semejanza del *Logos* de Dios, un Dios hecho hombre. No es, por tanto, que nuestros decires teológicos sean la Verdad. La Verdad sólo está en Dios y sólo es Dios; una Verdad que se nos revela por medio de su Palabra hecha carne como nosotros, hasta el punto de que nuestros propios decires teológicos dicen —pueden decir— la verdad de lo que es; pueden alcanzar a decir en parte el misterio indecible de lo que es en verdad la realidad.

Desde ahí, es cierto, la labor de la dogmática, y de la teología en general, puede definirse claramente como una ‘teología de la razón pura’. Porque sólo ahora la razón, cuya fuerza imponente es siempre su carácter de *logos* creado a imagen y semejanza del *Logos*, es capaz de alcanzar, no por sí misma, sino por el don que se le hace, eso mismo que es el ser de la realidad, y alcanzarlo como tal razón, en la acción racional que constituye su trabajo propio.

También desde aquí se hace obvio que toda filosofía que tenga la pretensión de ser una “filosofía de la razón pura”, no es otra cosa que una mera ideología que, sin saberlo, se substituye imperiosamente a una

‘teología de la razón pura’, con lo que sacraliza como “Verdad Absoluta” para todos y para siempre lo que no es sino un empujamiento meramente irracional, totalmente desprovisto de razones, convirtiéndose así de una acción racional en una impositiva acción imperial.

XI

¿Tiene razón Pannenberg cuando en su dogmática nos dice que el centro de su esfuerzo será la tarea de investigar y exponer la doctrina cristiana «desde el punto de vista de su pretensión de verdad»⁴⁹? En todo caso comparto con él, como resulta del todo evidente, el rechazo del concepto de verdad como consenso. Este rechazo es decisivo.

Para él, suponer, sin más, que en la dogmática estamos aposentados en la verdad porque estamos colocados en el ámbito de la fe personal y/o comunitaria, eclesial, que está a la escucha de la Palabra de Dios recibida en las Sagradas Escrituras y/o la Palabra de Dios recibida en la tradición de los que escuchan, sea como experiencia de la que partimos sea como audacia en la que nos echamos, no asegura en absoluto esa verdad que se supone. Dicho así tiene razón. Pero la Palabra de Dios que se nos revela es el Verbo de Dios por el que el mundo ha sido creado y el Verbo de Dios hecho carne de hombre. Esa revelación se nos hace patente en las semillas que de ella encontramos en la obra de la creación y, sobre todo, en el rostro sufriente del otro, carne sufriente de hombre o de mujer, carne despreciada, carne aniquilada, carne crucificada. Lo que continuamente llamo cuestión de los ‘portillos’ no es vana: está en el corazón mismo de la acción dogmática, pues es ella la que le proporciona un lugar de racionalidad. Lo que continuamente llamo acción racional de la razón práctica —que, como he dicho, aquí, y sólo aquí, llega a tocar la que llamo ‘teología de la razón pura’— nos impide tener una idea demasiado sencilla —y, por ello, radicalmente falsa— de la verdad como correspondencia y nos pone delante de la *esencial* y *agónica* cuestión del realismo desde una perspectiva filosófica-teológica

⁴⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band I, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 8; tr. española, *Teología Sistemática*, vol. I, Madrid, Universidad Comillas, 1992, p. XXXIV.

como la mía: la red de razones alcanza realidad, sin duda, pero ninguno de los nudos o hilos de esa red tiene su referente en ella de manera automática. La dogmática, como toda obra de la razón, es un 'decir', un conjunto armónico y coherente de 'decires' sobre la realidad: no la crea ni la suplanta, sino que la expresa como ella es en verdad, o no.

Para Pannenberg, cuando se entiende la verdad a partir de la idea de coherencia, es la coherencia de las cosas mismas la que termina siendo constitutiva de la verdad de nuestros juicios. Lo cual, para él, muestra que la idea de verdad está en conexión con el concepto de ser y con la idea de Dios, el Absolutamente abarcante de todo. Nuestro empeño de coherencia será siempre imperfecto e inacabado; será un repensar la unidad de todo lo verdadero que se funda en Dios, «o, si esta unidad de todo lo verdadero en Dios tuviera [como lo tiene para él] la forma de una historia que sólo llegaría a su consumación en el proceso del tiempo, aquel empeño humano no sería más que un proyecto anticipativo de ella». De ahí que incluso la dogmática sólo pueda ser un proyecto anticipativo de la relación entre la revelación de Dios —cuya divinidad sólo se manifestará al final de la historia— y la unidad que se fundamenta en él del mundo y de la historia⁵⁰.

No cabe duda que en el proyecto de Pannenberg se toma en íntima consideración la temporalidad y la experiencia histórica. Me parecen luminosas estas palabras que lo resumen: «Somos capaces de ella [la verdad], pero no de acabar teniéndola del todo en la mano para reconstruirla totalmente ni, mucho menos, para dominarla. Sólo somos capaces de la verdad que se nos va abriendo y dando al tiempo que la vamos haciendo»⁵¹.

Mi único temor con esta historicidad de Pannenberg es, quizá, que la historia se nos hace demasiado segura, demasiado determinada, algo dado de antemano. ¿No sería esta posición finalmente un determinismo no del devenir de la materia, pero sí del devenir de la historia⁵²? Si así

⁵⁰ Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, pp. 63-64, la cita en la p. 63; tr. esp., pp. 54-55, la cita en la p. 55.

⁵¹ Juan A. Martínez Camino en el prólogo a su traducción de la obra de Pannenberg, *Teología Sistemática*, I, p. XIX.

⁵² Para —escondido en una nota— decirlo de manera tajante: no quiero que '1989' nos coja jamás desprevenidos, pues una acción racional de la razón práctica que se deje perder los papeles con lo que esa fecha tiene de emblemático

fuera, no puedo ni quiero estar de acuerdo, aun aceptando que, para mí —para la tradición de pensamiento en la que me muevo con gusto—, la historia sigue siendo una asignatura pendiente.

XII

Antes de terminar voy a tomar como ejemplo el pensamiento de san Elredo de Rievaulx⁵³. ¿No era la suya precisamente una teología? Lo que él quiso hacer en aquellos sus viejos tiempos, ¿no es lo mismo que quiero yo —el yo de todo dogmático— hacer ahora en estos jóvenes nuevos tiempos? Cavilando se comprende que, sin embargo, aunque hay algo decisivo que hace paralelos nuestros caminos —los dos hacemos, digámoslo así, ‘una teología’—, él la hace sobre un cómo vivir y el dogmático la quiere hacer sobre un cómo pensar. San Elredo hace ‘una teología ascética’ y el dogmático quiere hacer ‘una teología dogmática’. San Elredo quiere pensar cómo vivir; el dogmático quiere pensar cómo pensar. San Elredo quiere hacer teoría de una vida, construir una teología que dé cuenta de una forma de vida, la de los monjes cistercienses del siglo XII, diferenciada de otras formas de vida cristianas y, sin embargo, una forma posible de vida cristiana, ligada a una vocación, como también lo están las demás. La vida cristiana debe vivirse en concreto, en la vocación de cada uno, y san Elredo quiere dar cuenta de esa forma especial de vida cristiana que es la suya; quiere teorizarla, quiere pensarla. Quiere hacer, pues, una teología ascética. Hay que acentuar el ‘una’, pues caben varias o muchas formas diferentes de vida cristiana. Ninguna de las tradiciones en las que se configura una forma de vida cristiana es la única, la definitiva. Caben muchas formas de vida cristiana, todas ellas verdaderas. Y, sin embargo, es evidente, no toda forma de vida es, sin más, vida cristiana, puesto que esta es tal en

ni es acción ni es racional, ni nada tiene que ver con la razón práctica, sino que es la postura más típica de una mera “ideología de la razón pura”. No estoy seguro que Pannenberg no caiga bajo este reproche, meramente esbozado.

⁵³ Elredo de Rievaulx, *De speculo caritatis*, en *Opera omnia* I, pp. 1-161 (CCCM, I, Brepols, 1971); traducido en San Elredo de Rieval, *Caridad - Amistad* (Padres Cistercienses, 9), Buenos Aires, Monasterio Trapense de Azul - Editorial Claretiana, 1982, pp. 1-253.

cuanto participa necesariamente en el don gratuito de quien es la Verdad. Hay, pues, una labor de discernimiento para adecuar la vida de manera que sea una de las muchas formas posibles de vida cristiana, todas ellas verdaderas. Lo que da origen a tradiciones distintas en la manera de vivir la vida cristiana es el conjunto de acentuaciones en la vocación de cada cual, vivida normalmente no en solitario, sino en comunidad, al menos de punto de vista. Pero, insisto, todas esas tradiciones de vida cristiana son verdaderas en cuanto son ofrecimiento de vida por quien es la Verdad misma. Son verdaderas en cuanto son una vida de verdad. No toda vida es vida de verdad. La vida que es vida de verdad hace que se transparente, expresándola, la Verdad de la vida; pero nunca la agota.

Lo que es tan claro tratándose de ‘una teología ascética’, debe trasladarse con idéntica claridad a ‘una teología dogmática’. Ahora bien, cavilo, san Elredo quiere pensar cómo vivir; el dogmático quiere pensar cómo pensar. Él quiere pensar cómo vivir una nueva tradición de vida aparecida entonces en la Iglesia; el dogmático quiere pensar cómo pensar lo que piensa la Iglesia en la que caben tradiciones de vida diferentes. Quiere, pues, pensar lo que piensa en la Iglesia. Es obvio que el pensar cómo vivir tiene estrecha ligazón con el pensar cómo pensar. Aunque sólo fuera por ello, no hay una única teología dogmática que sea la única verdadera. Pero, idénticamente, no todo pensar cómo pensar es una teología dogmática legítima, pues hay una estrecha ligazón con el cómo vivir en la Iglesia y de la Iglesia. También ahora se da ese juego en un pensamiento dogmático que es verdadero en cuanto expresión donada de quien es la Verdad misma; pero expresión que nunca la agota.

Hay más todavía. Diferentes sensibilidades, distintas vocaciones, dan lugar a distintas maneras de vivir, todas ellas verdaderas maneras de vida cristiana. De idéntica manera, diferentes sensibilidades de pensamiento, diferentes tradiciones filosóficas y teológicas, dan lugar a diferentes pensares, todos ellos verdaderos modos de pensar dogmático. Aunque, como en la vida, tampoco aquí son posibles todos los pensares. Lo mismo que diferentes tradiciones posibles de vida están enmarcadas en una única tradición global de vida cristiana, así también diferentes tradiciones de pensares dogmáticos distintos están enmarcadas en una única ‘tradición de los dogmas’, es decir, en una única tradición

aceptada como expresión fundante que nos da la propia Palabra de Dios leída en la Iglesia —Palabra que ella no domina, sino que constituye a la propia Iglesia como lugar de la promesa recibida ya en Jesucristo—, que no es, sin más, un pensar, sino el Logos de Dios, la única Verdad. La dogmática se construye así como el logos del hombre, como una palabra mía que quiere pensar ‘el decir de la Iglesia’, en la que es mi tradición, en lo que es mi acción racional, en lo que es mi punto de vista, y que, sin embargo, se me da como verdad. Por eso, no todo pensar por el hecho de ser ‘mi pensar’ es, sin más, una dogmática, pues las exigencias del pensamiento son muy rigurosas y también lo son las exigencias —¡distintas!— de la Verdad. De ahí que una mera repetición de los dogmas o de otras dogmáticas anteriores tampoco sea, sin más, una dogmática.

De la misma manera que cabe hoy en la Iglesia —¡y de qué manera!— el ingenio de inventar nuevas maneras verdaderas de vivir la vida cristiana, o de revitalizar viejas maneras, como se hace, por ejemplo, y ya que he hablado de san Elredo de Rievaulx, con la espiritualidad cisterciense primitiva, cabe hoy en la Iglesia —¡y de qué manera!— el ingenio de inventar nuevos pensares verdaderos o de revitalizar viejas maneras construyendo todavía hoy nuevas dogmáticas. Porque de lo que en ningún caso podemos librarnos es del esfuerzo de pensar por cuenta propia, es decir, de hacer una dogmática verdadera.

Todas las cuestiones a las que acabo de referirme en estas páginas son decisivas en el momento de ponerse a la tarea de elaborar una dogmática de la creación, o quizá, mejor todavía, de lo que debería titularse: El mundo como creación. Para una teología dogmática de la creación.

5. ¿RAZONES DE CREER? UN ENSAYO ESBOZADO DE FILOSOFÍA TEOLÓGICA

I

La cuestión que trato en estas páginas parece tener tres vertientes: la razón, la revelación y eso que he venido llamando los ‘portillos’⁵⁴. Quisiera presentar aquí únicamente la coherencia global de lo que busco; estas páginas, despejado el camino por el que sería necesario marchar cuando se quiere reflexionar sobre las razones de creer, quieren posibilitar luego nuevos desarrollos.

Hablo de las razones de ‘creer’; por tanto, de dos cosas a la vez. De una capacidad que tenemos, la de ‘creer’, y, a la vez, de una serie de cosas, cuestiones, signos, personas, fidelidades, etc., en las que creemos. Deberé mostrar la razonabilidad de ambas vertientes de la palabra ‘creer’.

Los animales no creen —no creen en el sentido completo y amplio de la palabra—, aunque, por ejemplo, algunos sean sobremanera fieles. Sobre todo, para ellos, el ‘creer’ como tal no se aviene a razones. En nosotros, por el contrario, todo en la evolución nos

⁵⁴ Véase, en este mismo capítulo, el final del párrafo II y el comienzo del IV. En castellano ‘portillo’ tiene varios sentidos. Puede ser, por ejemplo, la puerta rústica —hecha de palos gordos— que separa el camino que une dos campos, cerrados para que el ganado no escape. El que aquí me interesa es el de «paso estrecho entre dos alturas montañosas» (María Moliner); es el punto más alto de un sendero de montaña, allá en donde las dos vertientes se unen, y al que llegamos —¡al menos yo!— echando los bofes.

lleva a ‘creer’ razonablemente, aviniéndonos a razones. Por eso, en la evolución hominizadora, creencia y razonabilidad se dan siempre la mano. No cabe una disociación drástica de ambas. Tenemos una enorme capacidad de ‘creer’, y ella tiene que ver globalmente con la capacidad de razonar. Tenemos una maravillosa capacidad de razonar, y ella tiene que ver también, globalmente, con la capacidad de ‘creer’.

No todo queda sólo, además, en una capacidad abstracta de ‘creer’. Creemos en unas cosas y, por el contrario, no creemos en otras. Creemos en unas personas y, sin embargo, no creemos en otras. Creemos en unas existencias y no creemos en otras. En ese discernimiento se da un uso claro de la razón. Tenemos razones para creer unas cosas y no creer otras. No todo en el ‘creer’ se da por igual, ni mucho menos. La razón, por tanto, opera en el mismo centro de la credibilidad de lo creído y de lo no creído. Pero, en definitiva, además, la razonabilidad del ‘creer’ se nos ofrece en la razonabilidad de la realidad en la que creemos. Si no fuera así, hace ya tiempo que el proceso evolutivo de la hominización hubiera terminado en la pura y simple extinción de la raza humana.

Un deseo como el de ‘creer’ en Dios, ¿no es un valor decisivo en lo que queremos ser y queremos que el mundo sea? ¿No provoca en nosotros la búsqueda de caminos en los que encontraremos lo mejor de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser, hasta tal punto que razonablemente merece ser un deseo de realidad, un encuentro con la verdad profunda de lo real mismo? En ese contexto es en el que el ‘creer’ en Dios se nos ofrece como una acción racional de la razón práctica⁵⁵.

⁵⁵ El concepto de ‘razón práctica’ tal como lo utilizo no creo que coincida fácilmente con el kantiano, aunque también establece una dicotomía en los usos de la razón. Una “razón pura” capaz de ver por sí misma la esencia propia de la realidad de lo que ve, lo que me parece ser un uso puro de la razón, sólo es posible cuando se da en un lugar de revelación, esto es, cuando se trate de ‘una teología de la razón pura’. No creo en ninguna “filosofía de la razón pura”, porque conlleva, a mi parecer, una utilización no razonable de la razón, que no se corresponde con el conocer científico ni filosófico, sino que sería la suplantación de lo que la realidad resulte ser, finalizada una acción racional que siempre es provisional, por una mera “ideología” propia y apropiadora. El otro uso de la razón, el de la ‘razón práctica’, es el que se da en el curso de la evolución hominizadora.

Terminaré este párrafo primero con la brevedad de una advertencia que tiene dos caras: el Dios del que quiero hablar no es un Dios ‘seco’, y la racionalidad de la que quiero hablar es una racionalidad ‘cálida’. La primera afirmación tiene que ver con la teología negativa —en nuestro pensar sobre Dios, podemos decir sobre todo lo que no es Dios, más que lo que Dios es—. La segunda afirmación, en cambio, es positiva, pues de la racionalidad podemos afirmar no pocas cosas.

II

Esbozo en estas páginas un ensayo que es una labor de filosofía teológica. Labor filosófica, puesto que en ningún momento voy a ir ‘más allá de la razón’. No sólo porque va a ser una construcción racional —lo que la teología como tal no deja jamás de ser—, sino, también, porque va a ser una reflexión que no se hace en ningún caso desde la propia revelación —por así decir, ‘desde el punto de vista de Dios’—. Tampoco va a ser un ensayo de filosofía de la religión, es decir, una reflexión filosófica sobre el fenómeno que llamamos religión. Va a ser, por el contrario, una filosofía teológica, porque quiere reflexionar racionalmente sobre las huellas, trazas, portillos, senderos, vías, pasos de montaña, etc., que parecen señalar razonablemente una existencia singular que se nos muestra, la de Dios; porque dentro de ese ámbito de la filosofía cabe llegar hasta el ‘portillo’ desde donde se entrevé un lugar en donde estar que es un lugar en el que ser. Filosofía teológica, una filosofía que, sin dejar de ser labor filosófica, se especifica en un terreno que no es normalmente el suyo, pero que no por eso deja de estar en sus dominios. ¿Por qué? Porque es un ámbito de la razón. Como lo es la ciencia. Va a ser también una labor que procurará ver cuáles son los procedimientos con los que se construye el pensamiento teológico, y los comparará con aquellos con los que se construyen las teorías científicas. Por ello, sin dejar en ningún momento de ser una filosofía, será, sin embargo, una filosofía teológica.

¿Cuál es, pues, el movimiento del pensar al que me quiero referir? En un primer momento podría ser este: hacer filosofía en el sentido de que desde ella se inquiere el ámbito del pensar científico, para ver a la razón en su funcionalidad científica. Para ver, también, cómo es cierto que algunas maneras de comprender la racionalidad son radicalmente

falsas en el ámbito de las ciencias⁵⁶, porque en él —a la vez que en los demás ámbitos de la actividad humana— la racionalidad en uso es siempre otra, la que llamo razón práctica que genera una acción racional. Mi hipótesis de trabajo es esta: ¿no es esa razón práctica la razón misma de la filosofía, de la entera filosofía? Si fuera así, todo pensamiento viene pergeñado siempre por ella, no por razón pura alguna.

Es verdad que, sin embargo, la razón ha querido siempre ir más allá de sí misma, si vale decirlo así, llegar hasta una razón tal —razón pura— que contemple la realidad en lo que es. Pero esta no es, en absoluto, una razón primera; de primeras, la razón pura es una vana ilusión, un error racional. Es más bien, quizá, un esfuerzo segundo, un esfuerzo que se da en un lugar que va no sólo ‘más allá de la física’, sino ‘más allá del mundo mismo’. Una razón, pues, que se pone a la escucha contemplativa de lo que es la realidad y ella dice de sí misma. Esta es ya, en mi hipótesis, pues, una ‘razón teológica’.

¿Que sería la filosofía teológica? La acción racional de la razón práctica que llegara a elevarse hasta el ‘portillo’ en donde se da ese paso, como veremos luego.

En un primer momento, por tanto, hay que saber que todo uso de la razón pura —que se da de primeras como el uso, sin más, de la razón— es ya una razón teológica que va más allá de la racionalidad, pero que comete el fraude de no decirlo, de no saberlo, quizá, por lo que se convierte en una mera razón ideológica que dice desde sus propias ilusiones cómo las cosas son, en mera presuposición de principio. Lo que estaría bien en los presupuestos de un programa lakatosiano de investigación científica que establece una acción racional que va a ser medida por los resultados que obtenga, no está bien, sin embargo, en una acción racional que lo que busca, de primeras, es suplantar la realidad por una mera suposición⁵⁷. La realidad debe ser escuchada. Si nos imponemos a ella, la perdemos de vista⁵⁸.

⁵⁶ Precisamente en ese ámbito desde el que se creyó poderla trasplantar a la filosofía entera, como lo hizo el Círculo de Viena, y lo hacen sus seguidores hasta hoy.

⁵⁷ Nótese bien que digo “suplantar” y no “imputar”, lo cual es diferencia no pequeña.

⁵⁸ ¿Qué sería la creatividad en esta perspectiva? No valdría con que fuera una mera “repetición de realidad”. Esta pequeña observación tendrá gran importancia en su momento.

Es obvio que un criterio “logicista”⁵⁹ no recoge seguramente los decires de la teología, pero no los recoge de la misma manera que tampoco recoge los de la matemática o de la física; no lo ha hecho nunca en la historia y no lo hace hoy. Pero tampoco un pensamiento como el de Popper parece suficiente para adentrarse en cómo son los decires de la teología, como tampoco sirve ni siquiera para la matemática o para la física. Eso nos pone ante el problema de la racionalidad. Wittgenstein en el *Tractatus* quiso construir a la razón una férrea carcasa, la cual demarcara lo decidible por la razón —lo científico, como él suponía— y lo no decidible por la razón porque nada tiene que ver con ella. Aunque a él lo que de verdad le importaba en su vida era lo de fuera de esa carcasa — el ámbito de la ética, de la religión, del comportamiento vital, etc.—, como fruto de esa demarcación todo ello queda en la mera irracionalidad, simplemente como lo que se muestra, lo que se vive⁶⁰. Aconteció, sin embargo, que al final quedó patente cómo ni siquiera la ‘razón científica’, que debía llenar por entero la carcasa en la que únicamente debía estar lo racional, cabe dentro de ella, sino que se da por entero fuera del terreno que le había sido acotado como propio. Las cosas, pues, no son como el joven Wittgenstein había creído. ¿Será todo (meros) juegos de reglas, como pensó después?

Teología y ciencia quedan, por tanto, en una postura racional que tiene no poco de común en el sentido de que ambas son construcciones de una acción racional de la razón práctica. Ciertamente que construidas sobre basamentos diferentes. La ciencia tiene una base empírica. Mas ¿cuál es la base en la que se construye la teología cristiana? ¿Una especie de experiencia religiosa general e intersubjetiva que debería ser aceptada como dato antropológico? De cierto que no. Su fundamento es precisamente la revelación misma de Dios.

⁵⁹ Entiendo por “logicismo” la manera de pensar que asevera que, por decirlo así, todos los pensamientos posibles se reducen a los que caben en los *Principia mathematica* de Russell-Whitehead, o similares. Todo nos muestra, por el contrario, que casi todas las realizaciones del pensamiento más interesantes, en cualquier terreno que sea, se salen por entero de ese cuadro “logicista” impuesto desde fuera.

⁶⁰ Esta actitud de Wittgenstein siempre me ha recordado a la respuesta de Jesús: “Y los dos discípulos que le oyeron, siguieron a Jesús. Vuelto Jesús a ellos, viendo que le seguían, les dijo: ¿Qué buscáis? Dijéronle ellos: Rabbí, que quiere decir Maestro, ¿dónde moras? Les dijo: Venid y ved” (Ju 1, 37-39).

Una filosofía teológica no es la búsqueda desde la razón de un nicho en el que quepa Dios. Si así fuera, evidentemente ese Dios no sería tal, sino un mero ídolo fabricado por ella. El camino, por tanto, no es buscar primero el lugar de la ‘religión’ y, una vez encontrado, reconvertirlo al Dios de los cristianos. La pretensión de la revelación del Dios de Jesucristo es muy otra. Porque la escuchamos —nos viene al oído y nos entra por él— encontramos el lugar en el que Dios se nos manifiesta. Véase, por ejemplo, el episodio paradigmático de la zarza ardiente⁶¹. El papel de la filosofía teológica es secundario, en el sentido de que es una reflexión racional que encuentra ‘portillos’ en los límites de su propia acción; que encuentra cómo se le abren caminos que llevan más allá, precisamente allá en donde se le muestra el lugar de la zarza ardiente, el lugar de la revelación del propio Dios⁶². La filosofía teológica enseña que no es posible, si uno quiere ser fiel, en verdad, a la propia acción racional, quedarse a este lado de los pantanos y las montañas, estarse, sin más, en el mundo. Muestra que el lugar en el que, en verdad, estamos es más que nuestro mero estar en el mundo, porque vislumbra una realidad en la que somos. No sabe muy bien, quizá, o simplemente no le interesa, cuál sea el fundamento de esa realidad en la que somos, o lo niega como posibilidad de la razón misma. Esa realidad en la que somos nos pone en un lugar que tradicionalmente se ha llamado metafísica. Es el lugar de los pantanos y de las montañas. La realidad en la que somos es el fundamento del mundo en el que estamos. En realidad es siempre hablar de lo mismo, pero hacerlo desde lugares distintos, lugares más empeñados, más preñados de contenido. Mas la filosofía teológica va, todavía, más allá del mero lugar de la metafísica, o, quizá mejor, le da un sesgo distinto, abriéndose a ese real más allá vislumbreado desde los ‘portillos’. Ese real más allá es el lugar de la revelación. Volveremos, enseguida, sobre ello.

Que en el lugar de la revelación esto es posible lo reconoce toda una tradición teológica que tiene sus raíces mismas en las Sagradas Escrituras, que afirman: Podéis conocer al Dios invisible —lo que se puede conocer de Dios— en la contemplación de las obras visibles,

⁶¹ En Ex 3.

⁶² “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14). Algunos prefieren traducir: “Yo soy el que seré”, “Yo soy el que seré con vosotros”.

lo invisible de Dios se ha manifestado en ellas; no tenéis perdón si le negáis gloria y acción de gracias⁶³.

Cierto que la revelación nos habla, también, del pecado, que sin duda reduce esa capacidad de conocimiento. Pero la tradición a la que me refiero considera unánimemente que esa capacidad, aunque mermada por el pecado, sigue existiendo en nosotros⁶⁴.

III

Hay una pregunta decisiva: ¿dónde se asientan 'las razones de creer'? ¿Se trata de un movimiento autónomo de la razón que permite y hace racionalmente *composable*⁶⁵ creer en el Dios trinitario? O, por el contrario, ¿se trata de hacer racionalmente composable el juego autónomo de la razón en alguien que cree ya en ese Dios trinitario, que ha escuchado la revelación que sólo Dios hace de sí mismo? La primera posibilidad debe ser rechazada, es el endiosamiento de la razón, la diosa Razón en la que desemboca la Ilustración. La segunda posibilidad es la única aceptable para quien está en un ámbito que es el de la escucha del Dios que se revela. Ahora bien, este ámbito, ¿es un ámbito de irracionalidad o, por el contrario, lo es de racionalidad? Si decimos que es un ámbito de racionalidad, ¿cómo ha de serlo, en verdad, cuando aparece claro como un ámbito que, sin más, no se funda a sí mismo, sino que se funda en la Palabra escuchada? Pero ¿es que la razón se funda a sí misma, es que el juego de la razón tiene, sin más, sus fundamentos en la razón misma?

Todo el juego de lo que llamo acción racional de la razón práctica hace posible cuando mínimo la *composibilidad* racional a la que me refiero. Incluso, llevadas las cosas hasta las brumas y terrenos pantanosos que se dan en el paso de la consideración de lo que está en el mundo arrojado ahí a lo que comienza a ser en realidad, el fundamento último de una filosofía de la razón práctica es siempre una teología de la razón pura.

⁶³ Rom 1, 18ss.

⁶⁴ Punto clave también que evidentemente deberá ser tratado en otra ocasión.

⁶⁵ Bajo el concepto de 'composable' entiendo dos acciones diferentes de la razón práctica dadas en dos lugares distintos de racionalidad y que, sin embargo, no son contradictorias ni excluyentes, a juicio de la misma razón práctica. [Véase la nota 558].

La revelación es la pretensión más inaudita del cristianismo. «Creo en Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo». Eso es verdad, pero no va a ser el centro de mi discurso ahora. Lo que, más bien, querría poner en claro es lo siguiente: si tengo razones para creer en lo que creo, ¿de qué manera justifico mediante razones la razonabilidad de eso que creo? No es mi intención decir que creo porque la razón me lo impone, es decir, porque la creencia sea una obra de la razón, un nombre para un cierto tipo de acción racional. Tampoco decir que mi creencia en nada es tocada por la razón, pues ni de ella proviene, ni con ella tendría nada que ver. En el primer caso resultaría que la fe nada tiene de misterioso. En el segundo, que la razón nada tiene que decir ni que ver con el ámbito de la fe. Ambos caminos creo que son falsos, pues están ayunos de razones. Más bien pienso que el ámbito de la fe y el ámbito de la razón tienen muy profundas conexiones, aunque sólo sea porque ambos no son sino ámbitos de lo humano. Deberé buscar, pues, un camino intermedio entre dos extremos que no quiero ni puedo seguir. No por eso olvidaré que la revelación del Dios trinitario es algo que nos viene de parte de Dios, que la Palabra de Dios es una Palabra que viene dirigida a nosotros y que nosotros escuchamos. Y, sin embargo, esa revelación de Dios no busca borrar la razón: ¿cómo, si no, decir que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios?, ¿que sentido tendría esa contradicción en la misma Palabra de Dios? Lo que digo parece presuponer, por tanto, que esa ‘imagen y semejanza de Dios’ tiene que ver principalmente con la razón.

Podría decirse: «No creo en Dios». Vale. Pero la fe no es un grito. «No creo en Dios, porque no hay Dios». Bien. Pero entonces hay que probar que lo dicho es verdadero, y no un mero soplo de sonidos. Tampoco con esa afirmación de negación, pues, nos salvamos de una tarea: mostrar las razones de nuestra fe, las razones de lo que sobre ella afirmamos.

Todo discurso fatiga, nunca se puede decirlo todo⁶⁶. Y yo tengo que decir, decirme, decir a todos, lo que son mis propios pensares. No me basta con repetir los pensares de otros. Además, tengo la convicción probada de que esas palabras del Qohelet son ciertas. El discurso es fatigoso para mí. Para colmo, jamás llego hasta el fondo de lo que quiero

⁶⁶ Cf. Qo 1, 8.

decir, y lo que digo jamás abarca por entero aquello de lo que quiero discursar. Mas, evidentemente, ese 'yo' es representación de cualquiera que se enfrente a estas cuestiones,

Volvamos, pues, a las razones de creer. ¿Se trata de que 'hay razones' para creer en el Dios trinitario que se me revela en Jesucristo? ¿Se trata, por el contrario, de que creo en el Dios trinitario por el solo hecho de que se me revela en Jesucristo y creo en esa revelación? Si fuera lo primero, la revelación de Dios —y el creer en ella— sería secundaria con relación al 'hay razones': la razón sería la causa profunda y definitiva que me haría 'creer' en la revelación de Dios, por lo que dicho creer es razonable, es parte de la pura razonabilidad. Si lo segundo, con el acento puesto en el 'solo hecho', entonces habría que decir que la revelación nada tiene que ver con el 'hay razones', que el 'creo' toma todo el terreno a la razonabilidad; que la tiene como su máximo enemigo, aquel que rompe el creer para substituirlo en un mero razonar, aquel que elige, pues, un dios a su medida, a la medida de su propia voluntad.

¿Hay posibilidad de encontrar un camino intermedio que no acepte el que la razón sea, sin más, engendradora última de la revelación, o aquel otro según el cual la revelación tiene a la razón como el más sutil de todos sus enemigos? Creo que sí.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que una 'mala' manera de comprender la 'revelación' nos deja fuera de cualquier razón para creer. El caso de Louis Althusser⁶⁷ es paradigmático en esto. Para él creer en Dios, ser católico, devino en creer y luchar por una historia que llega a su cumplimiento ahora, en nuestro tiempo —en su tiempo, es decir, tras la segunda guerra mundial—, por lo que en esa completud de la historia se resuelve la creencia en el Dios althusseriano. Pero entonces Dios se reduce a una mera creencia intramundana. Se da un paralelismo sorprendente entre el Dios abandonado del althusserianismo con la creencia en el Dios afirmado del newtonianismo, aunque en lugar de un Dios mera intramundanalidad física sea ahora un Dios mera intramundanalidad histórica.

⁶⁷ Léase el primer volumen de la apasionante biografía de Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, I, *La formation du mythe (1918-1956)*, París, Grasset, 1992, 509 p.

He insistido hasta ahora en las razones, pero, sin embargo, la revelación de Dios sólo se sustenta en sí misma: no creemos en ella porque la encontramos razonable, y mientras la encontremos razonable. Lo que sostengo es que escuchar la revelación de Dios, Dios que se nos dice a sí mismo en su Palabra, que nosotros escuchamos por la acción del Espíritu en nuestro interior, es racionalmente composable en quien está atento a las razones, en quien en su manera de estar en el mundo se guía por la acción racional de la razón práctica. No es algo imposible, sino composable. Ambos lugares coexisten, se entrelazan, en definitiva son un mismo lugar. Por eso hablo de composibilidades: una, la escucha de la Palabra; otra, la acción racional de la razón práctica. Esta composibilidad, sin embargo, sería negadora de la Palabra misma de Dios si el fundamento último de los dos lugares composibles fuera el de la “razón pura”, pero la razón no es un lugar que se sustenta a sí mismo con independencia de toda otra cuestión.

Por esto, para comprender la composibilidad a la que me refiero, sería bueno hablar del fundamento. ¿En dónde está el fundamento de todo lugar? ¿En dónde está el fundamento de la acción racional de la razón práctica? El problema del fundamento es ahora decisivo, nos lo jugamos todo en él. Y el fundamento último de toda realidad no es otro que Dios, el Dios que nos habla en su Palabra y que nosotros escuchamos. No el Dios seco, meramente-creador-de-lo-que-hay. Mi afirmación puede ser, por ahora, demasiado precipitada: creo que sería bueno mirar de cerca el argumento ontológico de san Anselmo —una prueba por el fundamento de la perfección de lo existente— y quizá también volver al argumento que se funda en la belleza y perfección de que el deseo de belleza y perfección tenga existencia real, pues es esa ultimidad real personal la que fundamenta nuestra acción racional.

IV

Debemos hablar, pues, de la razón, de la acción racional de la razón práctica, con todo lo que ello significa de preguntas incesantes y respuestas que se enraciman; es decir, deberemos meternos en ese terreno ‘más allá de la física’ en donde la mundanalidad de lo meramente

arrojado ahí se nos comienza a aparecer por obra de la acción racional de la razón práctica como desentrañamiento de una realidad, de lo que ahora ya no está simplemente ahí, sino que nos es en realidad. En los confines mismos de la metafísica —dan casi ganas de decir ‘más allá de la metafísica’—, la acción racional de la razón práctica prosigue su camino, encontrándose con montañas inaccesibles. Pero las preguntas incesantes y respuestas que se enraciman no terminan, por lo que podemos probar a iniciar un penoso ascenso, para, quizá, encontrar allá arriba pasos de montaña, ‘portillos’, que miran a un lugar que está al otro lado, un lugar en el que se vislumbra la tierra de la revelación, el lugar de la escucha de la Palabra. Mas no podemos dejar de darnos cuenta que al comienzo de nuestro caminar por la montaña encontramos muchos senderos, pero sólo algunos llegan, quizá, a lo alto, hasta algún ‘portillo’.

Uno de esos ‘portillos’ es el que nos permite hablar del mundo como creación. Pero enseguida hay que decir algo que resulta muy importante en la acción racional de la razón práctica que lleva hasta ellos: los ‘portillos’ que son el final de un sendero que se ha iniciado en nuestro decir científico sobre el mundo están datados, como lo está toda afirmación científica sobre el mundo. Recuérdense cómo quedó la “prueba” newtoniana de la existencia de Dios, y las enormes consecuencias que ha tenido su fracaso, por ejemplo, con la reducción por Kant de todo el problema de las pruebas de la existencia de Dios —lo que llamo, en parte, los ‘portillos’— a su razón práctica, fuera de la razón pura, que, según él, queda para la visión científica del mundo⁶⁸. Esta manera kantiana de ver las cosas debe ser tenida muy en cuenta, y debe ser rechazada por completo. Otro trato muy diferente, en mi opinión, merecen los ‘portillos’ del estilo de la ‘prueba’ de san Anselmo.

Hay que hablar, pues, de la ‘prueba’. Pero entendámonos, ¿habrá que exigir pruebas para la existencia de Dios, pruebas que no se piden a nadie y que en ningún otro ámbito de racionalidad se requieren? Peor aún, ¿exigir aquí pruebas-a-favor de la existencia de Dios que sean

⁶⁸ En lugar de dejarla también para la acción racional de la razón práctica. Lo que en tiempos de Kant quizá no era posible ver, hoy se ha convertido en una evidencia de la filosofía de la ciencia.

“logicísticamente” concluyentes, mientras que, en otros lados, bastará con pruebas-en-contra de su existencia que, por el contrario, pueden ser perfectamente laxas, meras afirmaciones: «como soy materialista...», que se ofrece como una mera evidencia de obviedad, sin necesidad de prueba alguna? Pero si las cosas fueran así, ¿no bastaría para que Dios existiera con que yo tomara una actitud de mero voluntarismo?, ¿no bastaría con la apuesta lakatosiana de: ya veremos al final —en el momento escatológico en que todo se haya aclarado—? Pero, claro, al final no veremos nada, pues el ámbito de la prueba es el ahora. Lo demás son promesas electoralistas. ¿O, quizá, la prueba verdadera está en lo que de verdad yo digo y hago tras la afirmación en primera página de mi vida: «como creo en Dios...»? ¿Qué decir, por otro lado, de la prueba de Dios por el deseo de Nicholas Rescher?

Una cierta prueba “logicista”, lo sabemos bien, ha llevado meramente al “Dios de los filósofos”. Pero, insisto, esa prueba “logicista” no es prueba exigida ya en ninguno de los ámbitos en los que se pide prueba. ¿Qué de extraño tiene que con una prueba que no es tal prueba se llegue a un Dios que no es tal Dios?

Hoy la prueba se da dentro del tratado retórico de la argumentación, porque la razón no es, sin más, razón pura, sino razón práctica, o mejor dicho, la acción racional de la razón práctica. Me pregunto si la esencia de la cuestión no está precisamente en que, al no ser la razón una (mera) razón pura, es decir, al no ser una razón fundante y fundadora, que tiene su fundamentación en sí misma, sino que nuestro uso de la razón es siempre el de una acción de la razón práctica, no acontece que este uso práctico de la razón en una acción racional no tiene en sí mismo su fundamento, sino que lo encuentra en sus propias finalidades, y estas le vienen dadas. Mas ¿quién se las da? ¿Bastaría decir que la evolución hominizadora? Creo que no. Si lo que aquí apunto es cierto, me pregunto si no estaríamos ante un argumento paralelo al de san Anselmo: un argumento que, en el propio ámbito de la razón, busca la razón de sus fundamentos. Anselmo veía el fundamento en el ser más perfecto. Aquí, en cambio, debería quizá hablarse del ‘deseo de la existencia de Dios’, como apunta Nicholas Rescher, o quizá de la necesidad de ese fundamento externo sin el que la acción racional de la razón práctica no tendría tierra bajo sus pies.

V

Decía que uno de esos ‘portillos’ es el que nos permite hablar del mundo como creación. Imagino la labor que me traigo entre manos aquí como la conversación entre dos ‘hombricos’⁶⁹ que se pasean sin descanso enzarzados en una continua discusión —amigos, incluso, de tanto discutir juntos—, cada uno defendiendo con razones sus posturas. El uno es materialista; el otro, creacionista. Hoy hablan, por ejemplo, del cerebro, la máquina que tenemos de generar pensamientos. Porque, aunque las teorías de la identidad no son ya defendibles y el funcionalismo putnamiano parece que tampoco, queda todavía, sin embargo, ver si el cerebro es o no es un potentísimo ordenador, es decir, si mediante la inteligencia artificial nos acercamos suficientemente a la construcción de un cerebro. Para uno es importante que lo sea, para el otro es decisivo que no lo sea. ¿Hay sobre ese punto decisivo un decir cargado de razones? Creo que sí, y van a mi favor⁷⁰.

Tras años de abandono del tema en la conversación, se vuelve a introducir el problema del ‘diseño’ en la discusión entre los dos ‘hombricos’. ¿El mundo ha sido diseñado o es fruto natural del azar? ¿Qué podemos decir del principio antrópico? ¿Hay muchos mundos o sólo uno? Si debemos postular a Dios, como piensan algunos cosmólogos, ¿de qué Dios se trata?, ¿de un mero Dios de los neoplatónicos, un mero requisito ético creador del mundo⁷¹?, ¿o, por el contrario, se trata del Dios trinitario?

¿Cómo empezar?, ¿por dónde empezar hoy la conversación que viene de tan lejos? Esta es la cuestión principal. ¿Hay sobre estos puntos decisivos también un decir cargado de razones? Creo que sí, y también van a mi favor⁷².

⁶⁹ Cuando escribí esto todavía no había leído ese pasmoso, espectacular, grande y preciosísimo libro *La esfera y la cruz*, de G. K. Chesterton, en el que los dos ‘hombricos’ duelean a muerte con palabras y espadas, entre continuas e insospechadas interrupciones, provocándose el aprecio y amor mutuos, para llegar, finalmente, al total entendimiento escatológico. Genial Chesterton.

⁷⁰ Quede ahí la afirmación, pero no está, evidentemente, el conjunto de razones que la apoyan.

⁷¹ John Leslie, *Universes*, Londres, Routledge, 1989, p. 2.

⁷² Quede ahí la mera afirmación. Algún día, como la anterior, también deberá desarrollarse.

El 'diálogo entre los dos hombricos' representa perfectamente lo que significan las razones de creer, siempre que uno y otro hagan suya la voluntad decidida de buscar, de verdad, las razones en que se asientan sus posturas, no en gritarse uno al otro, simplemente, para ver quien hace más barullo y termina por llevarse el gato al agua.

Pero, claro, en este diálogo hay un problema grave: cada uno, decidido como está a sostenerse en su lugar, porque cree en él, conforme pasa el tiempo y cambia el panorama del pensamiento racional, buscará cada vez 'nuevas razones' que le sostengan en la postura de su elección. ¿Una búsqueda sin término? Por ello, no es nada seguro que el diálogo lleve a ninguno de los dos 'hombricos' —emperrados en su creencia— a abandonar sus supuestos. Ahora bien, algo es aquí importante, decisivo: cada uno deberá sostener su postura con razones frente a las razones del otro. De esta manera se tejerá entre ambos una conjunción de razones que seguramente harán más razonable una postura que otra en la coherencia de lo que la ciencia de un momento —el nuestro— dice. Aunque esta conjunción sea provisional y no valga el emperramiento en ella como algo definitivo, ¡no es poco!

Hemos ganado algo para el 'hombrico creyente' con respecto a los últimos tiempos en los que el 'hombrico materialista' parecía haberle ganado el conjunto entero de lo que es (creía ser), sin más, la 'racionalidad científica'. Por el contrario, el diálogo se vuelve a producir hoy de manera clara entre dos conjunciones de razones que deben sostenerse en coherencia, entre dos supuestos que se presuponen, entre dos coherencias de conjunto que hay que nombrarlas como lo que son: claros 'presupuestos metafísicos', y no actitudes asentadas en la (inexistente) certeza científica. El asunto en discusión trata de la conjunción de la coherencia entera de las razones y de la verdad de sus respectivos decires, es decir, de la aproximación, en definitiva, de esos decires a la realidad misma en lo que es.

Todo lo que apunto en mi filosofía de la razón práctica me parece que lleva a hacer posible aquí una elección racional. Mi pretensión, por tanto, es ofrecer el conjunto de razones que hacen verdadera racionalmente la elección del 'hombrico creacionista'.

VII

Las razones de creer las concibo cada vez más como mi parte en la conversación entre los ‘dos hombricos’. La suya es una conversación que busca ser razonable, no en el sentido de que quiere ser educada —eso es obvio—, sino que quiere ser un diálogo que se sustenta en las razones que cada uno da para sustentarse en sus propias opiniones. Dos veces aparece el verbo ‘sustentar’ en la frase anterior, y es muy importante que así sea. La segunda, porque cada uno busca sustentar su postura en un lugar de racionalidad desde el que construye su acción racional. Saben muy bien los dos que su lugar es un lugar inseguro, pero quieren darle, y no de manera puramente ficticia, un suelo de razonabilidad, quieren buscar y encontrar la madeja de razones que da nicho a ese lugar. No es un estarse ahí de mera irracionalidad: un estar numantino, porque sí. Cada uno está en donde se halla porque le ha parecido el lugar más razonable, porque es el lugar al que sus razones le han llevado y porque esa madeja compleja de razones es el sustento de su lugar. Y, sin embargo, son dos lugares diferentes. Por eso, el diálogo de razonabilidad, de dos razonabilidades encontradas, y ese diálogo evidentemente debe ser un diálogo de razones. Cada uno, pues, en la conversación, intenta convencerse de su propia razonabilidad y, convencido de la no razonabilidad de su oponente en el diálogo, intenta también convencerle de que la postura que defiende no está fundada en razones. Por eso, es un diálogo fundado en razones. En razones de coherencia, en razones de madeja, en razones de finalidades, en razones de alcanzamiento de la realidad tal como ella es. No es, en absoluto, un diálogo de escepticismos. Al contrario, y por decirlo de manera abrupta, es un ‘diálogo de seguridades’, aunque no un ‘diálogo de (meros) emperramientos’; de seguridades racionales, pero no de irracionalidades que quieren la seguridad del (mero) emperrarse.

Hay, por tanto, un sustentamiento común en el diálogo de los ‘dos hombricos’. Pero hay, también, un sustentamiento propio de cada uno de los dialogantes en sus razones, en su propia razonabilidad de conjunto. Y de esto discuten. Ahí se enfrentan. Cada uno ve las razones del otro y busca la sinrazón de esas razones. Hacen proyectos de razonabilidad, apuestas para el futuro. Proyectos y razones que dejan la sustentación última del diálogo para el futuro. Y pueden hacerlo así puesto que

ambos tienen una seguridad: el acceso a la realidad por la razón es posible, no es irracional sostenerlo. Al contrario, es la realidad en lo que ella realmente es lo que les hace a los dos tener la conciencia segura de que su diálogo es posible y necesario, del convencimiento de la propia postura como algo fundado en razones. Ahora bien, lo fían para largo, pues lo que cada uno tiene es una convicción fundada en racionalidad, no una percepción segura, sin más, de lo que es en sí misma la realidad. Uno y otro se fundan en una acción racional de la razón práctica. De ahí la posibilidad del diálogo, de ahí la riqueza del diálogo, de ahí que el diálogo, siendo racional, nunca, quizá, habrá de terminarse, porque ambas convicciones —ambas creencias— creen fundarse en razones, y, sin embargo, por el mismo hecho de querer fundarse en razones, siempre habrá que tomar partido.

Mas este diálogo no sólo no es, por tanto, un diálogo de sordos, sino que es un diálogo de racionalidades que busca acceso a la realidad de lo que es. Y hay razones para el realismo⁷³, es decir, la realidad finalmente responde con su veredicto.

* * *

Al terminar quisiera dejar planteada una cuestión clave, decisiva, para comprender todo lo que llevo dicho en su justo lugar: ¿qué pasa, por ejemplo, con los disminuidos psíquicos, si en mi actitud racionalista defino al hombre, como lo hago, por la razón, por más que sea una razón práctica? Creo que esta cuestión es ocasión de intentar profundizar en lo que quiero decir con mi ‘acción racional de la razón práctica’.

La razón es ocasión, instrumento, donación para poner orden en las solicitudes que tiran de nosotros hacia todos los lados. La razón tiene la capacidad de dominio sobre ese conjunto de solicitudes, las cuales jamás nos arrastran con necesidad. De esta manera, la razón es capacidad para la toma de decisión, instrumento para la libertad.

La racionalidad se asienta en un basamento de valores, de una voluntad que se da finalidades. El racionalismo al que me refiero no es, pues, ni mucho menos, un “mero racionalismo” de la diosa Razón.

⁷³ He dicho alguna vez antes de ahora la necesidad, cargada de razones —aunque agónica—, de ser realista en la que me hallo.

La razón en la que creo es logos, procede —en mi creencia— de que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios», de un Dios encarnado, del Hijo de Dios que, «sufriendo, aprendió a obedecer» (He 5, 8), de un Dios que «se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2, 8). ¿Estas afirmaciones nada tienen que ver con lo que he defendido en estas páginas? Al contrario, me parece que tienen mucho que ver con ellas. Pero, una vez apuntado el problema —gravísimo—, quede ahí, esperándonos ansiosamente. ¿No es en casos como estos en donde deberemos mostrar la realidad de la compasión y la compasión de la realidad, para poder decir que estamos, en realidad, ante un pensar que, en verdad, merece la pena?

SEGUNDA PARTE

EL MUNDO COMO CREACIÓN.
ESBOZO DE UNA DOGMÁTICA DE LA CREACIÓN

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica

6. EL MUNDO COMO CREACIÓN. COMENTARIOS FILOSÓFICOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES HASTA SAN AGUSTÍN: LOS COMIENZOS

I. Introducción

No quiero referirme aquí sólo a *La creación* de Joseph Haydn —una belleza como todos sabemos—, sino a otra belleza todavía mayor: la obra del mundo. Y digo la obra del mundo, pues este es considerado por los pensadores cristianos como obra de un Creador, y ese Creador es Dios. Pues bien, sobre tal decir quiero empeñarme en lo que sigue, terminando, ¡cómo no!, en san Agustín. Lo haré sólo en un aspecto muy preciso de su pensamiento, lo que toca a su consideración del mundo como Creación. Mi perspectiva será, también, muy concreta, pues me limitaré a algunos comentarios de viejos textos desde un punto de vista de filosofía teológica. Me interesa cómo se enfrentaron a un problema y la solución que le dieron, que marca todavía los caminos por los que hoy caminamos.

Ni de lejos quiero ser exhaustivo, ni siquiera en los autores que estudio; muchos quedan fuera de mis páginas. Quiero sólo tomar algunos y seguir los meandros de su pensamiento en torno a la creación. Me interesa ver cómo confrontan el ‘dato nuevo’ de la revelación cristiana con el pensamiento filosófico y científico de su entorno. Quieren pensar hondamente ese ‘dato nuevo’, hacerlo creíble, a sí mismos y a sus lectores contemporáneos. Para ellos, el estar inmersos en una cultura muy concreta es algo natural y asumible. Simplemente, deben pensar, ahondar en las repercusiones del ‘dato nuevo’, hacer que este quede siempre salvo y, sin embargo, recoger de su entorno cultural todo lo que señala un camino de posibilidades. Todo lo que en su entorno

cultural vaya contra el 'dato nuevo' deberá ser rechazado, pero sin que ello signifique dejar ese entorno cultural que es el suyo. Su labor, pues, es un discernimiento filosófico en torno al problema de la creación. Por eso me parece interesante sobremanera detenerse en ellos, para aprender de ellos, para pensar con ellos —quizá no por necesidad como ellos—, para hacer posible la profundidad de nuestro propio pensamiento.

Un cristiano —quizá, sobre todo, un católico— no está en ningún lugar si su lugar no es siempre un lugar de tradición. Pero estar en 'el lugar de la tradición' no es repetir hoy y mañana lo que otros dijeron ayer; hacerlo así es no estar en ningún lugar. Y quien no está en ningún lugar, tampoco puede ir a ningún sitio. Oscar Wilde dijo: «Quien deja de lado su pasado, merece no tener futuro», palabras que Louis Althusser convirtió en: «Quien deja de lado su presente y su porvenir, merece no tener ya pasado»⁷⁴. Dilema terrible en el que nos jugamos todo: Merece no tener pasado quien, habiendo llegado por él al presente, no se planta en él, buscando llegar desde él a un porvenir que se le ofrece.

Hay una manera de ver el mundo que lo contempla como conjunto, desentendiéndose provisionalmente de estos o de los otros detalles: ve el mundo como universo, como un todo. La cosmología nos está poniendo ante los ojos en los últimos años un esplendoroso panorama de cómo ha sido la evolución del mundo desde el mismo comienzo de la explosión inicial. Ella está siendo hoy uno de los últimos destilados de esa manera especial que tenemos de mirar el mundo, la que llamamos ciencia. Mediante el 'principio de Arlequín' (en todas partes será como es aquí, porque de otra manera nada podríamos decir sobre lo que está en un allí que se sale de nuestro aquí), las teorías científicas, nacidas todas ellas en el entorno que es el nuestro, al que se le ha añadido la imaginación matemática y todo lo que podemos husmear en los laboratorios, inventan la ciencia de la cosmología. Ahí está, para quien quiera saber sobre ella. Nuestro pensamiento científico, pues, se hace una idea muy clara y determinada de lo que es el mundo como universo, y lo consigue no sólo tal como es hoy, sino como ha sido en

⁷⁴ Boutang, *Louis Althusser*, I, pp. 314-5. [Y que, años antes, en 1848, John Henry Newman había puesto así: «Charles se encaminó hacia la celda lentamente, tan feliz en su Presente que no tenía un solo pensamiento ni para el Pasado ni para el Futuro», palabras finales de su novela autobiográfica *Perder y ganar*, traducción de Víctor García Ruiz, Madrid, Encuentro, 1994, p. 354].

las distintas etapas del tiempo y la evolución que lleva de unas etapas a otras. Se logra así una visión científica del universo, del cosmos. Así se hace ahora, así se hizo siempre con mayor o menor fortuna.

Aunque a partir de ahora existan desacuerdos, no todo se termina ahí, pues el hombre ‘piensa mucho’ y al punto se hace preguntas más allá de lo que la mera ciencia le ha permitido. Se pregunta por cuestiones de origen, de finalidad y de sentido. Cuestiones que los científicos se prohíben con buenas razones. Pero ¿por qué prohibirnos esa curiosidad, aunque seamos muy conscientes que ella nos arrastra mucho más allá de la ciencia? Tenemos ahí, por tanto, una posibilidad de hacernos la pregunta por la creación. Si hay un origen del que parte el universo, ¿qué pasaba cuando no había todavía tiempo, porque era el instante mismo en el que el tiempo comenzaba? Quizá la pregunta no tiene sentido, pues el antes y el después —el espaciotiempo— se inicia precisamente con ese inicio, o quizá, por ser así, la pregunta se hace acuciante. El cristianismo de los Padres de la Iglesia ha dicho: el mundo es creación de Dios, y Dios creó el mundo en ese instante del principiar. Si hay un origen del que parte el universo, ¿qué significa origen?, ¿sólo principio en el tiempo o también ‘principio originario y originante’?

Hay también otras maneras posibles de elevarse hacia el pensamiento —la problemática— del Creador. En el entresijo mismo del pensamiento científico, constantemente aparece la cuestión de la finalidad. Véase, si no, lo que una y otra vez discuten los biólogos. Y la finalidad lleva de mano el pensamiento de algún ‘finalizador’. El Creador está transparentándose, de cerca o de lejos, en el problema de la finalidad —de la teleología dicen algunos—. Otro tanto aparece en las ‘pruebas o vías de la existencia de Dios’, según las cuales en opinión de muchos filósofos desde terrenos intramundanos o metafísicos se pueden encontrar portillos que nos apunten con convencimiento racional a Dios; muy especialmente a Dios como sustentador y providente, como Creador en última instancia. Pero, atención, si miramos las cosas con cuidado hay un notable paralelismo sea que se diga ‘sí’ hay Dios, o sea que se diga ‘no’ hay Dios. A unos no les importa el asunto; a otros no les importa que a esos no les importe, pues a ellos sí les importa. En fin, ¿por qué poner límites al campo del pensar? Además, son tan cambiantes las cosas en ese campo.

Deberemos recordar ahora esos pasajes claros y nítidos de la Biblia, en los libros griegos del Antiguo Testamento y sobre todo en el Nuevo

Testamento, en donde se nos dice que el hombre, la creatura, puede encontrar en la visión de lo intramundano huellas o semillas que le elevan al conocimiento natural —no sólo sobrenatural— del Creador: «Desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles, su poder eterno y su divinidad, son visibles para la mente que penetra en sus obras» (Rom 1, 20)⁷⁵. Hay en estas palabras la señal de toda una tradición de la Escritura y del pensamiento teológico de todos los tiempos que es interesante en extremo, y que debe ser reestudiada para adentrarse en serio en el problema de la Creación: Dios se ha manifestado a los hombres también por las obras —por las hechuras— de la creación. Puede ser conocido —‘puede’, tenemos posibilidad de llegar a su conocimiento—, otra cosa distinta es que lleguemos de hecho a él con certeza por la razón humana. Se abre ahí una torrentera de pensamiento en el pensamiento cristiano hasta el día de hoy. Pero recordemos, también, la terrible agudeza de Pascal cuando nos llama la atención y nos pone ante los ojos el dilema siguiente: el «pensar» nos lleva al Dios de los filósofos, no al Dios de Jesucristo. ¿Esto es siempre así?, ¿es sólo así? Depende de la ‘corporalidad’ que demos al pensar; depende de lo que pensemos que es pensar.

Hay otra llamada de atención de fuerza singular que debemos tener en cuenta. La de quienes afirman que la Creación es revelación de Dios y señalamiento de que el mundo es obra —hechura— de Dios, por tanto, distinta de él, acción realizada fuera de sí mismo. Esto no era en absoluto evidente para los griegos. No es que deba tratarse primero del universo como una realidad en sí y para sí misma, que haya que mirarla con los ojos que el hombre se ha dado en la ciencia, y que luego, como por algunos agujerillos y elementos translúcidos, se nos señale la existencia de algún fuera-de-ella que tiene con ella una relación importante pues es su Creador. Por el contrario, la afirmación de la Creación en sus mismas entrañas, como se sabe, es una afirmación teológica, porque ella es conocida sólo en cuanto revelación que Dios nos hace en Jesucristo, se añade a veces. (La exageración de esta manera de ver las cosas está, quizá, en hacer hincapié en el sólo). Desde antiguo esta idea ha sido importante en el pensamiento cristiano: «Así como su querer

⁷⁵ ‘En sus obras’: traduzco alguna vez por ‘en sus hechuras’, para que se vea que es una expresión derivada del verbo hacer.

[de Dios] es realización de la obra que llamamos ‘mundo’, así también a su voluntad sigue la salvación de los hombres que se llama ‘Iglesia’.⁷⁶

Tenemos ahí los datos de un problema de extraordinario interés, que ocupó, cómo no, a los Padres de la Iglesia. Ese problema de la creación fue, además, decisivo en la historia de las ciencias de toda la Edad Media e incluso mucho más allá. ¿El gran empujón que para la ciencia supuso el siglo XVII no provenía en una parte importante de la consideración del mundo precisamente como creación de Dios? Más todavía, las positivities de la ciencia de hoy (que las tiene) y sus negatividades (que también las tiene), ¿no sostienen algunos de sus supuestos y referencias últimas (aunque no siempre explicitadas) en el ‘problema de Dios’, es decir, en la consideración o no del mundo como creación?

Al principio creó Dios el cielo y la tierra, enseña el libro del Génesis. El universo, el mundo, todo lo que hay, es cosmos, es orden y belleza, es realidad. Y vio Dios que era bueno. En el relato de la creación se nos manifiesta un convencimiento teológico inspirado. Es, por tanto, revelación de Dios. Y la obra de Dios que se revela en la creación según su Palabra, es efecto de su amor. Tal es la manera de hablar del pensamiento cristiano desde sus primeros comienzos. Sin embargo, no era así la manera de pensar del mundo griego, marcado por la imagen del *Timeo* de Platón según la cual el Dios-Demiurgo, el Artesano, el Fabricante, toma en sus manos lo que ahí encuentra para modelar el mundo mirando a las ideas arquetípicas del Padre Dios. Ni en esa tradición ni en la tradición cosmogónica de la *Teogonía* de Hesíodo hay nada que tenga que ver con la creación, y menos aún con la creación desde la nada. Así pues, nace ahora una nueva tradición filosófica.

II. El pensamiento griego clásico

En la *Teogonía* de Hesíodo a la que me acabo de referir se habla, sin más, de «nacer de engendramiento», serán luego los presocráticos

⁷⁶ «Ὁς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, ο ὕτος καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται», San Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I 27, 2, edición de Marcelo Merino y Emilio Redondo en *Fuentes Patristicas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 133.

quienes hablen de «principiar»⁷⁷. Platón habla de «producir», de un «acto de hacer», de una «hechura». El verbo utilizado es ποιέω; su significado: fabricar, ejecutar, confeccionar; crear, producir, en el sentido de engendrar, dar a luz, producir el suelo, hacer nacer, causar; actuar, ser eficaz; componer un poema, es decir, también representar, imaginar, inventar, hacer con arte, suponer, mirar cómo se hace una cosa; procurar, producir. De manera similar ἡ ποίησις significa la acción de hacer, y desde ahí creación⁷⁸, creación legal por adopción; fabricación manual, confección; acción de comparar, facultad de comparar, desde ahí, obra poética, género poético. Por fin, ὁ ποιητής significa autor, creador; fabricante, artesano; el que compone versos, poeta, el que compone obras en prosa. Ese haz de palabras es el empleado por los griegos para indicar la ‘producción’ del mundo, incluso por su ‘hacedor’.

Una página excepcional por su importancia del Timeo nos dice que el Demiurgo, fijos los ojos en lo que es idéntico, se sirve de ello como modelo para realizar lo que es necesariamente bello. Por el contrario, si el modelo es lo nacido, no realiza lo bello. ¿Sobre qué modelo ha hecho el entero cielo, el cosmos? Ha nacido, pues es visible, tangible y tiene cuerpo, por tanto, tiene causa. Descubrir al Hacedor y Padre de este todo no es fácil (28a-29a). ¿Sobre cuál de los dos modelos se ha hecho? El cosmos es bello y el Demiurgo bueno; por ello, es obvio que miró al modelo eterno, de ahí que el cosmos surgido así se haya generado siguiendo lo que es objeto de intelección y de reflexión, lo idéntico. Es una acción esta que va del desorden al orden (30a). El todo (ὅλον) es inteligente, porque así es más bello. Tiene alma, puesto que el intelecto (νοῦς) no puede nacer en nada, en ningún cuerpo, separado de ella. Así el mundo es un viviente único, formado a la semejanza del más bello de los seres inteligibles y de un ser perfecto en todo (30b). Por eso hay un cielo único. Lo nacido así es corporal, visible y tangible; por tanto, Dios ha comenzado la construcción del cuerpo del mundo por el fuego y la tierra (31b), luego ha seguido con las mediedades del aire y del agua. Ese mundo es esférico y circular (33b). El origen de los elementos es un comienzo principal, geométrico (53c-56c), pero no temporal.

⁷⁷ Véanse las primeras páginas de mi artículo “El nacimiento de la ciencia: los filósofos presocráticos”, *Naturaleza y gracia*, XXXIV (1987) 163-252.

⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 6, 4, 2, 1140a.

En todo nacimiento está la muy difícil cuestión, el mismo Platón nos advierte de ello, del ‘receptáculo’ (50b-51b) en donde las cosas se engendran, porque hay algo que recibe todas las cosas, capaz de todas las impresiones, de tener impresas todas las huellas, pues todo lo acoge; es como una especie de cera, un oro líquido refinado y sin escorias, capaz de moldearse en todas las figuras. Puesto en movimiento y troceado por las cosas que le penetran, accionado por ellas, el receptáculo —la primera idea del espacio, quizá— recibe todos los aspectos. Ese receptáculo es madre, el modelo es padre y la naturaleza, mediadora entre ambos, hijo.

Los LXX utilizan para traducir el comienzo del Génesis esa vieja palabra griega ποιέω y sus derivados⁷⁹. El Nuevo Testamento también en algunos pocos lugares⁸⁰. Pero los libros griegos de la Biblia, y sobre todo el Nuevo Testamento, hablan de otra cosa, y para ello emplean otra palabra, κτίζω y sus derivados, para referirse a los orígenes del mundo, pues ya no es ‘hacer’, ‘producir’, ‘demiurgar’, sino «crear». Esta palabra nueva significa en griego clásico construir casas o ciudades; fundar una colonia; instituir; crear, producir; realizar hasta el final, hacer. El diccionario de Bally, para explicar la palabra ἡ κτίσις, que en su sentido activo significa fundación en primer lugar, en otra nueva acepción, la de creación, cita en su apoyo del nuevo significado Rom 1, 20. Esa misma palabra en sentido pasivo significa lo que es creado y, por ello, la creación, el universo, el mundo, tal como aparece en Mc 10, 6⁸¹; también la cosa creada, la creatura⁸²; igualmente, la autoridad constituida⁸³. Por último, ὁ κτίστης significa fundador, por ello, el Creador, así en la versión de los LXX en 2 Re 22, 32, de nuevo Jdt 9, 12⁸⁴, Ecclo 24, 8; 2 Mac 1, 24⁸⁵; también significa el que restablece, el que restaura.

⁷⁹ Gé 1, 1: «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», cf. también 2, 2.4.18.

⁸⁰ Cf. Mt 9, 28-9; 18, 35; 19, 4.16; 25, 40; Lc 11, 40; Ju 5, 19; 17,4; Act 4, 24; 14, 15; 17, 24.26; Ap 14, 7; He 1, 2; 3, 2; 13, 21.

⁸¹ «ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως»; cf. 13, 19.

⁸² Jdt 9, 12: «κτίστα τῶν ὑδάτων, βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου»; Sal 73, 18; Tob 8, 5 en la recensión larga. Rom 1, 25; Col 1, 15: «πρωτόκοκος πάσης κτίσεως».

⁸³ Cf. 1 Pe 2, 13.

⁸⁴ Texto citado más arriba en la nota 82.

⁸⁵ «κύριε, κύριε ὁ θεός, ὁ πάντων κτίστης, ὁ φοβερός καὶ ἰσχυρός καὶ δίκαιος καὶ ἐλεήμων, ὁ μόνος βασιλεὺς».

Como hemos visto con exigua brevedad, y quedándonos en meras cuestiones de vocabulario en lo que toca al Antiguo y al Nuevo Testamento⁸⁶, el cambio de 'paradigma' conlleva un claro cambio de palabra para expresar conceptualmente lo que se piensa. Eso es lo que vamos a ver a continuación.

III. Filón de Alejandría y el Tratado del Cielo

Es ahora el momento de citar, como un camino intermedio, la opinión de Filón de Alejandría, el judío a caballo entre el mundo bíblico y el helenístico, de muy amplia, quizá, y muy difusa influencia en los cristianos primeros. Nos interesa aquí detenernos en algunas de sus páginas, pues nos dan el marco en que se debatía el pensamiento judío en el medio judeo-helenístico en el que nace el cristianismo.

En su tratado sobre la creación del mundo⁸⁷ proclama el acuerdo entre el mundo y la ley de Moisés: «el hombre sometido a la ley» es el mismo que «el hombre de la creación» (3). Se recrea Filón en afirmar la belleza insuperable de las concepciones de la creación. Algunos dicen que el mundo es inengendrado y eterno, que Dios está en una profunda inanición, cuando, por el contrario, hay que reverenciarle como Hacedor y Padre, sin exaltar el mundo⁸⁸ fuera de toda medida (7). Moisés, que adquirió la cima de la filosofía, lo supo bien, pues afirmó verdades «entre las más complejas de la naturaleza»; sabía que hay una causa activa y una causa pasiva⁸⁹, la causa activa es el intelecto universal (8) y la pasiva es inanimada e inmóvil por sí, se pone en movimiento confirmada y animada por el intelecto y se transforma en la obra del cosmos; los que dicen, pues, que el mundo es inengendrado, cierran el

⁸⁶ Con un poco más de detalle, aunque ya antiguo, léase Leo Scheffczyk, *Creación y Providencia*, Madrid, BAC, 1974, pp. 1-27

⁸⁷ *De opificio mundi*, edición y traducción de R. Arnaldez en *Oeuvres*, t. 1, París, Cerf, 1961. Cito, según esa edición, poniendo los números entre paréntesis dentro del mismo texto.

⁸⁸ Filón insiste numerosas veces en la trascendencia de Dios con relación a las criaturas, sin que eso implique una separación de él con respecto al hombre, aunque sí una radical desemejanza de lo creado y lo increado, cf. Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, pp. 171-172.

⁸⁹ Filón toma la 'causa pasiva' de los estoicos.

camino a la Providencia⁹⁰ (9), porque es cierto, el Padre y Demiurgo es quien elabora lo engendrado (10). Moisés dice que el Cosmos ha sido elaborado por el Demiurgo en seis días, sin que el Hacedor haya tenido necesidad de un intervalo de tiempo; lo ha hecho de una vez, pues cuando ordena y cuando concibe, así es; lo que nace reclama un orden, por eso lo ha hecho de una vez; el orden implica número y el seis —de los seis días— es el más propio a la generación, es el número perfecto (13). En el día primero tenemos el mundo inteligible que sirve de arquetipo y de modelo de lo que lo sensible es copia; el mundo corporal se hace desde el modelo incorporal y a su semejanza (16). ¿Está en algún lugar ese mundo constituido por las ideas (17)? Las potencias⁹¹ de Dios, una de las cuales es la hacedora-de-mundo, es lo que se nos muestra de él. Ese lugar buscado antes, el de las potencias de Dios, es el Logos⁹² divino (20). Sin apoyarse en nada de fuera de sí, apoyándose sólo en sí mismo, Dios reconoce que debe hacer el bien sin reserva alguna y dar a la naturaleza todo lo bueno que sin él no habría (23).

En el día primero se da el comienzo, pero no un comienzo según el tiempo, porque el tiempo no existía antes del Cosmos⁹³, pues es un intervalo del movimiento del mundo⁹⁴ (26). Aunque el Hacedor hiciera todo a la vez, lo realizó con orden, ya que nada bello hay sin orden, y el orden es el encadenamiento en un proceso (28). Primero hizo el cielo

⁹⁰ Estoico: Πρόνοια.

⁹¹ La esencia de Dios es incomprendible, pero podemos conocer algo de él porque se nos revela, se da a conocer mediante el mundo exterior, la creación, y también mediante su acción interior en el alma, por la profecía. Por la acción de Dios en el mundo pueden conocerse sus atributos; entre las potencias, hay una potencia creadora y una potencia regia. Los atributos mismos de Dios nos son incomprendibles como Dios mismo, sólo conocemos sus efectos, las δυνάμεις, que son aprehendidas por el espíritu humano: son ellas los arquetipos inteligibles de la creación. Cf. Daniélou, pp. 176-181.

⁹² ¿Es el Logos de Filón una hipótesis intermediaria entre Dios y el Cosmos? Para Daniélou, es el principio de toda la creación inteligible y sensible, el instrumento mediante el cual Dios realiza la creación; es él quien concibe las ideas arquetipo, es el νοῦς de Dios, pero un pensamiento orientado al mundo; es además el piloto del Cosmos, es el que discierne y anima. Filón substituye el νοῦς aristotélico y la ψυχή estoica por el λόγος, por eso los teólogos cristianos le buscarán para elaborar su teología del Verbo, cf. pp. 181-193.

⁹³ Cf. Daniélou, pp. 198-203.

⁹⁴ Según la definición estoica. Intervalo: διάστημα.

incorporal, la tierra invisible, la idea de aire y el vacío; luego la esencia incorporal del agua y del aliento; en séptimo lugar, la luz, también incorporal e inteligible, que era el paradigma del Sol y de los astros luminosos que iba a crear en los cielos (29). Fijada la mirada sobre la idea de la luz inteligible, creó los astros sensibles, imágenes divinas de cualquier belleza, que colocó en el cielo como en el santuario más puro de la substancia corporal (55). Por fin, el hombre es imagen y semejanza de Dios, pero no así el cuerpo, pues Dios no tiene la figura humana y el cuerpo no tiene la forma de Dios; la imagen se aplica al intelecto, la guía del alma; ese intelecto es el modelo único del que se copia como de un arquetipo el intelecto de cada hombre particular (69).

Representa Filón el 'platonismo' vertido en el molde de las ideas bíblicas. Pero no es de él de quien aquí quiero hablar.

* * *

Es también momento de hacer referencia a un texto de larga influencia, producto del estoicismo medio y de las doctrinas de Posidonio, pero que pasó por ser aristotélico: me refiero al *Tratado del cielo* del Pseudo-Aristóteles⁹⁵. Me interesa que nos detengamos en él, pues nos da el marco global de cómo se comprendía en sus términos más generales la cosmología en el momento en que surge el cristianismo.

La filosofía, «al elevarse a la contemplación de los seres (τῶν ὄντων), busca conocer la verdad que hay en ellos», pero como a los cuerpos «no les es posible alcanzar la región celeste», será «el alma, gracias a la filosofía, la que haga ese viaje, guiada por el intelecto», y abraza las cosas alejadas unas de otras. El alma conoce así las cosas de su mismo género y aprehende las cosas divinas. Quienes han descrito la naturaleza, se han quedado en una sola región, sin contemplar «las realidades más altas, el Cosmos y lo que hay de más grande en él» (1, 391a).

⁹⁵ Sigo la traducción francesa de J. Tricot, Aristóteles, *Traité du Ciel, suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien Du Monde*, París, Vrin, 1986, pp. 179-204. Véase también el mismo texto traducido parcialmente en J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Volumen II: *Le Dieu cosmique*, París, Gabalda, 1949 (reproducida en Vrin, 1986), pp. 460-477.

Cosmos se dice en dos sentidos: «el conjunto compuesto de Cielo y Tierra y de las naturalezas que contienen»⁹⁶ y «el orden y composición de todas las cosas conservado por la acción de Dios y a causa de Dios». En ese todo está el centro, inmóvil y fijo, concedido a la Tierra, y luego la región superior, que no tiene fronteras ni límites, el Cielo, morada de los dioses (2, 391b). La substancia del Cielo y de los astros es el éter⁹⁷, llamado así porque corre siempre; el éter se extiende hasta su límite, el orbe⁹⁸ de la Luna (2, 392a); tras «esa naturaleza etérea y divina», viene la substancia enteramente «pasiva y cambiante, corruptible y sujeta a la muerte», naturaleza ígnea que se extiende por el aire (2, 392b); luego, agua y tierra, inmóvil y bien asentada. «Cinco elementos localizados en cinco regiones dispuestas en esferas»⁹⁹: la más pequeña la esfera de la tierra, que es interior a la del agua, esta interior a la del aire, el aire a la del fuego y la esfera del fuego interior a la del éter. En total estima nuestro texto que el mundo habitado es un continente de 40.000 por 70.000 estadios (3, 393a).

En la Tierra y en torno a ella se producen dos suertes de exhalaciones¹⁰⁰: una de naturaleza húmeda (niebla, rocío, lluvia, nieve, hielo) y otra de naturaleza seca, el viento, que se llama «soplo o aliento (πνεῦμα)», el cual se toma también en otro sentido, «la substancia animada y generatriz que se encuentra en las plantas y en los animales y que lo penetra todo» (4, 394b). Continúa con la rosa de los vientos, los rayos, el arco iris y los demás fenómenos que observamos en la tierra y en el mar. Para decirlo en una palabra, «como resultado de la mezcla mutua de los elementos, el aire, la tierra y el mar son verosíblemente el escenario de los fenómenos de la misma naturaleza, aportando así a los seres tomados individualmente destrucción y generación, pero conservando el todo indestructible e inengendrado» (4, 396a).

Pero ¿por qué no ha desaparecido el Cosmos? «Quizá la naturaleza se complace en los contrarios y sabe descubrir la armonía» que no se encuentra en los semejantes. Así lo hace el arte. Así lo señalaba

⁹⁶ Según la definición del estoico Crisipo. Para la etimología, mírese Aristóteles, *De coelo*, I 3, 270b y *Meteor.*, I 3, 339b.

⁹⁷ Contra los estoicos: para ellos los astros están formados de fuego. Es el pensar de Aristóteles.

⁹⁸ Todavía en Copérnico, el orbe no es una mera órbita sino toda una esfera.

⁹⁹ Cf. Aristóteles, *Meteor.*, I 3, 340b-341a.

¹⁰⁰ Cf., Aristóteles, *Meteor.*, I 4, 341b.

Heráclito el Oscuro¹⁰¹. Un orden establecido «por una única armonía que resulta de la mezcla de los principios más contrarios»; un todo ordenado «por una única potencia que se extiende a través de todas las cosas, y que, a partir de elementos no mezclados y diferentes (el aire, la tierra, el fuego y el agua), ha fabricado el todo». Todo se conserva, porque hay acuerdo de los elementos, y la causa de este acuerdo «es la igualdad de sus partes y el hecho de que ninguno tiene más potencia que otro», balanza de equidad para lo pesado y lo ligero, lo caliente y lo frío. «La igualdad es, por así decir, causa de la conservación de la armonía, y la armonía causa de la conservación del Cosmos, el cual es generador de todas las cosas y la más bella de ellas» (5, 397a). Una permanencia sin fallo de todas las cosas y que «preserva a la totalidad del Cosmos de la destrucción por la eternidad» (5, 397b).

Nos encontramos así ante «la causa constitutiva de la totalidad de las cosas», la pieza capital del todo: «todas las cosas vienen de Dios y han sido constituidas por Dios para todos los hombres, y no existe ninguna naturaleza que, de sí y por sí, tenga su plena independencia, privada de la permanencia que le viene de él»¹⁰², sin que para ello haya que decir que las cosas estén llenas de dioses¹⁰³. Dios es «conservador y generador» de todas las cosas. No está sujeto a la fatiga, sino que emplea una potencia que nunca se cansa y que le hace muy superior a todas las cosas, que le coloca en un lugar alto y primero, por eso ha recibido el nombre de el Altísimo (6, 397b). El texto nos presenta ahora la analogía de Dios con el Gran Rey, al ejemplo de Cambises, Jerjes y Darío¹⁰⁴. Es él quien tiene su sede en la región más elevada, mientras «que su potencia expandida por el todo pone en movimiento al Sol y a la Luna, imprime un movimiento enteramente circular al Cielo, y es causa de conservación de los seres que están en la Tierra». Como las marionetas a las que basta tirar de un hilo, «así la naturaleza divina, por medio de

¹⁰¹ Ese texto que reproduce dice así: «Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas», texto recogido como fragmento de Heráclito en DK 22 B 10; se lee en *Los filósofos presocráticos*, edición de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1978, vol I, n. 571.

¹⁰² Tal es la Providencia de los estoicos.

¹⁰³ Como decía el dogma estoico de la inmanencia.

¹⁰⁴ Cf. 5, 389a-398b.

un solo movimiento de lo que está más cercano a ella, transmite su potencia a los seres que están después, y de estos a otros más alejados, hasta que penetra a través del Cosmos entero» (6, 398b).

Este Cosmos armónico ha recibido el nombre de Cosmos ordenado, y no el de desordenado. Así, «cuando el Soberano y Generador de todas las cosas, que sólo es visible a nuestra razón, da la señal a toda la naturaleza que se desparrama entre el Cielo y la Tierra, todo el cosmos entero se mueve con un movimiento continuo y circular y en los límites que le son propios» (6, 399a). Por «la acción de un solo impulso», que nos es invisible, además, y sin que sea obstáculo esa invisibilidad —como también nos es invisible el alma—, los astros realizan sus funciones (6, 399b). Así se comporta Dios con el Cosmos. Pero él no habita en el centro, en donde está la Tierra, «sino que, siendo él mismo puro, ha elevado su sede a una región pura, a la que con razón llamamos Cielo». Esa región superior es la que está ocupada por las cosas nobles (6, 400a). Lo que un piloto es a un barco, un cochero a un coche, un corifeo a un coro, el legislador a una ciudad, eso es Dios en el Cosmos, pero sin ninguna de las penas o debilidades corporales de aquellos. Y Dios tiene en el universo una ley imparcial que no admite cambios¹⁰⁵, estableciendo así el orden entero del Cosmos (6, 400b). Aunque «único (ἕν)», Dios tiene muchos nombres, los de los dioses griegos, pero también otros como Necesidad, Destino, Fatalidad, etc., personificaciones, como lo dijo ya el noble Platón¹⁰⁶, del mismo Dios.

IV. Los padres apostólicos

Comenzaremos por ver, también con mucha brevedad, el pensamiento de algunos de los antiguos Padres de la Iglesia. La *Didajé*¹⁰⁷ es el primer texto fuera del Nuevo Testamento que nos habla de la

¹⁰⁵ La imparcialidad 'a balanzas iguales' es estoica.

¹⁰⁶ Cita *Leyes*, V, 730b. Esa cita termina el texto.

¹⁰⁷ La *Didajé*, en la edición bilingüe de Juan José Ayán en *Fuentes Patristicas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, pp. 80-111. Esta es la traducción que daba Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1967, 2ª ed., p. 93: «Entonces, la creación de los hombres vendrá al abrasamiento de la prueba». Ayán pone, simplemente, «Entonces los hombres vendrán al fuego de la prueba», cuando su texto griego acredita la palabra 'creación': ἡ κτίσις, lo que aquí me interesa resaltar.

«creación¹⁰⁸ de los hombres» (16, 5). La primera carta de san Clemente tiene una clara resonancia de Platón, pero ya dentro del nuevo ‘paradigma’, cuando dice que «fijemos los ojos en el Padre y Creador de todo el cosmos» y que «reflexionemos cuán dulce es con toda su creación»¹⁰⁹; poco después se habla de «el gran Creador [Demiurgo] y Señor del universo»¹¹⁰. El *Pastor de Hermas*, en su primera página, al comenzar las Visiones, glorifica «las criaturas de Dios por su grandeza, excelencia y poder», y poco después, refiriéndose a Dios, añade, «que de la nada ha creado los seres»¹¹¹. En el comienzo de sus Mandamientos nos dice: «Ante todo, cree que existe un único Dios. Él ha creado y ordenado todo; ha hecho pasar todas las cosas del no ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι); todo lo abarca. En cambio, sólo Él es inabarcable»¹¹². En las Comparaciones insiste en esa manera de decir lo que piensa del mundo como creación, de Dios como Creador y del hombre como criatura¹¹³. En *Hermas*, pues, la afirmación del nuevo ‘paradigma’ es clara y nítida: el mundo es creación de la nada.

En *Arístides*¹¹⁴ encontramos la actitud clásica de maravillarse ante el orden del cosmos, ante quien lo mueve, ante quien lo mantiene y por quien subsiste. En su apología en defensa de los cristianos dirigida al soberano, quiere ver «quiénes de entre los hombres participan de la verdad y quiénes del error» (II). La clasificación la hace en tres grupos:

¹⁰⁸ Cada vez que sea ἡ κτίσις o sus derivados, pondré ‘creación’ o sus derivados. Cuando sea, como en Platón, ὁ ποιητής o sus derivados, pondré ‘Hacedor’ o sus emparentados.

¹⁰⁹ *Primera carta* de san Clemente, XIX 2 y 3; en la edición de Juan José Ayán de *Fuentes Patrísticas*, Madrid, Ciudad Nueva, p. 97.

¹¹⁰ *Primera carta* de san Clemente, XX 11, p. 99. En XXXIV cambia el texto de Is 6,3 de la LXX que transcribe, en el cual se dice ἡ γῆ, por ἡ κτίσις, p. 114. Véase también la *Carta de Bernabé*, 15, 3; en la edición Juan José Ayán en *Fuentes Patrísticas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, p. 214.

¹¹¹ *El Pastor de Hermas*, Visión I, 3 y 6, en la edición de Juan José Ayán en *Fuentes Patrísticas*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pp. 59 y 61; cf. Visión I, 3, 4, p. 69; Visión III, 4, 1, p. 91. Cf. Mandamiento VII, 5, p. 149; Mandamiento XII, 4, 2: «porque creó el mundo a causa del hombre» p. 171, y léase la nota de Ayán.

¹¹² Mandamiento I, 1, p. 121. Hemos visto que ya lo había dicho en Visiones, 1, 6, p. 59, de la edición de Ayán.

¹¹³ Comparación V, 6, 5, p. 199; Comparación IX, 12, 2; 14, 5; 23, 4 y 25, 1, pp. 253, 257-9, 269 y 271, siempre de la edición de Ayán.

¹¹⁴ *Apología* de Arístides, según los fragmentos griegos, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 117-132. Cito de nuevo sólo con el número del capítulo.

los adoradores de dioses —divididos a su vez en otros tres: caldeos, griegos y egipcios—, los judíos y los cristianos. Los caldeos yerran al pensar que el cielo o la tierra o el agua o el fuego o el viento o el Sol o la Luna o el hombre son Dios. No es así ya que «los elementos mismos» no son dioses, «sino corruptibles y mudables, sacados de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) por mandato del Dios verdadero» (IV 1). Resulta evidente «que el cielo no es Dios, sino obra de Dios» (IV 3). Los griegos introducen muchedumbre de dioses. Los egipcios yerran todavía más, porque adoran a animales irracionales. Los tres divinizan a dioses sordos e insensibles. No hay que «llamar dioses a los que son visibles y no ven, sino que hay que adorar como Dios al que es invisible y todo lo ve y todo lo ha demiurgado» (XIII 8). Los judíos conocen a Dios, pero no es el suyo un conocimiento cabal, pues niegan a Cristo. Sólo los cristianos «han hallado la verdad, pues conocen al Dios Creador y Demiurgo del universo en su Hijo Unigénito y en el Espíritu Santo y no adoran a otro Dios fuera de éste» (XV 2). Dios es, pues, el «Dios Creador» (XVII).

Algunas de las afirmaciones básicas en lo que toca a la relación del mundo con Dios están ya hechas, incluyendo la creación por Dios de la nada.

* * *

San Justino es celebrado como el primer filósofo que se hizo cristiano, a la vez que como el primer filósofo cristiano. Al comienzo de su primera apología¹¹⁵ pide al emperador y su hijo que celebren «el juicio contra los cristianos conforme a exacto razonamiento de investigación» (I, 1 3). Afirmación básica de su doctrina es que

¹¹⁵ San Justino, *Apología* I, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 182-260; la *Apología* II, en pp. 261-278. Las siglas serán respectivamente Apología I y Apología II. He utilizado Juan José Ayán Calvo, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Ge., I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1988, 264. No cita en ningún momento la edición y traducción de Daniel Ruiz Bueno. Seguramente, él y los patrólogos españoles tienen razón al hacerlo, pero olvidan que es la única traducción de la que disponemos los profanos. He debido hacer cambios en la traducción, contando con Ayán. [Ahora tenemos una magnífica traducción nueva del propio Juan José Ayán de los *Padres apóstólicos*, Madrid, Madrid, Ciudad Nueva, 2000, 630 p.].

«la razón¹¹⁶ en persona, tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo» (I, 5 4). La idolatría es «cosa irracional (ἄλογον)», insulto a Dios, «pues teniendo él gloria y forma inefable, se da nombre de Dios a cosas corruptibles y que necesitan de cuidado» (I, 9 3). Se nos «ha enseñado que él, al principio, por ser bueno, demiurgó todas las cosas de una materia informe por amor de los hombres» y todas resultan buenas por ser sus obras. «Al principio nos hizo no siendo (οὐκ ὄντας ἐποίησε)», pero nos concederá como premio final la incorrupción; «ser generados (γενέσθαι) al principio no fue mérito nuestro», pero ahora nos lleva a que sigamos lo que le es grato por libre elección mediante «las potencias racionales, que él mismo nos regaló»¹¹⁷ (I, 10 2-4).

Los estoicos, afirma san Justino, aceptan como principio que Dios mismo ha de resolverse en fuego y que luego por transformaciones sucesivas hará nacer un nuevo mundo, «pero nosotros tenemos a Dios, Hacedor de todas las cosas, por algo superior a todas las transformaciones». Sin embargo, es bien consciente de que «cuando nosotros decimos que todo fue ordenado y hecho por Dios, no parecerá sino que enunciamos un dogma de Platón»¹¹⁸ (I, 20 2-3); reconoce de buena gana, pues, que no todo lo que dice es novedoso. «Ahora mismo está enseñando» un tal Marción a sus seguidores, dice Justino, un Dios superior al Demiurgo y les hace «negar al Dios Hacedor de todas las cosas, admitiendo, en cambio, no sabemos qué otro Dios al que, por suponérsele mayor, se le atribuyen obras mayores que no a aquel»¹¹⁹ (I, 26 5).

Para san Justino, el hombre es racional y libre, pues «al principio» hizo Dios racional al hombre y capaz de libertad para escoger el bien, de manera que ante él no tenga excusa, «comoquiera que todos han sido generados racionales y capaces de contemplación

¹¹⁶ 'Razón' traduce λόγος.

¹¹⁷ Poco después insiste en que los cristianos no son ateos pues dan culto al Demiurgo de todas las cosas, «aquel que siempre es y generó (καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα) el universo», en segundo lugar honran a Jesucristo y, en tercer lugar, al Espíritu profético; cf. *Apología*, I, 13, 1-4. Ayán, p. 44, traduce 'materia amorfa' en lugar de 'materia informe': «ἐξ ἀμόρφου ὕλης» (I, 10 2).

¹¹⁸ Dios como Hacedor también, por ejemplo, en I 67, 2. «Yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón», II 12, 1.

¹¹⁹ Sobre Marción, cf. *Apología* I, 58 1, en donde le acusa de predicar no se sabe qué Dios fuera del Demiurgo de todas las cosas.

Λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηται)»¹²⁰ (I, 28 3). Vuelve con que Platón es discípulo de Moisés y hace estas afirmaciones maravillosas: «De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios hizo el mundo, transformando una materia informe»¹²¹. En conclusión¹²², que «todas las cosas del Cosmos fueron hechas por palabra de Dios de fundamentos preexistentes¹²³» (I, 59 1 y 5). ¡Son ellos, los platónicos, los que repiten nuestras doctrinas!

Ha aparecido ya, y se repite al final con fuerza, que Dios es inefable, el «Dios innominado», como se le denomina en el episodio de la zarza ardiente¹²⁴.

En su segunda apología¹²⁵, san Justino afirma que a los cristianos no les es lícito el suicidio, pues «nosotros hemos sido enseñados que Dios no hizo el mundo al azar, sino por causa del género humano» (II, 3 2). La creación, por tanto, la utiliza como base para razonamientos de naturaleza moral. Insiste también en que todo lo ha hecho Dios por amor a los hombres: ha «hecho todas las cosas del Cosmos, sometido las cosas terrenas a los hombres y ordenado los elementos del cielo» (II, 4 2). El Padre de todas las cosas, ingénito como es, no tiene nombre impuesto. «Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras» (II, 5 2). El Hijo «es engendrado cuando al principio creó y ordenó (ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε) por su medio todas las cosas» (II, 5 3).

¹²⁰ Sobre la libertad, cf. I, 43 y 44, en este se afirma que Platón depende de Moisés y que en los filósofos y profetas hay «gérmenes de verdad (σπέρματα ἀληθείας)» (I, 44 10). Ayán traduce el final así: «pues fueron hechos racionales y contemplativos».

¹²¹ Ayán traduce «amorfa», p. 47.

¹²² Justino acaba de citar Gé 1,1-3, con ἐποίησεν.

¹²³ Ayán traduce «... que por el Logos de Dios fue hecho todo el cosmos a partir de los substratos también declarados por Moisés...», p. 46; también pone 'materia amorfa', en lugar de 'materia informe', p. 47. Cf. *Apología* I 67, 7: se celebra la liturgia dominical en el día del Sol «por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo (καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε), y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos».

¹²⁴ *Apología* I, 61 11. Cf. I, 61 y 63; el episodio de la zarza en Ex 3, 2ss.

¹²⁵ San Justino, *Apología* II, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 261-278.

Los primeros capítulos del diálogo con el filósofo judío Trifón pasan por ser de importancia excepcional¹²⁶. Paseando bajo los porches del gimnasio fue reconocido Justino como filósofo por Trifón y al punto se pusieron a hablar sobre Dios, visto que los filósofos, dicen, no se plantean el problema de si hay un solo Dios o hay muchos dioses. Cuenta Justino cómo se puso primero en manos de un estoico, «pero dándome cuenta que nada adelantaba en el conocimiento de Dios, sobre el que tampoco él sabía palabra ni decía ser necesario tal conocimiento» (2 3), lo abandonó y se fue con un peripatético. A los pocos días, el peripatético le pidió dinero para que su trato fuera provechoso: le abandonó al punto; además, no le parecía filósofo en absoluto. Se dirigió entonces a un pitagórico, quien le preguntó si sabía todo de la música, la astronomía y la geometría, pues primero tendría que desprender su alma de lo sensible para prepararse a lo inteligible; pero como no tenía demasiado tiempo, «me decidí, por fin, a tratar también con los platónicos». Precisamente por esos días acababa de llegar a la ciudad un anciano, eminencia entre los platónicos, a él se dirigió y con él hizo grandes progresos: «la consideración de lo incorpóreo me exaltaba sobremedura; la contemplación de las ideas daba alas a mi inteligencia». Todo iba demasiado rápido para llegar a contemplar al mismo Dios, «porque tal es el blanco de la filosofía de Platón» (2 6).

El diálogo con el anciano —según Justino refiere a Trifón— le lleva a esta cadena de pensamientos: διάλογος > φιλόλογος > λόγος > φιλοσοφία, la cual es idéntica a la «recta razón (ὀρθὸς λόγος)» (3 3). El pensar es un diálogo consigo mismo y puede expresarse en palabras, pero no en la superficialidad del “amante de las palabras”, sino del ‘amante de lo que es verdad’; ese es el trabajo bien hecho y verdadero: lo que concierne al logos¹²⁷. La filosofía «es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad (ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις), y la felicidad es la recompensa de esta ciencia y de este conocimiento». Pero

¹²⁶ San Justino, *Diálogo con Trifón*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 300-548. Entonces era fácil descubrir al filósofo: llevaba rojas sus vestiduras. Sobre los capítulos 1 a 9, que ocupan las pp. 300-317 en la edición de Ruiz Bueno, véase J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine*, Leiden, Brill, 1971, 133 p.

¹²⁷ Cf. van Winden, p. 55.

«¿a qué llamas tú ser (τὸ ὄν)?»¹²⁸: lo que es siempre del mismo modo y es causa del ser de todo lo demás, eso es Dios (3 4-5). Luego conversan sobre la naturaleza del alma, que tiene la potencia con la cual entender a Dios (4 3); ya desde ahora, mientras está en el cuerpo, le es posible llegar a Dios «por medio de la inteligencia (διὰ τοῦ νοῦ)» (4 5). El alma, le dice el anciano, no habrá que decir que sea inmortal, pues, si lo fuera, tendría que ser increada, pero «¿y tú también —me dijo él— tienes el mundo por inengendrado (ἀγέννητος)?» (5 1)¹²⁹, como los platonicos, ya que si fuera el mundo creado, también el alma tendría que ser creada. Es el momento para que el anciano y Justino se refieran al *Timeo*¹³⁰, en la cuestión sobre si el mundo fue generado. El anciano afirma que todo es corruptible por naturaleza, capaz de desaparecer y dejar de existir, «sólo Dios es inengendrado e incorruptible, y por eso es Dios: pero todo lo demás fuera de Dios es creado y corruptible» (5 4), y como lo inengendrado es semejante a lo inengendrado, más aún, igual, por eso hay un único inengendrado. Luego el anciano advierte a Justino de la existencia de hombres inspirados por espíritu divino que se llaman profetas cuyos escritos se conservan y que tienen gran interés «en las cuestiones de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber». La punta importante de estos profetas es que «glorificaban a Dios Hacedor y Padre de todo, y anunciaban a Cristo, Hijo suyo, que de Él procede» (7 2-3). El anciano, con estas conversaciones, deja un fuego encendido en el alma de Justino, quien confiesa: «hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa» (8 1). Sobre ella, el diálogo con Trifón prosigue largamente su rumbo¹³¹. Sólo notaré que, para Justino, Dios de nosotros lo conoce todo y que nadie le está oculto, «sin que tenga que moverse Él, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera (γενέσθαι)» (127 2).

¹²⁸ Según interpreta van Winden, en lugar del texto recibido θεὸν debe leerse τὸ ὄν.

¹²⁹ Aquí, en donde digo ‘creado’ e ‘increado’, pone ‘engendrado’ e ‘inengendrado’. Lo hago porque me parece que hay una verdadera transmutación de sentido en el nuevo ‘paradigma’.

¹³⁰ Platón, *Timeo*, 28b.

¹³¹ Es muy frecuente en este diálogo que se denomine a Dios: «τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων»: 34, 8; 35, 5; 38, 2; 50, 1; 56, 3.10.11.14 y 23; 57, 3; 60, 2; 84, 2; cf. 41, 1; 55, 2 y 68, 3. Alguna vez es denominado: «τῶν ὄλων πατρί» 58, 3; 74, 1-3 y 75, 4.

Con san Justino nos encontramos en un punto curioso: todo el vocabulario es platónico para hablar del mundo creado y de Dios Creador, incluso cuando señala que el Demiurgo utiliza una especie de materia original preexistente —sólo en alguna ocasión habla de creación, según el nuevo ‘paradigma’—. San Justino habla de la creación, pero no parece considerar la creación *ex nihilo*.

Ayán en su estudio supone que Justino distingue dos momentos creacionales: «un primer tiempo en el que el Padre en solitario crea la materia amorfa o los elementos primigenios (Gé 1, 1-2) y un segundo momento en que por medio del Logos lleva a término la obra creacional (Gé 1, 3)». Quizá no fue más explícito Justino en la doctrina sobre la creación de la materia, opina Ayán, porque «no viese claro la manera de conciliarla con la trascendencia de Dios Padre». Respecto al origen de la materia primordial, prosigue Ayán, se mantiene parco, como los otros escritores eclesiásticos, pues la revelación no aportaba datos sobre él y esa parquedad «contrapesaba las sofisticadas lucubraciones gnósticas» sobre esa génesis. No es necesario que sus textos deban entenderse, continúa Ayán, como una declaración sobre «la eternidad y agenesia de la materia», pues la expresión “crear a partir de una materia amorfa” es bíblica¹³², «ahora bien, a Justino, por fines apologéticos, le interesaba mostrar el paralelismo con el pensamiento de Platón»¹³³.

* * *

Con *Taciano*¹³⁴ entramos en un filósofo más esquemático y duro que san Justino; por ello, sus posiciones son más claras, demasiado claras, quizá. Para él, «nuestro Dios no tiene su consistencia en el tiempo, al ser el único sin principio y, a la par, principio del todo. Dios es espíritu, pero no el que penetra por la materia, sino el constructor de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma; invisible e intangible, él es padre de las cosas sensibles y visibles. Por sus hechuras le conocemos,

¹³² Sab 11, 17: «καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης».

¹³³ Ayán, *Antropología de San Justino*, pp. 50-51. No encuentra contacto entre san Justino y Filón. En este, el pensamiento bíblico cede a lo platónico; en aquel, «vicia las expresiones platónicas para que signifiquen lo cristiano».

¹³⁴ Taciano, *Discurso contra los griegos*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 572-628.

y lo invisible de su poder, por sus criaturas lo comprenderemos». ¿Cómo adoraremos, pues, a aquello que ha sido demiurgado por Dios? Ni siquiera al «espíritu que penetra la materia» y se asimila a ella, ¿cómo lo tendríamos por Dios perfecto? (4). Dios era en el principio, pero nosotros hemos recibido de la tradición que el principio es «la potencia del verbo»; el dueño de todo, por sí mismo soporte de todo, estaba solo antes de hacer lo que hizo, pero con él estaba toda potencia de lo visible y de lo invisible, todo lo sustentó en la potencia del Logos, que es la obra primogénita del Padre; él es el principio del cosmos; el Logos engendrado en el principio, tras demiurgar la materia, engendró lo que se hizo, «porque no es la materia sin principio, como Dios, ni por ser principio es igual en potencia a Dios, sino que ha sido producida, y no por otro ha sido producida, sino por el que es Demiurgo de todas las cosas» (5).

El Logos celeste, «espíritu producido por el Espíritu y Logos de la potencia racional (λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως)», imitando al Padre que a él produjo, produjo al hombre a imagen de la inmortalidad, participando en la suerte de Dios, que es inmortal (7). Hombres y ángeles fueron hechos libres, capaces de libre elección. El Logos predijo lo futuro no por la fatalidad del hado o destino, sino por la determinación libre de los que eligen. Pero la perversión de los hombres introdujo el hado, que creen expresado en el horóscopo, mas nosotros somos superiores al hado (8-9). Termina Taciano advirtiendo a los helenos que «conociendo ya quién es Dios y cuál es su hechura», no esperen de él que reniegue de su conducta según Dios (42).

También *Atenágoras*¹³⁵ se refiere a la creación con explícita mención de Platón y Aristóteles. Cita ex profeso *Timeo* 28c y 41a, en donde se llama a Dios Hacedor y Padre, como sabemos. También habla de Aristóteles y su escuela, quienes han introducido, dice, un solo Dios, pero que es una especie de animal compuesto, con un cuerpo —el éter, las estrellas errantes y la esfera de las fijas, todo ello movido circularmente—, y un alma —la razón que dirige el movimiento del cuerpo, sin ella moverse, al contrario, siendo ella causa de todo movimiento—. Habla también de los estoicos, quienes en las denominaciones multiplican los nombres

¹³⁵ Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 646-708.

de los dioses, pero tienen a Dios por uno, «porque si Dios es el fuego artificioso que marcha por un camino para la generación del mundo y comprende en sí todas las razones seminales según las cuales todo se produce conforme al destino, y si el espíritu de Dios penetra por el todo del Cosmos, Dios es uno» (6)—. Dios es el Hacedor de todas las cosas; uno desde el principio, no dos, porque no caben dos inengendrados, pues sería imposible que ambos estuvieran en un único y mismo lugar. Lo producido es semejante a sus modelos, pero lo improducido no es semejante a nada, mas Dios es inengendrado o improducido, impasible e indivisible, no está compuesto de partes. El Hacedor del Cosmos está más alto que todo lo producido, ¿dónde, pues, estarán los otros dioses?; porque ni están en el Cosmos, ni en torno a él. ¿Habrá otro mundo por encima del Cosmos y de Dios? Tampoco, pues todo ha sido llenado por el Hacedor: no hay, por tanto, un lugar en el que esté colocado otro dios, ni este tiene providencia ya que nada ha hecho, por esto «uno y solo desde el principio es el Dios Hacedor del Cosmos»¹³⁶ (8).

De entre los Padres Apostólicos, nos queda únicamente el que tuvo mayor influencia en los pensadores siguientes: *Teófilo de Antioquía*¹³⁷ en su *Tres libros a Autólico*. Refiriéndose a Dios, enseguida nos afirma Teófilo que «no tiene principio, porque es inengendrado; inmutable, porque es inmortal», es Señor, porque señorea, es Padre, «Demiurgo y Hacedor, porque él es el Creador y Hacedor (κτίστην καὶ ποιητήν) del todo», Altísimo, Omnipotente, todo es obra suya, todos son elementos suyos, «y todo lo hizo Dios del no ser al ser (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι)» (I 4). ¿El alma no puede verse en el hombre? Tampoco Dios puede ser visto por los ojos de los hombres, «pero se ve y se comprende por su providencia y por sus hechuras»; no es visto por los ojos de la carne porque es incomprensible, pero «toda la creación está envuelta por el soplo de Dios, y el soplo de Dios envolvente, juntamente con la creación está a su vez envuelto por la mano de Dios» (I 5). Su Dios es, añade, el Señor del todo: «Dios lo hizo todo por medio de su Logos y de su Sabiduría» (I 7). En ese hacer está comprendido el «haberte sacado de la nada al ser» (I 8).

¹³⁶ El capítulo comienza con una frase paralela en donde en lugar de 'Cosmos' dice 'todas las cosas'. Significan, pues, lo mismo.

¹³⁷ Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 768-873.

Más aún, Dios no es contenido, «sino que él es el lugar del todo (ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὄλων)» (II 3). Los estoicos piensan que Dios no se preocupa de nadie, pero eso es una insensatez. Platón y su escuela dicen, sí, que Dios es inengendrado, Padre y Hacedor del todo, pero suponen «que la materia es inengendrada como Dios y que aquella tiene la misma edad de Dios»; pero, si fuera así, ya no sería el Hacedor de todas las cosas y no se vería su unicidad. Como Dios es inengendrado, es inmutable; si la materia también fuera inengendrada, sería inmutable e igual a Dios. «¿Y qué maravilla fuera que Dios hiciera el cosmos de la materia preexistente (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης)?»; pero su poder está en hacer lo que quiere de lo que no es, en «hacer de la nada y ser hacedor de lo que es (καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηθέναι τὰ ὄντα), y cuanto quiere y como quiere» (II 4).

Ahí están Homero, Hesíodo y los poetas que se empeñaron en denominaciones y genealogías de los dioses, en engendramientos de mundos y naturalezas eternas, dejándose llevar «de su imaginación y extravío, no por espíritu puro, sino embustero», aunque «alguna vez, algunos de ellos, que tenían el alma libre de su influjo, dijeron cosas acordes con los profetas» (II 8). Los hombres de Dios, en cambio, «fueron tenidos por dignos de recibir la recompensa de convertirse en instrumento de Dios y de ser henchidos de su sabiduría, y por esta sabiduría hablaron sobre la creación del cosmos y sobre las demás cosas» (II 9). Y enseñaron, en primer lugar, «que Dios hizo todas las cosas de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν), porque nada fue coetáneo con Dios, sino que siendo él mismo su propio lugar y no teniendo necesidad ninguna y existiendo antes de todas las cosas, quiso hacer al hombre, por quien fuera conocido» (II 10). El Génesis nos dice que en el comienzo de lo que se hizo fue la luz, pues ella es la que pone de manifiesto el ornato del mundo (II 11), y luego viene la obra de los seis días. «El poder de Dios se manifiesta en que primero hace las cosas de la nada y luego las hace como quiere», y el profeta¹³⁸ nos dice que primero fue la creación del cielo con forma de techo; la tierra es suelo y fundamento, también tinieblas, porque el cielo cubría como una tapa las aguas con la tierra. El cielo, como una bóveda, contenía la materia, que tenía forma de bola. «La ordenación de Dios, es decir, su Logos,

¹³⁸ Moisés en el libro del Génesis.

brillando como una lámpara en habitación cerrada, iluminó la Tierra subceleste por una creación fuera del mundo». Pero, al comienzo de la historia y de la creación, no habla del firmamento que vemos, sino de otro cielo invisible, en el que se recogían la mitad de las aguas, las que suministran lluvias, tormentas y rocíos; la otra mitad fue dejada en la tierra para los ríos, fuentes y mares¹³⁹ (II 13).

Habíamos quedado en que no hay que circunscribir a Dios en un lugar y, sin embargo, en el relato de la creación se lee que Dios se paseaba por el jardín. Dios, el Padre de todo, «es inmenso y no se halla limitado a un lugar», pero es el Logos, por el que hizo todas las cosas, quien tomó su figura, se presentó en el jardín y conversaba con Adán. La voz es la del Logos de Dios, siempre inmanente en el corazón de Dios. «Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Logos proferido, como primogénito de toda creación, no vaciándose de su Logos, sino engendrando al Logos y conversando siempre con él» (II 22).

Dios es, pues, Hacedor y Demiurgo del todo y «alimenta a todo aliento», sin que abandonara «a la humanidad, sino que le dio una ley y le envió sus santos profetas» (II 34). Valgan estas palabras de Teófilo para resumir su postura: «Nosotros confesamos a Dios, pero uno solo, el Creador, el Hacedor y Artífice de todo este mundo, y sabemos que todo se gobierna por su providencia, pero sólo por la suya» (III 9).

La obra de creación, por tanto, es la acción hacia afuera de un Dios trinitario. Dicho tema es importantísimo y quedará ya ligado para siempre con la teología trinitaria. Además, lo vimos en san Justino, se planteará como uno de los más graves problemas con los que debe enfrentarse el pensamiento cristiano: el de la existencia o inexistencia de la materia preexistente que debe ser manufacturada por el Dios Creador. Ireneo de Lyon y Orígenes aparecen ya en el horizonte.

* * *

¹³⁹ Comienza una tradición —¡una tradición científica!— que explica en conjunción dialéctica el mundo entero de lo que hay mediante la obra de los seis días. Aunque de sumo interés para la cosmología de la Edad Media y para la historia de las ciencias de ese tiempo, tal perspectiva quedará fuera de este trabajo, que se ciñe al mismo hecho de la creación. La influencia de Teófilo de Antioquía fue decisiva, sobre todo a través de los comentarios al *Hexaemeron* que él inicia aquí.

Utilizando la expresión del comienzo, estamos ante un cambio esencial del 'paradigma' en el que se comprenden las relaciones de Dios con el mundo. Todo parecería casi igual en alada continuidad y, sin embargo, todo es ya diferente. Dios es el Dios trinitario. El mundo es obra de la razón, y esta tiene nombre: el Logos de Dios. Y el mundo es obra buena. Sin embargo, hay mal en él. El hombre es libre. Y es capaz de elegir el mal.

También aquí hay 'inconmensurabilidad' entre ambas maneras de ver. Por ello, hasta que la novedad de la afirmación filosófica de Dios como Creador y del mundo como creación de Dios se establezca en el pensamiento cristiano como obvio principio aceptado en paz por todos, los problemas surgirán a borbotones.

7. EL MUNDO COMO CREACIÓN. COMENTARIOS FILOSÓFICOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES: IRENEO DE LYON, ORÍGENES Y BASILIO DE CESAREA¹⁴⁰

I. Ireneo de Lyon

La teología propiamente dicha comienza con la obra difícil de Ireneo de Lyon, el gran adversario de la Gnosis, quien ha sido llamado «el primer gran teólogo de la Iglesia cristiana»¹⁴¹. Nació en Asia Menor por los años 130-140, probablemente en Esmirna. Conoció a Policarpo, discípulo de Juan. El año 177 sucedió a Potino como obispo de Lyon. Es posible que muriera hacia 202-203, en tiempos de la persecución de Septimio Severo. De lo que escribió se conservan sólo fragmentos de sus cartas a Florino y al papa Víctor, un escrito catequético en traducción armenia descubierta a principios del siglo XX, la *Demostración de la predicación apostólica*¹⁴², y un largo escrito, *Refutación y destrucción*

¹⁴⁰ Buena parte de este capítulo pude escribirla gracias a la generosidad de Beniamino Bossello y sus amigos de la Parroquia de San Pío X de Trieste, que me acogieron encantadoramente todo el mes de julio de 1992. La otra parte se la debo, como siempre, al Teologado de la diócesis de Ávila en Salamanca. Gracias.

¹⁴¹ A. Rousseau en la primera línea de su introducción al libro que recoge revisada la traducción francesa aparecida en los diversos volúmenes de su magnífica edición de la colección *Sources chrétiennes*, Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, París, Cerf, 1984, p. 7.

¹⁴² San Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, 262 p.

de la falsamente llamada gnosis, de cuyo original griego sólo quedan fragmentos y que conocemos completo por la traducción latina, el *Adversus haereses*, del que también se conocen fragmentos de traducciones armenias¹⁴³.

Ahora, dentro del mar de complicaciones en el que no podremos entrar, me voy a fijar sólo en cómo plantea el problema de la creación¹⁴⁴, contra qué opiniones debe luchar y las razones teológicas que aduce. En ningún caso es mi intención enseñar a los que ya saben, sobre todo tratándose de Ireneo, sino que busco hacerme una idea de cómo se plantea en él lo que da título a estas páginas: el Mundo como

¹⁴³ Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (nº 263 y 264 [libro I], nº 293 y 294 [libro II], nº 210 y 211 [libro III], nº 100 en dos vol. [libro IV], nº 152 y 153 [libro V]): Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, edición crítica, traducción francesa y notas de A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdiger, Ch. Mercier, 10 vol., París, Cerf, 1965-1982. Los textos de introducciones y notas se citarán con la sigla SC seguida del número de orden del volumen en la colección y de la página.

¹⁴⁴ Por su clara sencillez es interesante leer lo que sobre la creación dice en la *Demostración*: «3 La Regla de la fe: fundamento de la verdad y de la salvación. (...) De hecho, nosotros creemos lo que realmente es y como es (cf. He 11, 1-2); y creyendo lo que realmente es y como siempre es, mantendremos firme nuestra adhesión. (...) que el Eterno e Indefectible es Dios, por encima de todas las creaturas, y que cada cosa, sea de la especie que sea, está sometida a Él, y cuanto a Él fue sometido fue por Él creado. Dios, por lo tanto, no ejerce su poder y soberanía sobre lo que pertenece a otros, sino sobre lo que le es propio. Y todo es de Dios. En efecto, Dios es omnipotente y todo proviene de Él. 4 Dios creador de todas las cosas. Porque es necesario que las cosas creadas tengan por principio alguna causa grande, y el principio de todo es Dios; Él no tiene origen de otro, antes por el contrario, todo fue creado por Él. Es, pues, necesario creer primeramente que hay un Dios, el Padre, el cual creó y organizó el conjunto de los seres e hizo existir lo que no existía, y conteniendo el conjunto de los seres es el único incontenible. Ahora bien, en tal conjunto se halla igualmente este mundo nuestro, y en el mundo el hombre. También, pues, este mundo fue creado por Dios. 5 Dios crea por medio del Verbo y del Espíritu. He aquí la demostración: que hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo; ni por encima de Él ni después de Él existe otro Dios; que Dios es racional y por esto todos los seres fueron creados por medio del Verbo; y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas sus potencias (Sal 32, 6). Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, crea y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las potencias, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios. (...), *Demostración de la predicación apostólica*, pp. 56-61.

Creación, y en cuanto pueda lo haré siguiendo intereses no estrictamente de teología revelada, sino de lo que me gusta volver a llamar filosofía teológica.

La Gnosis¹⁴⁵ es un fenómeno complejo en el que ni quiero ni puedo detenerme más de lo necesario, pero debo describirlo someramente en los puntos salientes de su concepción del mundo, puesto que la obra de Ireneo es una afirmación frente a ella de la tradición cristiana a punto de ser desbaratada en sus elementos más fundantes. Para los gnósticos, la simple fe no lleva a la contemplación última a la que llegan sólo los iluminados, los espirituales, los perfectos, es decir, ellos mismos, pues poseen una “ciencia” secreta que proviene del mismo Cristo y mediante la cual toman conciencia de formar parte de un mundo muy diferente al del común de los mortales. El gnóstico sabe que es un espiritual, no ya un mero cuerpo carnal junto con un alma envuelta para siempre en lo carnal y de la que nunca podrá desentenderse; sabe que es una chispa divina —por un misterioso accidente, caída desde el Pléroma¹⁴⁶ en este horrible mundo que es el nuestro, una caída que se ha dado en el seno mismo de la divinidad, con lo que el mal aparece en el mismo Dios—, una parcela de la divinidad superior, muy superior a la del Creador del universo, el Demiurgo, que es tomado como el verdadero Dios; sabe que esa parcela jamás se podrá contaminar con el contacto de la materia, por lo que pase lo que pase su salvación está asegurada; y sabe, por fin, que infaliblemente retornará al Pléroma de luz del que partió. El Salvador gnóstico, por tanto, muy lejos de la encarnación, aporta el mensaje de salvación avivando en los suyos la conciencia de

¹⁴⁵ La caracterización que hago de ella procede de A. Rousseau en la introducción al libro citado antes, pp. 9-13. Existe una traducción de los textos sobre los gnósticos que contiene, además de textos sueltos, el libro I del *Adversus haereses* y los libros V a VIII de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito de Roma: *Los gnósticos*, introducciones, traducción y notas por José Montserrat Torrents, 2 vol., Madrid, Gredos, 1983, 290 + 422 p.

¹⁴⁶ Los traductores de los LXX utilizaron la palabra Pléroma. Aparece en Juan (1, 16) y en Pablo (Ef 1, 10, etc.; Col 1, 19; 2, 19), en quien indica la presencia perfecta de la divinidad en Cristo y señala a este como medida total de la divinidad. Los gnósticos indicaban con esa palabra «toda la dimensión celestial, divina, en su multiplicidad y unidad, que encierra dentro de sí a los seres invisibles, trascendentes, y que es su punto de origen, la meta de su retorno como lugar de descanso en el estado de salvación», *Diccionario patristico*, dirigido por Angelo di Bernardino, Salamanca, Sígueme, 1992, vol. II, p. 1811.

ser chispas dormidas. Las líneas maestras del gnosticismo, pues, son dos: rechazo de Dios como Creador del universo y rechazo despreciador de la humanidad de carne, unidos ambos rechazos a una conciencia aguda de pertenecer a un mundo verdaderamente divino: el mundo del Padre, que trasciende por completo al Creador y a su obra. Pero llegará un momento en el que el accidente que originó la caída termine por superarse en un abrazo final en el que nuestro mundo de las tinieblas ha de desaparecer por completo: la historia no será así, finalmente, sino un mal sueño.

Como señala Orbe¹⁴⁷, en este tiempo la creación interesa: a) en sus orígenes, por los que enlaza con el Logos; b) en su naturaleza y fin, por las tres substancias (espiritual, racional e hílca) de los valentinianos, el mundo racional de Orígenes y el mundo sensible de Ireneo; c) en su estructura definitiva del universo histórico; d) en el concepto mismo, *creatio ex nihilo*, demiurgía, creación *ab aeterno* o *in tempore*. Ahí están, por tanto, los temas por los que nos vamos a interesar aquí.

Los medioplatónicos, según nos enseña Orbe¹⁴⁸, distinguían una materia indeterminada de otra, la materia ordenada por el Demiurgo; incluso algunos platónicos tardíos, como Proclo, introducían un estado intermedio de una materia visible tumultuosamente agitada. Pero hay diferencias entre ellos. Para Plutarco, Numenio y Ático, la materia es doblemente inengendrada, porque no tiene causa y porque está fuera del tiempo, siendo tan antigua como el Demiurgo; además es causa del mal, por sí o por el alma perversa que la mueve. La materia indeterminada sí es engendrada, pues tiene principio en el tiempo. Para los platónicos, a partir de Porfirio, la materia indeterminada es engendrada por una causa superior al Demiurgo, fuera del tiempo; no hay oposición ni extrañeza entre materia y Demiurgo, pues ambos derivan de la misma causa, el Uno/Noûs, quien produce la materia a título principal y el Demiurgo a título derivado. Para Plutarco, Numenio y Ático, en el *Timeo* se expresa una sucesión temporal, pues la obra del Demiurgo, el cosmos, tiene lugar en el tiempo. A partir de Porfirio se comprende, en

¹⁴⁷ La inmensa obra de Antonio Orbe lo ha estudiado con detalle. Sigo aquí evidentemente su imponente trabajo: Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma, Università Gregoriana — Salamanca, Sígueme, 1988, 1053 p., en la que se encontrará la bibliografía. Me refiero ahora a la p. 128.

¹⁴⁸ Orbe, *Introducción*, 175-6.

cambio, que el *Timeo* adopta un lenguaje temporal para distinguir al agente de su obra y describir como sucesivo lo que por necesidad coexiste. Merced al Creador, el mundo pasa del no-ser al ser, pero esto significa que el mundo en su ser no proviene de sí mismo, sino que es efecto del Creador, lo que no significa que venga *ex nihilo*, sino que, como causado por otro, el mundo pertenece al no-ser. Para Hierocles —termina Orbe—, la materia fue hecha por una causa, pero no en el tiempo, pues el acto del Demiurgo se concibe desde siempre, sin principio ni fin, por lo que el Demiurgo neoplatónico crea eternamente.

Los gnósticos, por el contrario, continúa Orbe, ponen en el principio el acto libre y gratuito de Dios¹⁴⁹, de cuyo querer derivan a la vez el Hijo Unigénito, el Pléroma de eones que personalmente le constituye y la creación del universo. No abordan la creación por sí misma, sino que la ofrecen como complemento de las fases por las que pasa el Hijo, mediador natural, primero, y luego mediador salvífico entre Dios y el universo. Aparecen a la vez el Hijo creador, física y personalmente mediador natural, y la masa abortiva, separada del Hijo: uno, luz; la otra, sombra; Demiurgo y materia, Logos y materia sobre la que actuará, creador y *materia creationis*. El Hijo concebido libremente por el Padre primero se preocupa de la creación y demiurgía del mundo sensible y luego se preocupa por la salvación del hombre.

Para los valentinianos¹⁵⁰, la economía del mundo viene de una libre decisión de Dios y esta tiene lugar *ante tempus*, no en la eternidad.

¹⁴⁹ Según los valentinianos, había dos dioses: a) el Dios Bueno, único verdadero dios, incognoscible, abismo inefable, absolutamente trascendente, el Padre del Salvador y Dios del NT, verdadero *Theos Agnostos*, y b) el dios justo, Demiurgo del cielo y de la tierra visibles, dios *sui generis*, señor de los hebreos y dios de los eclesiásticos, autor del Hexámeron, formador del plasma humano y legislador del AT, arcote o arcángel, más que dios. Al Dios Bueno, puro espíritu, se le aplica la teología negativa del medio platonismo; nadie en el AT intentó buscarle por ser directa e inmediatamente incognoscible; a nadie había querido manifestarse; sólo un elemento espiritual, ángel u hombre, es capaz de contemplarle. El Demiurgo, dios cognoscible, fue conocido por los profetas sin peligro de su vida, bien conocido por judíos y eclesiásticos, es decir, por los psíquicos, pues entre ellos y el Demiurgo había un parentesco fundado en la *psyché*, intermedia entre el espíritu y la materia; un elemento racional, ángel u hombre, por ser psíquico, puede conocerle. En A. Orbe, "S. Ireneo y el conocimiento natural de Dios", *Gregorianum* 47 (1966) 442-4.

¹⁵⁰ Orbe, *Introducción*, 178.

El eón Sofía quiso comprender la magnitud del Dios Supremo; Logos y los demás eones se hicieron solidarios de ese querer, apareciendo en el Pléroma, como fruto del común desorden de los eones, una substancia abortiva que dio origen a la materia amorfa o *creatio prima*. Pero el demiurgo Yahvé, que se tenía por único verdadero Dios y, por ello, creía fabricar el mundo libérrimamente, no actuaba con autonomía, pues el responsable último de la fabricación del mundo no era él, sino el Hijo, quien se valía del Espíritu personal para imprimir en la razón de Yahvé las formas a impulsos de las cuales actuaba ciegamente. Los valentinianos acompañaban estas opiniones con una exégesis extremadamente alegórica de las Escrituras.

Los ofitas, por ejemplo, inspirándose en Gé 1, 1s., creían que, debajo de la región de la luz que constituye el cielo, se deja sentir el Espíritu Santo agitado sobre los cuatro elementos segregados, sin que quede muy clara la distinción entre aquel y estos. Matrimonio entre cielo y tierra que da origen a la vez a Cristo y a Prunicos, materia amorfa que confunde tres cosas a la vez: *humectatio luminis*, por participación en la Luz Cristo, la substancia espiritual, umbrátil respecto a la Luz, diversa de la divina, y los elementos segregados, la substancia material y psíquica, distinta de la divina y de la umbrátil. Luego es cuando viene la demiurgia. Por la *humectatio luminis* filtrada en la materia informe se llega a la disociación de las substancias contenidas en la materia, la gradual configuración de las substancias escondidas en la materia informe. Se fabrica primeramente la substancia espiritual y le da la Forma personal del Espíritu Santo; luego, la substancia racional arcóntica, la hebdómada del Demiurgo Yahvé; por fin, la substancia hílca en sus varias especies.

Dios ideó una Economía, largamente preparada, a la que luego dio cumplimiento en el mundo sensible. Hay una primera etapa interna en el propio Pléroma, con la multitud de sus eones, antes de la generación del Verbo, y tras ella se da la etapa externa, fuera del Pléroma, cuando el aborto sale fuera en virtud de la definición del Unigénito y funda en su exilio la materia informe. Esta es la *creatio prima*¹⁵¹: la materia

¹⁵¹ Ireneo no se preocupa de la 'creatio prima': «Por cuenta propia el Santo no aventura especulación alguna en torno al origen de la materia. Apurando, no obstante, sus noticias es fácil vislumbrar hacia dónde espontáneamente le hubiesen conducido. A raíz de la visión de Moisés en el monte (*Adversus haereses* II, 28, 7), distingue dos estratos, celeste y terreno, y establece entre ambos

amorfa que ha sido concebida en el Pléroma con existencia intencional, es proyectada luego al exterior en vísperas de la *génnesis* del Hijo Verbo de Dios. La creación primera es ese tránsito de lo ideado a lo proferido. Primero se emite, pues, esa *substantia materiae* y luego nace el Hijo destinado a fabricarla, pues en ella se confunden de manera complejísima los tres géneros de vida a los que nos hemos referido ya (espiritual, racional e hílico), que se corresponden a tres substancias. Pues bien, de esa materia amorfa, aborto del Pléroma, que lleva en suspensión todas las esencias del Universo, el Hijo, Verbo Demiurgo, fabrica —demiurga— todas las substancias, las configura, discerniendo previamente las substancias de que se compone, y les da forma. La demiurgia de la *substantia spiritus* es obra directa e inmediata del Verbo; la de la *substantia animae* es obra de la Sofía, al servicio del Verbo —de donde resultan Yahvé, sus arcontes y sus ángeles— ; la de la *substantia materiae* —la fabricación de las tres esencias materiales: espiritual, animal, híllica pura— es del Verbo, de Sofía y de Yahvé, demiurgo inmediato, con sus arcontes. El Logos y Sofía están, pues, por encima de Yahvé, y pueden intervenir en el mundo sin contar con él.

La substancia de la materia aparece como sombra del Logos, como masa informe correlativa a él, nos enseña Orbe¹⁵². El Demiurgo inmediato no es autor (*factor, poietés*) de la Materia, sino que la tenía ante sí para fabricarla, sometido a las limitaciones de ella misma. Hermógenes¹⁵³ creía que Dios no hizo el universo de sí, pues entonces sería el creador del mal, sino que lo hizo de algo extradivino: la materia —mala— eterna y sin principio de que echó mano el Creador, quien

la relación de verdadero a típico, eterno a temporal, espiritual a carnal; en una línea que rememora los dos mundos celeste y terreno, y aun las dos substancias (informes) celeste (resp. angélica) y terrena (resp. humana), inteligible y sensible... señaladas por Calcidio, san Agustín y teólogos medievales. Ireneo inculca la ignorancia del creyente sobre el origen y modo de origen, para la ‘substantia materiae’ y la natura de los ángeles (...) Ireneo detiene el vuelo de su fantasía. Ignora la creación ‘intencional’ del universo en la Sabiduría del Verbo; y su eficacia sobre la creación real: elementos ambos que habrían de interesar, y enredar, a Orígenes, en especulaciones equidistantes del platonismo y de la Escritura (...)», A. Orbe, “San Ireneo y la creación de la materia”, *Gregorianum* 59 (1978) 124-5.

¹⁵² Orbe, *Introducción*, 147.

¹⁵³ Orbe, *Introducción*, 156.

en su creación respeta siempre las extrañas leyes de la materia, aunque él tenga una eficacia de persuasión que no es impositiva. También para Marción, la Materia sobre la que opera el Demiurgo es innata y contemporánea de Dios; ni nacida ni hecha por el Demiurgo, mero fabricante de una materia no sólo coexistente con él, sino preexistente a él.

Las cosas se complicarán extraordinariamente todavía en la doctrina de los gnósticos, pero creo que nos basta aquí con habernos hecho una idea cierta de lo que se jugaba Ireneo de Lyon cuando reaccionó vigorosamente frente a esta manera heterodoxa de ver las cosas, y, por tanto, la perspectiva de lucha de pensamiento en la que va a plantearnos el problema de la creación.

Ireneo sabe muy bien que la tradición cristiana se juega ahí su existencia, por ello, dedica todo el libro I a presentar la postura de los gnósticos en el detalle de sus diferencias. Para nosotros nos vale de él —tras los párrafos anteriores en los que caracterizaba el pensar gnóstico— con la preciosa imagen que utiliza para mostrar en dónde ve el error fundante de sus adversarios: los gnósticos, en lugar de ofrecer la pintura excelente del gran rey que encontramos en la Escritura, lo convierten todo en un espléndido puzzle de pequeñas y maravillosas piezas para construir con ellas, por su cuenta, la ficción de un mosaico en donde cada pieza se cambia de sitio para dar por buena la reconstrucción trucada que ellos hacen obteniendo así la figura desgraciada de un perro o un zorro; es entonces cuando ellos dicen perentoriamente estar ante el retrato del rey pintado por el hábil artista, y con ello engañan por completo a los simples (*Adversus haereses* I, 8, 1). Mas, afirma Ireneo, hay en nosotros una «regla de la verdad» recibida por el bautismo, con la que reconoceremos los nombres, frases y parábolas provinientes de la Escritura; con la que reconoceremos las piedras del mosaico, sin tomar la figura del zorro por el retrato del rey: volviendo a poner las palabras en su contexto y ajustándolas a la verdad, se dejará al desnudo la ficción de los gnósticos y se demostrará su inconsistencia (I, 9, 4).

Frente a la diversidad y variaciones de los sectarios, Ireneo pone la unidad de fe de una Iglesia dispersa por el mundo entero, recibida de los apóstoles y de sus discípulos: la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso que ha creado todas las cosas; la fe en un solo Cristo Jesús, el Hijo de Dios, encarnado para nuestra salvación; la fe en el Espíritu Santo que habló por los profetas (I, 10, 1). Una e idéntica Tradición a

lo ancho del mundo a pesar de la diversidad de lenguas. Y como la fe es una e idéntica en todos, ni el que puede disertar largamente tiene más ni quien no puede hacerlo tiene menos (I, 10, 2). No es necesaria una enseñanza como la de los gnósticos que encuentran tantas falsas imaginaciones fuera de quien es el «Creador y Demiurgo», cuando lo que vale es encontrar el significado exacto de las Escrituras —sobre todo de las parábolas¹⁵⁴— y, a la luz de la regla a la que antes se refirió, mostrar su acuerdo con la verdad: la multiplicidad de etapas y aspectos de la historia de la salvación no pueden llevar a hablar de varios dioses, sino de la intervención continua, adaptada a las posibilidades del hombre, de un Dios que, desde la creación hasta el advenimiento escatológico, permanece siempre uno y el mismo¹⁵⁵. Tras señalar largamente la diversidad de los gnósticos, vuelve Ireneo a la «regla de verdad»: existe un solo Dios todopoderoso que todo lo ha creado por el Verbo, que de lo que no era ha organizado y hecho todas las cosas para que sean. Los gnósticos, dice Ireneo, afirmando un solo Dios, lo cambian todo con su perversa doctrina, haciéndose así ingratos a su Creador y despreciadores de su obra¹⁵⁶ (I, 22, 1).

Los primeros capítulos del libro II nos interesan, pues en ellos Ireneo quiere refutar la tesis gnóstica de la existencia de un Pléroma por encima de Dios Creador, un Dios superior, un mundo de entidades divinas que constituyen su Pléroma. No hay un corte absoluto —«un inmenso intervalo», un «Abismo»¹⁵⁷ (II, 1, 4)— entre la divinidad y el mundo, divididos en dominios distintos e inconexos entre sí, como si la pureza de Dios le impidiera cualquier relación con un mundo de materia

¹⁵⁴ O de los números, cifras y letras, cf. *Adversus haereses* II, 25, 1. Sobre la exégesis ireneana de las parábolas puede verse Antonio Orbe, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 vol., Madrid, BAC, 1972.

¹⁵⁵ En el original griego conservado: «τὸν Δημιουργὸν καὶ Ποιητὴν καὶ Τροφέα τοῦδε τοῦ πάντος»; en la traducción latina: «praeter Fabricatorem et Factorem et Nutritorem huius universitatis», *Adversus haereses* I, 10, 3.

¹⁵⁶ *Adversus haereses* I, 22, 1: «Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est quia 'sit unus Deus' omnipotens 'qui omnia condidit' per Verbum suum 'et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia', quemadmodum Scriptura dicit». Las palabras que entrecorillo son para los editores una cita implícita de *El Pastor* de Hermas (Mand. 1), que a su vez se refiere a 2 Mac 7, 28 y Sab 1, 14.

¹⁵⁷ *Adversus haereses* II, 1, 4: «ab immenso interuallo... et super Bythum aliud pelagus Dei... et alterum Bythos».

y quisiera echarlo fuera de sí porque su contacto le manchara¹⁵⁸, y cada Dios se contentara con su dominio, sin curiosidad por mezclarse con lo que acontece en los otros dominios (II, 1, 5). El punto primero y más fundamental, el artículo primero de la «regla de verdad» es este: comenzar por Dios Creador que ha hecho cielo y tierra y todo lo que encierran y mostrar que nada hay que esté por encima de él ni junto a él, y que ha hecho todas las cosas, no movido por otro, sino por su propia libre iniciativa, siendo el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único que contiene todo y da ser a todo¹⁵⁹. Dios, por definición, es el Pléroma de todas las cosas, lo contiene todo sin que nada le contenga a él; por esto, si existiera algo fuera de Dios, ya no sería el Pléroma de todas las cosas, sino que estaría contenido, limitado y encerrado por ese fuera, que, por ello, sería mayor que él mismo¹⁶⁰. Hay que rechazar, pues, según Ireneo, la pretensión de valentinianos y marcionitas de un Dios superior al Dios Creador y sin relación con nuestro mundo. Ese supuesto Pléroma, plenitud de todas las cosas, ¿como lo sería si dejara fuera todo nuestro mundo?; al revés, estaría contenido en lo que hay fuera de él.

Si nuestro mundo no ha sido hecho por el Dios supremo, sino por seres inferiores a él, Ángeles o Demiurgo —y si lo han hecho sin contar con su voluntad—, si ha sido en su dominio, es un Dios cuajado de impotencia; si en otro dominio, entonces se incurre en lo que se dijo antes y el Pléroma ya no lo sería de todas las cosas (II, 2, 1-2). Por tanto, no han podido hacerlo sin contar con su voluntad, sino que han sido los instrumentos por los que ha producido el mundo, con lo que Dios es el verdadero Fabricador del mundo ya que «ha preparado las causas

¹⁵⁸ Son expresiones con las que el editor A. Rousseau resume, generalizando, el pensamiento de Ireneo en SC 293, p. 122.

¹⁵⁹ *Adversus haereses* II, 1, 1: «Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem hi blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere quoniam neque super eum neque post eum est aliquid, neque ab aliquo motus sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sint ipse praestans».

¹⁶⁰ *Adversus haereses* II, 1, 2: «Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas aut alius Deus esse, cum oportet Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumcontinere et circumcontineri a nemine».

que lo han producido» (II, 2, 3). Pero, termina Ireneo, Dios no ha necesitado esos instrumentos distintos de sí para producir lo que quiera, sino que él mismo ha predeterminado en sí todas las cosas y las ha realizado por el Verbo, cuando ha querido y como ha querido, como los profetas (Gé 1, 3), el Señor en los evangelios (Ju 1, 3) y los apóstoles (Ef 4, 6) lo atestiguan (II, 2, 5-6).

Nos interesan ahora las conclusiones que saca Ireneo tras una detallada discusión con los gnósticos. «Fuera del primer Padre», fuera del dominio de Dios, del Pléroma, no puede haber un lugar en el que haya sido hecho el mundo, puesto que entonces ese pretendido Dios estaría limitado y contenido por lo que le es exterior, «un vacío o una sombra»; por tanto, «sería irracional e impío considerar un lugar tal»¹⁶¹. Así pues, hecho en el propio dominio del Padre, el universo de todas las criaturas no puede ser otra cosa que obra suya, quien llama libremente a la existencia a la universalidad de las cosas¹⁶². El testimonio en favor del Dios creador es unánime, incluso para los paganos, puesto que la creación muestra a su creador, la obra revela a su obrero, el mundo manifiesta a su ordenador¹⁶³. Dios ha hecho como ha querido todas las cosas, también la substancia de la materia, de lo que no era para que fuera, sirviéndose de su voluntad y de su poder a manera de substancia¹⁶⁴. Creer en tonterías en lugar de creer que haya creado «la misma materia», ignorantes como son de «lo que puede la substancia espiritual y divina» (II, 10, 3). Atribuir «la substancia de las cosas que son hechas al poder y a la voluntad del que es Dios de todo es creíble, aceptable y coherente»; los hombres sólo podemos hacer algo de una materia

¹⁶¹ *Adversus haereses* II, 8, 3: «Extra primum Patrem,... neque uacuum esse aut umbram capiet,... irrationale est autem et impium adinuenire locum».

¹⁶² Como cree poder interpretar a Ireneo su editor A. Rousseau, en SC 293, pp. 135-6.

¹⁶³ *Adversus haereses* II, 9, 1: «ethnicis uere ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam et ipsa factura suggerit eum qui fecit, et mundus manifestat eum qui se disposuit Ecclesia autem omnis per uniuersum orbem hanc accepit ab apostolis traditionem»; cf. 27, 2; IV, 6, 6 y 20, 7.

¹⁶⁴ *Adversus haereses* II, 10, 2: «Et ut putentur posse enarrare unde substantia materiae, non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum uoluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua uoluntate et uirtute substantia usus, sermones uanos collegerunt, uere ostendentes suam infidelitatem: quoniam quidem his quae sunt non credunt, in id quod non est deciderunt».

subyacente, pero Dios «pone la materia de su fabricación sin que existiera antes»¹⁶⁵ (II, 10, 4). Creen en tonterías en lugar de creer que el Dios por encima de todas las cosas ha fabricado en lo suyo, por su Verbo, cosas diversas y disímiles, como ha querido, siendo el Fabricador de todo, a la manera de un sabio arquitecto y del mayor rey (II, 11, 1).

Las cosas de la creación son variadas y múltiples; no opuestas y discordantes, sino llenas de proporción y armonía, como sonidos de una cítara que, gracias al conjunto de sus intervalos, produce una melodía única y armoniosa, aunque constituida por sonidos múltiples y opuestos. Quien ama la verdad debe reconocer la demostración de sabiduría, de justicia, de bondad y de servicio de la obra entera, y los que oyen la melodía deben glorificar al Artífice (II, 25, 2). ¿Qué de extraño tiene que estando Dios tan infinitamente por encima del hombre haya muchas cuestiones que permanezcan sin respuesta? Los heréticos no se conforman con «el rango de tu ciencia» y pretenden trascenderla (II, 25, 3-4). Mejor y más útil es, por tanto, ser ignorante y de poco saber, haciéndose próximo a Dios por el amor, que creer saber mucho y ser experto en muchas cosas, para encontrarse blasfemando contra el Señor por haber fabricado otro Dios Padre distinto (II, 26, 1). No hay que dedicarse, como ellos hacen, a vanas y aberrantes investigaciones, sino que Ireneo apela a lo que quiero llamar principio de realismo: una inteligencia sana, piadosa y amante de la verdad, se volverá hacia las cosas que Dios ha puesto a nuestro alcance y que ha hecho dominio de nuestro conocimiento; sobre ellas meditará y en ellas progresará, instruyéndose sobre ellas con facilidad por medio del ejercicio cotidiano¹⁶⁶. Y reservaremos para Dios el conocimiento de las cosas que nos sobrepasan (II, 28, 1-3).

El resumen del pensamiento de Ireneo en lo que aquí me interesa sería, pues, el siguiente: «Un solo Dios y Padre que contiene todas las cosas y da la existencia a todas»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Rousseau traduce *constans* por coherente.

¹⁶⁶ *Adversus haereses* II, 27, 1: «Sensus autem sanus et qui sine periculo est et religiosus, et amans uerum, quae quidem dedit in hominum potestatem Deus et subdidit nostrae scientiae, haec prompte meditabitur et in ipsis proficiet, [et] diuturno studio facilem scientiam eorum efficiens».

¹⁶⁷ *Adversus haereses* II, 35, 3: «per quae unus Deus et Pater ostenditur qui continet omnia et omnibus ut sint praestans».

En los dos primeros libros hemos visto las críticas a los gnósticos. En los tres libros siguientes presenta Ireneo de manera positiva su propia teología, sobre todo basándose en la manera correcta de interpretar las Escrituras según la «regla de verdad». Sin embargo, le abandonaremos ahora¹⁶⁸ pues, lo he dicho ya, mis intereses aquí son no tanto de ‘teología revelada’ cuanto de ‘filosofía teológica’.

II. Orígenes

Nació de familia cristiana, probablemente en Alejandría. Su padre, Leónides, murió el año 202, en la persecución de Septimio Severo. Poco después, a los 18 años, abrió una escuela de gramática para atender a su familia, que había quedado a su cuidado. Enseguida, el obispo de Alejandría, Demetrio, le encomendó la instrucción de los catecúmenos. Desde entonces se consagró por entero al estudio, a la enseñanza y a la predicación. Convirtió del valentinianismo a un rico alejandrino, Ambrosio, y este consiguió que, desde los 30 años, casi por contrato, se dedicara a escribir, para lo que de por vida puso a su disposición medios cuantiosos que le permitieron producir una obra valiosísima. Destaca su edición monumental del AT en hebreo y las diversas traducciones griegas, hoy perdida. Su actividad docente tuvo enorme éxito, por lo que fue muy conocido en todos los medios y realizó varios viajes. Hacia el 231 al pasar por Cesarea de Palestina, camino de Constantinopla, es ordenado sacerdote casi a la fuerza. A la vuelta a Alejandría, su obispo, Demetrio, se enfadó sobremanera, hasta el punto de que Orígenes, muy dolido, se retiró a Cesarea de Palestina para siempre. En Cesarea reanudó enseguida su actividad docente y de predicación; muy pronto, Ambrosio se le unió con taquígrafos y copistas. Comenzó entonces una labor incesante de predicación en la iglesia, al menos dos veces a la semana, comentando los diversos libros de las

¹⁶⁸ Y es una pena, pues podría tener magnífica ayuda para el libro IV en Philippe Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses* (Col. Le Sycomore), París-Namur, Lethielleux, 1978, 421 p., y para el libro V el imponente Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, 2 vol., Madrid, BAC, 1985, 703 + 559 pp.

Escrituras, para lo que se ayudaba en el mismo púlpito de su edición del AT y de otros libros, mientras sus palabras eran recogidas por los taquígrafos. El año 250, en la persecución de Decio, fue maltratado y encarcelado, a resultas de lo cual murió, probablemente el año 254¹⁶⁹.

Orígenes pasa por ser el autor más prolífico de la antigüedad cristiana y pagana. La mayor parte de su obra se perdió como resultado de las acusaciones de herejía que le vinieron mucho después. Queda poca cosa de ella en su original griego, pero disponemos de bastantes cosas en traducción latina de Rufino y de Jerónimo. Orígenes es exégeta de manera principal, aunque en su exégesis no falta nunca la doctrina espiritual. Su teología, en palabras de su más grande estudioso actual, «es inseparable de su exégesis y de su doctrina espiritual y en ellas se inspira. Es fiel a la regla de fe de su tiempo, que expone en el prólogo del *De principiis* y a partir de ella emprende su indagación ayudado por la Biblia, por la razón y por su experiencia espiritual y pastoral; el *Tratado de los principios* es una teología en ejercicio, es decir, una teología que busca. En gran parte, su teología adquiere forma por reacción a las herejías de su tiempo»¹⁷⁰. El núcleo central de su pensamiento ha sido expresado así: «Enfrentado a los heréticos, Orígenes no cesará de proclamar, cuantas veces el texto le dé ocasión, la unidad de Dios, la personalidad distinta del Hijo, al mismo tiempo que su divinidad, la unidad de la revelación, puesto que es el mismo Dios el que se revela en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, la unidad de la naturaleza humana: el hombre por su voluntad libre se convierte en espiritual, psíquico o hílico»¹⁷¹.

Los errores provienen de la consideración de varios problemas que son, en verdad, difíciles. Dios es único, espíritu puro y totalmente santo, sí, pero, entonces, ¿de dónde procede la multiplicidad, la materia, el mal y las criaturas inferiores? En el pensamiento entonces dominante estaba muy arraigada la concepción de la materia como un segundo principio; así acontecía, por ejemplo, en el neoplatonismo; de ahí que el cielo, por

¹⁶⁹ Sobre el conjunto de la problemática de la creación en Orígenes, aunque antiguo todavía es citado Guido Rossi, "La dottrina della creazione in Origene", *La Scuola Cattolica* 20 (1921) 339-57 y 427-35.

¹⁷⁰ Henri Crouzel, en *Diccionario patrístico*, dirigido por Angelo di Bernardino, Salamanca, Sígueme, 1992, vol. II, p. 1613.

¹⁷¹ Cécile Blanc, en SC 120, p. 10.

emanación, se llenara de seres: ángeles entre los judíos, seres intermedios entre el Uno y los seres contingentes entre los paganos. Pues bien, al pensamiento cristiano se le planteaba qué pensar de todo ello. Si Dios es único e inmutable, como afirma el cristianismo, ¿quién es Jesucristo? Desde los orígenes de la Iglesia se bautiza en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, mas ¿cómo explicar esta fe? Estos son algunos de los problemas que constituían verdaderos rompecabezas para los pensadores del momento. Para Orígenes, el medio de combatir los errores a que ha llevado en muchas ocasiones la solución de estos problemas procede de la exégesis, por eso en una parte inmensa su obra es una labor incesante de comentario de la Biblia.

Dos de sus primeras obras van a ser importantes para nosotros: el comentario sobre el evangelio de san Juan y su casi única obra no exegética, el *Tratado de los principios*. Ambas las escribió en Alejandría, al comienzo de su actividad como escritor. Aunque muy brevemente, trata también de la creación en la primera de las *Homilías sobre el Génesis*¹⁷², que constituyen una de sus últimas obras. Las homilías fueron tomadas directamente por los taquígrafos en la iglesia de Cesárea en la que se predicaron. No añaden nada especial a los otros dos libros, como no sea un *Comentario al Hexaemeron*, que en los pensadores cristianos posteriores va a ser tan habitual¹⁷³.

El *Comentario sobre Juan*¹⁷⁴ comienza con una larga introducción en la cual podemos leer los principios hermenéuticos con los que entendemos la importancia de la Escritura en el pensamiento de Orígenes.

¹⁷² Véase la edición de *Sources chrétiennes* (nº 7bis): Orígenes, *Homélie sur la Genèse*, introducción de Henri de Lubac y Louis Doutreleau, texto latino, traducción francesa y notas de Louis Doutreleau, París, Cerf, 1985. Se conserva sólo la traducción latina de Rufino.

¹⁷³ Véanse las páginas de Paul Nautin que se refieren a la creación según Orígenes en la obra colectiva, *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, París, Études Agostiniennes, 1973, pp. 88-92.

¹⁷⁴ Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (nº 120, 157, 222 y 290): Orígenes, *Commentaire sur S. Jean*, texto griego, traducción francesa, introducciones y notas por Cécile Blanc, 4 vol., París, Cerf, 1966-1982. Se conserva el original griego. Para referirme a él utilizaré estas siglas: *CJuan*. Los textos de introducciones y notas se citarán con la sigla SC seguida del número de orden del volumen en la colección y de la página.

El AT es importante, cómo no, pero en cuanto tal no es evangelio, es decir, buena noticia, puesto que todavía sólo nos muestra a quien ha de venir, mientras que todo el Nuevo Testamento es Evangelio, puesto que contiene las alabanzas y diversas enseñanzas de aquel por quien «el Evangelio es un Evangelio» (I 17). Dentro del Nuevo Testamento, piensa Orígenes que «los cuatro evangelios son como los elementos de la fe de la Iglesia»¹⁷⁵. De esta manera resulta, para Orígenes, que los cuatro evangelios son las primicias de todas las Escrituras, y, de entre ellos el cuarto, el de Juan, es la primicia de las primicias, pero —nótese bien la llave hermenéutica de su interpretación— un texto «del que nadie puede encontrar el sentido si no se ha echado sobre el pecho de Jesús, y si de Jesús no ha recibido a María como madre» (I 23). El Salvador ha «realizado (ποιήσας)»¹⁷⁶ (I 33) la encarnación del Evangelio, y por este todo es ahora buena nueva, pues ha quitado el velo que recubría la ley y los profetas mostrando el carácter divino de todas las Escrituras, puesto que todo hombre al que Cristo visita le sirve en espíritu y en verdad, «y ya no adora más en figura al Padre y Demiurgo de todas las cosas»¹⁷⁷. Con la venida de Cristo, pues, ha comenzado el evangelio que convierte en buena nueva a todas las Escrituras. Desde entonces, desprendidos ya de la vieja letra, el Evangelio hace relucir en la luz del conocimiento la novedad del Espíritu, que jamás se hace vieja. Mas no basta con la pura interioridad espiritual de quien sólo en el secreto es cristiano; hay que serlo a la vez por el espíritu y por el cuerpo, anunciando un «evangelio corporal»¹⁷⁸, encarnado.

Entiende Orígenes su labor de comentador como la de quien debe traducir el «evangelio sensible» en «evangelio espiritual», pero la tarea de «penetrar en las profundidades del pensamiento evangélico y buscar la verdad desprendida de figuras»¹⁷⁹ está llena de rudos combates, y el contenido del Evangelio es Jesús, vida, luz del mundo, verdad, camino, resurrección, Sabiduría, δύναμις de Dios, Λόγος de Dios. Él es quien se

¹⁷⁵ *CJuan* I 21. 'Elementos' (στοιχείων) es evidentemente la palabra griega clásica para designar 'los cuatro elementos' constitutivos de la 'física'.

¹⁷⁶ Palabra platónica clásica para indicar la acción con la que Dios produce el mundo.

¹⁷⁷ *CJuan* I 35: «τῶν ὅλων πατέρα καὶ δημιουργόν». Expresión platónica, pero aquí queda bien claro que el Padre y el Demiurgo son uno y el mismo.

¹⁷⁸ *CJuan* I 43: «τὸ σωματικὸν κηρύσσειν εὐαγγέλιον».

¹⁷⁹ *CJuan* I 46: «καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν».

anuncia a sí mismo; quien consigue que todas las buenas acciones, así como todas las faltas de los pecadores, sean consignadas en el Evangelio eterno. Desde él, todo el AT constituye el comienzo del Evangelio. Por ello, si todos los que precedieron a la venida corporal de Cristo le anuncian, sus palabras forman parte del Evangelio, «y como lo que se llama Evangelio ha sido relatado en todo el cosmos (λαλεῖσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), debemos comprender que ha sido anunciado no sólo en este lugar terrestre, sino incluso en el conjunto del cielo y de la tierra o de los cielos y de la tierra» (I 87)¹⁸⁰.

Ya sólo nos queda cerrar, junto a Orígenes, esta introducción invocando a Dios por Cristo en el Espíritu para que nos ayude «a descubrir el sentido místico escondido como un tesoro bajo las palabras» (I 89). Los principios hermenéuticos de Orígenes aparecen claramente ante nuestros ojos.

«Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» (Ju 1, 1). Principio o comienzo tiene muchos sentidos, nos dice Orígenes. Comienzo de un camino. Génesis de la creación, como aparece en Gé 1, 1, derivando al punto Orígenes hacia los primeros seres creados en la génesis del mundo, y si tienen cuerpo o no; su opinión —la común entonces— es que todo en la creación tiene un cuerpo, incluido el alma del sol, y «el que tiene cuerpo no deja de realizar lo del cuerpo» (I 99); en este sentido se dice que «el Dios del universo» es el principio, Padre, principio del Hijo, hacedor de lo hecho¹⁸¹, y, de manera absoluta, Dios, principio de todas las cosas, y como en el principio estaba el Logos, considerándolo como el Hijo, como este estaba en el Padre, está en el principio¹⁸². Se entiende también como el principio con el que las cosas son hechas, como piensan quienes creen que la materia preexistente es increada, pero no es el caso de los que «estamos persuadidos de que Dios ha creado los seres

¹⁸⁰ Definición clásica de los estoicos. Como emplea cosmos en numerosos sentidos, Cécile Blanc distingue en Orígenes varias acepciones de la palabra cosmos: 1) el lugar terrestre; 2) incluso la parte de él que habitan los hombres; 3) los hombres, carnales o terrestres; 4) la creación liberada de la esclavitud de la corrupción (*CJuan* I 170), la Iglesia que es cosmos del cosmos (*CJuan* VI 301); 5) el mismo Hijo de Dios, cosmos de la Iglesia (*CJuan* VI 301) y que, en tanto que Sabiduría, encierra en sí los principios de todas las cosas (*CJuan* XIX 147), en SC 120, pp. 398-9.

¹⁸¹ Demiurgador de lo demiurgado: «δημιουργημάτων ὁ δημιουργός».

¹⁸² *CJuan* I 102: «ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ Θεός».

sacándolos del no ser¹⁸³. También se entiende como principio «según lo que (καθ' ὃ)»; el Hijo es icono o imagen del Dios invisible, y de la misma manera Cristo es principio de los engendrados según la imagen de Dios¹⁸⁴. En último lugar, principio de una práctica, de una acción, y en ella del fin que la sigue.

¿Qué sentido deberemos escoger nosotros ahora para nuestro ἀρχή? Para Orígenes, ni el de camino ni el de creación, sino posiblemente el de «por lo que (ὕφ' οὗ)». Como principio, Cristo es Demiurgo, puesto que es Sabiduría, y como tal es principio; como Sabiduría tiene que ver con la formación del pensamiento y nociones de todas las cosas y como Logos con su comunicación a los seres espirituales¹⁸⁵. Interpretado, dice Orígenes, según el sentido espiritual, se podría decir que todas las cosas son creadas según la Sabiduría siguiendo «los modelos (τοὺς τύπους)» de un plan del que las nociones de todas las cosas están en el Logos (I 113). Todas las cosas han sido sacadas por Dios, en su Sabiduría, según «reglas (λόγους)» determinadas de antemano para sus criaturas (I 114). Sólo queda añadir, según Orígenes, que «tras haber creado (ὅτι κτίσας)» una Sabiduría viviente, Dios le ha confiado el cuidado de, «según los modelos en ella contenidos, modelar y formar e incluso dar ser a los seres y a la materia»¹⁸⁶. Es principio, pues, en tanto que Sabiduría, ni siquiera en tanto que Logos (I 118). Dios es absolutamente uno y simple, dice Orígenes, pero no así el Salvador, quien por la multiplicidad de las criaturas deviene muchas cosas, tantas como espera de él toda criatura capaz de ser salvada¹⁸⁷.

El Salvador ha dicho de sí mismo que es la luz del mundo (Ju 8, 12; 9, 5). Por eso, para Orígenes, la luz verdadera no es la que procede de los astros creados el cuarto día, sino la que viene de él, que como luz

¹⁸³ *CJuan* I 103: «Ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός».

¹⁸⁴ *CJuan* I 105. El «según qué» de Cristo es el Padre; el «según qué» de los hombres, Cristo. Se esboza aquí una teología del *eikono*, de la imagen, cf. Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, París, Aubier, 1956. He dejado de lado algún sentido referido por Orígenes de la palabra «principio».

¹⁸⁵ *CJuan* I 110-1. Véanse Cécile Blanc, en SC 120, pp. 120-1. Cf. *CJuan* I 289 y 291-2.

¹⁸⁶ *CJuan* I 115: «ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλη».

¹⁸⁷ *CJuan* I 119. Orígenes afirma en *CJuan* XIX 146-7 que en el Hijo, en tanto que Sabiduría, se da un mundo inteligible mucho más variado que el mundo sensible.

«del cosmos inteligible (τοῦ νοετοῦ κόσμου) ilumina a todos los seres «lógicos y hegemónicos» —las almas lógicas que habitan el mundo sensible y todo lo que llena el mundo— para que su inteligencia (νοῦς) vea lo que tiene que ver, un mundo en el que el Salvador nos enseña que está como quien manda o como sol¹⁸⁸. Así pues, Cristo, luz del mundo, es la verdadera luz en contraste con la luz sensible, pues nada sensible es verdadero; sin embargo, aunque no verdadero, lo sensible no es engañoso, puesto que tiene analogía con lo inteligible y por eso no es engañoso todo lo que no es verdadero¹⁸⁹.

Volviendo a la «Sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24) de san Pablo, nos dice Orígenes que no sólo encuentra su existencia «en los pensamientos (ἐν ψιλαῖς φαντασίαις)» de Dios, como ocurre con las fantasías de los hombres, sino que si alguien pudiera concebir por sí teóricamente una existencia incorpóral viva y animada, formada por «todas las ideas (τῶν ὅλων λόγους)» del universo, conocería esa Sabiduría que está sobre toda creatura; y como Dios así lo ha establecido, toda creatura puede subsistir, puesto que tiene parte en la Sabiduría divina según la que ha sido generada¹⁹⁰. Por esto, todo sabio participa de la Sabiduría de Cristo en proporción a «la potencia (ὁ δύναμις)» que ha recibido (I 246).

¹⁸⁸ *CJuan* I 161. Cécile Blanc, en SC 120, p. 142, explica que traduce *noûs* y *noetós* como ‘espíritu’ y ‘espiritual’ puesto que —siguiendo a M. Martínez Pastor, *Teología de la luz en Orígenes*, Universidad Comillas, Madrid, 1962— entiende que Orígenes se refiere no sólo a la facultad de la inteligencia, sino a todo el conjunto del mundo espiritual, puesto que además de la inteligencia debe entrar aquí la voluntad, que tiene que ver con la moral, la virtud y la santidad. Una vez dicho esto, prefiero mantener las palabras originarias, a las que deberemos dar ese sentido pleno.

¹⁸⁹ *CJuan* I 167. Cécile Blanc piensa que aquí Orígenes es fiel a Platón, puesto que lo sensible no es pura mentira, sino opinión, conjetura, dóxa, SC 120, p. 143.

¹⁹⁰ *CJuan* I 243-4. Para Orígenes, el Hijo y el Espíritu tienen *arjé*, puesto que provienen del Padre, y a la vez no lo tienen, puesto que están fuera del tiempo; es a la vez creado e increado (γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεος πρωτότοκον), *Contra Celso* VI 17, pero en III 34 dice incluso que el Hijo es intermedio (μεταξὺ) entre la naturaleza inengendrada y la naturaleza engendrada; cf. Cécile Blanc, en SC 120, p. 181. Del *Contra Celso* existe una traducción completa (Madrid, BAC, 1967) hecha por Daniel Ruiz Bueno, benemérito traductor [para el vulgo como yo] al que los patrólogos españoles actuales parecen no apreciar; esperemos que ellos terminen haciendo las cosas mejor [como están haciendo ya!].

Vayamos ahora al título de Λόγος¹⁹¹. Hemos visto ya que, para Orígenes, no es el único título y tampoco, quizá, el primero. Este título deja fuera todo lo que es contrario a la razón y nos hace seres «razonables (λόκικος)»; nos hacemos razonables cuando en el Logos resucitamos, destruyendo en nosotros toda sinrazón y toda muerte¹⁹². El logos permanece en nosotros los hombres sea en la plenitud de los que ya han pasado de la infancia, sea en el desarrollo supremo de los perfectos (I 273). De la misma manera como la casa ha sido hecha por el logos del arquitecto o el barco por el del armador, los cielos fueron hechos firmes por el Logos de Dios con un cuerpo divino que se llama firmamento, no algo fluido e inestable como las otras criaturas inferiores, sino algo objeto de su predilección (I 288). Por intermedio de él, todas las cosas fueron engendradas por alguien que es más que él, ¿quién, pues, sino el Padre?¹⁹³.

Entraremos ahora en el *Tratado de los principios*¹⁹⁴, título clásico en la filosofía griega desde sus mismos orígenes. Pero ¿de qué se trata?, ¿de los principios de la fe cristiana o de los principios metafísicos de la existencia y del conocimiento? Parece que de ambos significados a la vez: Orígenes gusta de emplear una palabra en sus sentidos varios, aunque predomine uno, como si los demás fueran sus armónicos; esta ambigüedad se refleja en el libro que parte de la revelación —siendo, por ello, un libro teológico—, pero adelantando más allá con la razón, para lo que usa una problemática que procede de la filosofía de su tiempo,

¹⁹¹ Cf. también *CJuan* II 18 y 61 (un Logos hecho carne) y II 103-4 (el Demiurgo no fue servidor del Logos para engendrar el cosmos, sino que el Logos fue servidor del Demiurgo para ello).

¹⁹² *CJuan* I 267-8. Cf. también *CJuan* II 20, 24, 28-29 y 54.

¹⁹³ *CJuan* II 72. Sobre el Espíritu Santo véase *CJuan* II 73-78. El mal es nada (οὐδέν) y por tanto no ha sido creado por Dios, puesto que es no ser (οὐκ ὄν), *CJuan* II 96 y 99.

¹⁹⁴ Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (nº 252, 253, 268, 269 y 312): Origène, *Traité des principes*, texto, traducción francesa, introducciones y notas por Henri Crouzel y Manlio Simonetti, 5 vol., París, Cerf, 1978-1984. Se conserva sólo la traducción latina de Rufino. Para referirme al texto de Orígenes de esta edición utilizaré la sigla *TP*. Los textos de introducciones y notas se citarán con la sigla SC seguida del número de orden del volumen en la colección y de la página.

pues quiere llegar más allá de lo que se puede decir claramente con la sola revelación¹⁹⁵.

En el prefacio se enumeran los nueve puntos de la predicación apostólica¹⁹⁶. Nos interesa aquí comenzar por lo que Orígenes considera como «la regla de fe»: hay un solo Dios que ha creado y establecido todo, quien, cuando nada había, ha hecho ser el universo, Dios desde el comienzo de la creación y formación del mundo; después Cristo Jesús, el que ha venido, nacido del Padre antes de toda la creación, quien ha ayudado al Padre en la creación de todas las cosas y finalmente se anonadó a sí mismo haciéndose hombre, y se encarnó cuando era Dios¹⁹⁷. Hay algo más en esa predicación eclesíástica: el mundo ha sido hecho en un cierto momento y, como es corruptible, será destruido¹⁹⁸. Por fin, en ella nada se precisa sobre cuándo han sido creados los ángeles buenos o sobre su naturaleza, y tampoco nada se transmite en ella sobre si el sol, la luna y las estrellas son seres animados o sin alma¹⁹⁹.

Los estudiosos de Orígenes creen encontrar una estructura estricta y armoniosa en la obra. Tras el prefacio viene una serie de tres tratados —los únicos en los que voy a fijarme—, más bien filosóficos y especulativos, que se corresponderían con la física de los griegos, pero una física mirada desde lo que llama la divina filosofía; se encontraría en ellos, pues, un esfuerzo de reflexión especulativa sobre los *principios* cristianos²⁰⁰.

¹⁹⁵ Henri Crouzel, en SC 252, pp. 13-4.

¹⁹⁶ El Dios único, Cristo, el Espíritu Santo, el alma, la resurrección, el libre arbitrio, el diablo y sus ángeles, el mundo que ha sido hecho y tendrá un fin, y las Escrituras inspiradas.

¹⁹⁷ *TP* prólogo 4: «Primo, quod unus est deus, quia omnia creauit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit uniuersa, deus a prima creatura et conditione mundi (...) Tum deinde quia Christus Iesus, ipse qui uenit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, *per ipsum* namque *omnia facta sunt*, nouissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus». Léase la nota 21 de Crouzel, en SC 253, pp. 14-6.

¹⁹⁸ *TP* prólogo 7.

¹⁹⁹ *TP* prólogo 10.

²⁰⁰ Nos plantea aquí Orígenes tres grandes tratados siguiendo los tres grandes principios: a) la Trinidad y su acción propia (*TP* I, 1-4); b) las naturalezas razonables (*TP* I, 5-8); c) el mundo y las creaturas que contiene (*TP* II, 1-3). El mundo, el alma y Dios, o las clásicas vías cosmológica, antropológica y metafísica. Naturaleza, Espíritu y Logos, siguiendo a Hegel.

En lo que podríamos llamar tratado del primer gran principio —Dios—, encontramos enseguida una afirmación importante que plantea el problema de conciliar una creación acontecida en el comienzo del tiempo y la inmutabilidad de Dios²⁰¹: decir que Dios es omnipotente (Sab 7, 25) supone que haya sujetos sobre los que ejercer su dominio, «y, por tanto, para mostrar a Dios omnipotente, es necesario que todas las cosas subsistan», puesto que si hubieran pasado «siglos o espacios» en los que lo que ha sido hecho no estaba hecho aún, en ellos entonces Dios no hubiera sido omnipotente, deviniéndolo sólo en el momento en que hubiera habido alguien en quien ejercer su dominio. ¿No sería absurdo suponer que en Dios no había lo que convenía hubiera y se diera «posteriormente una cierta progresión» hasta haberlo? Si «nunca ha habido un tiempo» en el que no fuera omnipotente, es porque «siempre ha habido» sujetos en quienes ejercer el dominio. Por eso, hay que afirmar que la Sabiduría es una emanación purísima de la gloria del Omnipotente, asociada a esa gloria, puesto que por ella Dios es dicho omnipotente. Hay que añadir que el Padre es omnipotente en cuanto que domina todo, cielo y tierra, luna y estrellas y todo lo que contienen, y ejerce ese dominio por su Palabra. Su gloria está en el hecho de que la ejerce por medio de la Sabiduría, es decir, por su «Palabra y Razón (*uerbo ac ratione*)» y no por la fuerza de la necesidad; está en el hecho de «que sostiene todo» (I, 2, 10). En otro lugar se pregunta Orígenes si «el mundo ha comenzado en el tiempo (*coepit mundus ex tempore*)», y, si es así, ¿«qué hacía Dios antes» del comienzo del mundo? Decir que estaba ocioso e inmóvil es impío y absurdo, como lo es también pensar que hubo «un tiempo (*aliquando*)» en el que no hacía el bien y en el que la omnipotencia no ejercía dominio alguno. Afirma Orígenes que se les hace a los cristianos esta objeción cuando afirman que el mundo «ha comenzado en un cierto tiempo» y contamos los años de su duración siguiendo a las Escrituras; no cree, sin embargo, que un hereje²⁰² pueda responder manteniendo la razón de sus propios dogmas. Orígenes quiere permanecer fiel a la regla de la piedad y afirma que no es cuando ha

²⁰¹ No deje de notarse la fuerza con la que la temporalidad irrumpe en la problemática origeneana de la misma Trinidad.

²⁰² Los objetores son paganos, algunos admiten el comienzo y el fin del mundo. Los neoplatónicos estaban divididos en cuanto a la eternidad del mundo. Debían conciliar a Platón, quien afirmaba la creación del mundo por

hecho el mundo visible cuando Dios ha comenzado a trabajar, sino que de la misma manera que tras la corrupción de este mundo habrá otro, antes de este había otros²⁰³, lo que viene confirmado por la Escritura (Is 66, 78 y Eccl 1, 9s.), cuyo testimonio muestra que antes han existido siglos y existirán siglos después²⁰⁴.

En cuanto a la creación, la afirmación de Orígenes es muy explícita: todo ha sido creado por Dios, nada hay que no haya recibido de él su substancia; así lo afirman numerosos pasajes de la Escritura, por lo que hay que rechazar la opinión de quienes hablan de una materia coeterna con Dios o de almas inengendradas en las que Dios pondría no la subsistencia, sino una cierta cualidad y orden de vida²⁰⁵. De quien se dijo por Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), participan todos los que son; participación que llega a todos, justos y pecadores, y a todo lo que es. Y Cristo está en el corazón de todos como «Palabra o Razón» de cuya participación se hacen los seres razonables (I, 3, 6). La Trinidad es la potencia bienaventurada y soberana que domina todo; es el Dios Padre bueno y benigno del universo, potencia benefactora y demiúrgica²⁰⁶. Mas es absurdo e impío pensar que esas potencias de Dios han permanecido ociosas, por lo que no se puede creer que haya habido un solo momento en que no hayan hecho en

el Demiurgo (*Timeo* 28-9), y la concepción del mundo como emanación necesaria de la bondad divina. El medioplatónico Albinos pensaba que no había ni comienzo ni fin. Plutarco y Ático que hay un comienzo, pero no un fin (cf. Proclo, *In Timaeum* II, 48 s.). Crouzel, en SC 269, p. 105.

²⁰³ Crouzel insiste en que no hay que forzar estas expresiones origeneanas que quizá sólo tienen por objeto rechazar la ociosidad de Dios. Crouzel, en SC 269, pp. 103-6.

²⁰⁴ *TP* III, 5, 3. En *TP* I, 4, 3-5 y en II, 3, 6 se ha referido Orígenes a este problema; enseguida lo veremos.

²⁰⁵ *TP* I, 3, 3: «Quod autem a deo uniuersa creata sint, nec sit ulla substantia, quae non ab eo hoc ipsum ut esset acceperit, ex multis totius scripturae adsertionibus conprobatur, repudiatis atque depulsis his, quae a quibusdam falso perhibentur, uel de materia deo coeterna uel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam uitae qualitatem atque ordinem a deo insitum uolunt». Lo que rechaza Orígenes explícitamente son opiniones comunes en el pensamiento griego. Respecto a las almas engendradas véase *Contra Celso* IV 30.

²⁰⁶ Rufino deja en griego los adjetivos de este párrafo, que marcan la influencia de Filón y la tradición platónica. Crouzel, en SC 253, p. 80.

absoluto el beneficio de algún bien. Por ello se ve que no ha habido un solo momento en el que Dios no haya sido creador, benefactor y providente²⁰⁷. He ahí una dificultad para la inteligencia humana. La solución se encuentra en que Dios Padre ha sido siempre, siempre ha tenido un Hijo único que es llamado Sabiduría, y en ella, que estaba desde siempre con el Padre, la creación estaba siempre presente en tanto que descrita y formada, y no ha habido un solo momento en el que la «prefiguración» no se encontrara en la Sabiduría²⁰⁸. Así pues, no es necesario aceptar que las creaturas sean inengendradas y coeternas con Dios o que en un momento dado Dios haya debido cambiar y ponerse a hacer el bien: en la Sabiduría todo se encontraba «prefigurado y preformado» ya antes de que fuera hecho substancialmente; Dios no ha comenzado un día a ser creador, como si ya antes no lo hubiera sido²⁰⁹.

En el tratado del segundo gran principio —las naturalezas razonables y sus especies—, nos encontramos de sopetón con potencias santas y malas, y otras que son intermedias entre ambas y se encuentran en lucha y combate, es decir, los hombres (I, 5, 1). Y nos encontramos enseguida también con que Orígenes plantea una serie de problemas, pero nos advierte que más como discusión y examen que como afirmaciones ciertas y definidas (I, 6, 1). ¿Por qué tanto susto y precaución? Porque va a adentrarse en terrenos que no están delimitados por la «regla de la fe». Apoyándose en varios textos escriturísticos quiere mostrar cómo el fin de los seres razonables ha de ser el de retornar a la unidad en una sumisión libre a Dios, lo que se ha llamado la *apocatástasis*²¹⁰, pero no vamos a seguir este caminar origeneano que nos alejaría de lo que constituye el interés de estas páginas.

Todas las almas y todas las naturalezas racionales, según Orígenes, «han sido hechas o creadas» sean santas o malas; todas por su propia

²⁰⁷ TP I, 4, 3; «nullum prorsus momentum..., aliquando non fuerit...». Expresiones que me parece ponen la temporalidad misma en el interior de la contemplación origeneana de la Trinidad.

²⁰⁸ TP I, 4, 4; «deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium (...) sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam... praefiguratio apud sapientiam non erat».

²⁰⁹ TP I, 4, 5: «secundum praefigurationem et praeformationem». Y de nuevo la problemática de la temporalidad intratrinitaria: «semper..., semper..., quae protinus etiam substantialiter facta sunt. ... cum ante non fuerit».

²¹⁰ Cf. Crouzel, en SC 253, p. 83.

naturaleza son incorpóreas, y, por ello, no dejan de ser «hechas o creadas» (I, 7, 1). Debemos pues, con él, entrar al punto en la consideración del sol, la luna y las estrellas, por las que ya hemos visto cómo Orígenes se interesaba en el prólogo²¹¹; nos queda ver lo que la razón permite encontrar sobre ellos (I, 7, 2). Pueden ser considerados seres animados, puesto que, según la Escritura²¹², pueden recibir órdenes de Dios; Orígenes nos refiere, además, el perfecto orden de sus respectivos cursos; ¿cómo decir, pues, que tanto orden y tanta razón sean ejecutados y realizados por irracionales?²¹³ Como la discusión muestra que los astros son seres animados y razonables, hay que preguntarse ahora, con Orígenes, si han recibido sus almas a la vez que sus cuerpos; él opina que el espíritu les ha sido insuflado desde fuera, pero incluso eso debe mostrarlo a partir de las Escrituras, y tras su examen concluye que las almas existen a la vez que los cuerpos²¹⁴.

Por fin, en el tercer gran tratado que sigue al tercer gran principio —el del mundo y las creaturas que contiene—, lo primero que a Orígenes le choca del mundo es que se trata de un compuesto en su variedad y en la diversidad de los seres animados. Pero Dios ha ordenado todo para hacer un mundo dotado de unidad y de armonía, para que todas las cosas se produzcan con vista a la utilidad y aprovechamiento del todo, para realizar la plenitud y perfección de un mundo único²¹⁵ y dirigir la variedad de las mentes mismas a un

²¹¹ Orígenes supone que los astros son seres razonables, como lo pensaba la filosofía (Platón, *Timeo* 40 b; *Leyes* X, 898 e y 899 a; Albinos, *Epítome* 14, 7; Cicerón, *De nat. deorum*, II, 15, 39), pero combate su astrolatría (*Contra Celso* V 8); son seres superiores a los hombres (*Contra Celso* V 10-11); no cree que los astros dirijan los asuntos de los hombres, sino que son signos que los ángeles pueden leer, pero no los hombres, por lo que la astrología es un engaño de los ángeles malos. Crouzel, en SC 253, p. 106.

²¹² Se refiere enseguida a Is 45, 12.

²¹³ TP I, 7, 3. Es este un argumento clásico.

²¹⁴ TP I, 7, 4. Afirmación de preexistencia clásica del platonismo (Platón, *Fedro* 247 b; 249 c; Albinos, *Epítome* 16, 2; Filón, *Gig.* 12; *Somm.* I, 138). *Extrinsicus* procede de Aristóteles (*Gen. anim.* II, 3); Orígenes utiliza esa palabra en numerosas ocasiones para mostrar que el alma viene de fuera, sea porque es creada por Dios con ocasión de la generación del cuerpo, sea por la preexistencia. La traducción de Rufino dice *spiritus*, pero Crouzel supone que en el original griego debía poner *noûs* y no *pneuma*, en SC 253, p. 108, cf. pp. 16-7.

²¹⁵ Concepción de origen estoico. Para Orígenes, Dios ha creado el mundo sensible como medio de redención de las creaturas caídas; es, a la vez,

único fin de perfección; él es el único poder que abraza el conjunto, y mantiene toda la diversidad del mundo llevando a unidad los diversos movimientos, impidiendo que una obra tan inmensa como la del mundo se rompa por la división de las almas (II, 1, 1-2). Por eso hay que concebir el mundo como un animal inmenso y enorme gobernado, como por un alma única, por el «Poder y Razón» de Dios²¹⁶.

Ahora debemos discutir —con Orígenes— de qué manera la diversidad del mundo no puede subsistir sin los cuerpos, porque la realidad misma nos muestra que la naturaleza de los cuerpos sufre diversas y variadas permutaciones; por ejemplo, lo que tomamos como alimento se convierte en sustancia de nuestro cuerpo. Esto lleva a que entendamos por materia «el substrato de los cuerpos», es decir, «aquello por lo que los cuerpos subsisten con la adición e inserción de cualidades», y estas son cuatro: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, que se insertan en la ὕλη —la cual es distinta a aquellas por su propia razón— para constituir las especies; pero aunque la materia sea sin cualidades por su propia razón, no puede subsistir fuera de las cualidades²¹⁷. Esa materia es tal que sirve para todos los cuerpos del

consecuencia de su caída y, por su acción creadora, instrumento de su vuelta; una prisión y a la vez el bello y ordenado lugar de la Providencia, en el que las creaturas que lo componen —rasgo platónico— son reflejo del mundo inteligible que se da en la Sabiduría. Crouzel, en SC 253, p. 132.

²¹⁶ TP II, 1, 3. Concepción estoica, con la idea del alma del mundo que procede de Platón, *Timeo* 30 b. Lo que algunos (Albinos, *Epitome* XIV, 3) ponían en el Dios supremo, y se corresponde con el Pneuma inmanente de los estoicos, para Orígenes es el Hijo, no un Logos inmanente, sino un Logos personal trascendente. Crouzel, en SC 253, p. 133.

²¹⁷ TP II, 1, 4: «Materiam ergo intelligimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt... Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species famularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quas ipse uoluisset imponere». La concepción origeneana de la materia es a la vez platónica, estoica y medioplatónica (Platón, *Timeo* 50 b-51 b; Albinos, *Epitome* VIII, 2; cf. Plutarco, *De commun. notitiis adv. Stoicos* 34 y 38; Sexto Empírico, *Adv. Mathematicos* X, 312): un substrato amorfo que puede revestir todas las formas sin comprometerse definitivamente con ninguna, como la materia prima medieval (*Contra Celso* III 41; *CJuan* XIII, XXI, 127; LXI, 429; TP IV, 4, 5-8; III, 6, 4). En Crouzel, en SC 253, p. 134-5.

mundo y es a ella a la que Dios ha querido dar existencia, y el Creador se sirve de ella para fabricar todas las formas y especies que quiere, una vez que reciba las cualidades que quiera darle. ¿Cómo ha habido tanta gente, se pregunta Orígenes, que haya podido pensar que era una materia increada y coeterna al mismo Dios, atacando, por ello, a quienes piensan que Dios es creador y providente del universo?; o ¿cómo considerar a un Dios ocioso al no tener materia sobre la que trabajar, puesto que es una materia que no es efecto de la providencia, sino producto del azar?; pero, además, ¿bastaría el azar para una obra tan grande, de tanta fuerza y tan bien ordenada? Pensar cosas así le parece a Orígenes absurdo y propio de gentes «que todo lo ignoran de la potencia y de la inteligencia de la naturaleza increada». La materia que Dios ha creado es exactamente esa que ellos dicen ser increada²¹⁸.

Pero, cuando las naturalezas racionales llegan a la cima de la santidad y de la bienaventuranza, ¿se hacen incorpóreas, o es necesario que siempre estén unidas a un cuerpo? Porque si se diera lo primero parecería lógico pensar que la naturaleza corporal ha sido creada de la nada por intervalos. Lo mismo que fue hecha cuando no existía, cesará de ser cuando su oficio no sea ya útil (II, 2, 1). Orígenes opina que jamás viven sin substancia material, puesto que parece que la vida incorpórea es privilegio de la Trinidad. Esta substancia material tiene una naturaleza capaz de transformarse de todo en todo: empleada para seres inferiores toma la forma de algo espeso y sólido, pero utilizada para seres perfectos y bienaventurados brilla con el esplendor de los cuerpos celestes²¹⁹.

²¹⁸ También en *TP II*, 1, 4. Platónicos y estoicos sostenían que la materia era eterna y a la vez polemizaban con los epicúreos, quienes negaban la providencia organizadora del mundo. A Orígenes esto le parece contradictorio, pues la materia, al no recibir de Dios su origen, limitaría su omnipotencia. La ociosidad de Dios era una consecuencia extrema de la impassibilidad del Dios de los heleenistas. Para Orígenes hay correspondencia perfecta entre la cantidad de materia creada y los cuerpos en los que se utiliza, por ello no puede venir del mero azar (cf. *TP II*, 9, 1).

²¹⁹ *TP II*, 2, 2. Todavía en *TP II*, 3, 1, se interesa Orígenes por la pluralidad de los mundos y la apocatástasis, sin tomar posición.

III. Basilio de Cesarea

Las nueve homilias en las que san Basilio comentó los seis días de la creación o *Hexaemeron* fueron predicadas en su iglesia episcopal de Cesarea de Capadocia, durante cinco días casi seguidos de cuaresma, a veces por la mañana y por la tarde; ahora se piensa que era la del año 378²²⁰. Sus palabras fueron recogidas por los taquígrafos y luego transcritas, lo que hace al texto en ocasiones vivísimo, con referencias deliciosamente espontáneas. Cada homilía lleva un título en el que se expone el tema. Al final de la novena homilía evoca la creación del hombre y establece el plan de futuros sermones sobre ese tema. San Basilio murió el 1 de enero del 379. Esas predicaciones han llegado hasta nosotros con el título de *Homilias sobre el Hexaemeron*²²¹.

Entre las fuentes de su comentario hay dos tradiciones que se entremezclan. Una, la de los comentarios al relato mosaico de la obra de los seis días, entre los que están, sobre todo, Filón, san Teófilo de Antioquía y Orígenes, y, en la concepción del comentario mismo, el segundo de una manera muy especial²²². De Filón se encuentran influencias más bien puntuales; el sincretismo filoniano muestra un clima espiritual muy distinto al de Basilio. La estima de san Basilio por Orígenes era tan grande que, con su amigo san Gregorio Nazianceno, recopiló textos origeneanos en la *Filocalia*, de éxito imperecedero. Parece que a él debe su respeto por la Escritura y el deseo de servirse de todo lo que pueda sacar de la filosofía para la inteligencia de su texto; no comparte, sin embargo, un alegorismo que le decepciona en lo tocante a la

²²⁰ Algunos piensan que fueron publicadas durante la semana de pascua de ese mismo año, la última de la vida de Basilio. Esto significaría que estas homilias son una obra de madurez de san Basilio. Así se piensa desde mediados del siglo XX. Hasta entonces se creía ver razones para decidir que se trata, en cambio, de una obra de juventud. Por la utilización que se hace aquí de ellas —visto, sobre todo, el interés de fondo del conjunto—, no importa demasiado si es obra de juventud o de madurez. Los entendidos decidirán sobre ese punto.

²²¹ Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (nº 26 bis): Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, texto griego, introducción y traducción francesa de Stanislas Giet, 2ª edición, París, Cerf, 1968. Para referirme a este escrito utilizaré las siglas *HH*. Los textos de introducciones y notas se citarán con la sigla *SC* seguida del número de orden del volumen en la colección y de la página.

²²² Giet, en *SC 26bis*, pp. 51-2.

letra, aunque no a su sentido espiritual, como vamos a ver. Con todo, la influencia mayor es la de los *Libros a Autólico* de san Teófilo de Alejandría; los estudiosos encuentran múltiples pequeñas concordancias, aunque, quizá, más una influencia formal que profunda. En todo caso, debido a la amplitud de la obra y del pensamiento de san Basilio, esas influencias no son importantes y su *Hexaemeron* debe relativamente poco a estas fuentes²²³.

La segunda tradición que debemos consignar entre sus fuentes es la de la antigüedad pagana. Primordial la de Platón, especialmente del *Timeo*, que es patente en toda suerte de puntos, incluido su mismo carácter hipotético. Influencia también de los neoplatónicos: conoce como mínimo largos trozos de las *Enéadas* de Plotino. Basilio es un espíritu positivo y se vuelve también sobre Aristóteles, sobre todo cuando se trata de cosmología, de geografía y de historia natural: como la de Platón, su influencia «se encuentra casi en cada página». Junto a Aristóteles, Basilio toma muchas cosas referentes a los animales y plantas de Teofrasto, Eliano, Opiano y Plutarco. De los estoicos toma todo lo que se refiere a la preponderancia del fuego en el universo, su acción devoradora y el abrazo final del mundo; la bondad de nuestras inclinaciones naturales; sobre todo, la idea de una finalidad externa que ordena el conjunto de los seres para fines que les son extraños²²⁴. Ahora bien, ¿han sido recibidas estas fuentes por lectura directa de san Basilio? Todo indica que no²²⁵: proceden de manuales y seguramente de cuadernos de notas que el mismo Basilio tenía de sus tiempos de buen estudiante ateniense, puesto que sabemos muy bien que no se fiaba de su memoria. Alguno ha sugerido que utilizó mucho el *Comentario al Timeo*, perdido luego, del estoico Posidonio; es seguro, sin embargo, que no le debe a este la idea maestra de su sistema, pues no se trata ya de una providencia definida como un agente físico —el calor—, ni de una razón no orgánica, como en los antiguos estoicos, sino, como dice Basilio varias veces, de «lo orgánico hecho racional». El éxito del *Hexaemeron* basiliano fue imponente.

²²³ Giet, en SC 26bis, p. 56.

²²⁴ Giet, en SC 26bis, pp. 56-63. La cita entrecomillada en la p. 62.

²²⁵ Giet, en SC 26bis, pp. 64-9.

La primera homilía se titula así: “Al principio creó Dios los cielos y la tierra (Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, según el texto de los LXX)” (Gé 1,1). Se propone describir «la organización del mundo», «el principio del orden que reina en el mundo visible», puesto que la producción del cielo y de la tierra no es fruto de un encuentro casual de los elementos, como algunos han pensado, «sino que tiene por causa a Dios» (I 1 / 4 A). Con Moisés, pues, junto a san Basilio, vamos a introducirnos en «la contemplación de las realidades»²²⁶. Los sabios griegos, dice Basilio, lo han pasado muy mal para explicar la naturaleza; la diversidad de lo que dicen sirve para que se refuten los unos a los otros. Los que ignoraron la existencia de Dios no aceptaron que «una causa que está en posesión de su razón» (I 2 / 8 A) haya presidido la génesis del universo; han recurrido a principios materiales o han imaginado átomos, y su ateísmo les ha llevado a creer que el conjunto de los seres estaba sin piloto y sin dirección, como llevado por el azar.

«El historiador de la creación», Moisés, desde sus primeras palabras nos ha esclarecido diciendo que hay principio, para que nadie imagine que el mundo no ha tenido comienzo. ¡Y qué bello es este orden!, exclama Basilio: «el Demiurgo de este universo», cuya potencia hacedora no se limita al mundo, sino que se extiende al infinito, «llevó al ser» por el impulso de su voluntad a «las magnitudes de lo visible»²²⁷. Y ¿quién es el que ha creado cielos y tierra? La naturaleza bienaventurada, la bondad sin envidia, el objeto del amor de todo lo que es deseable, la belleza deseable, la luz espiritual, la sabiduría inaccesible (I 2 / 9 A). No se imagine el hombre, pues, que el mundo visible no haya tenido comienzo, quizá porque el movimiento de los astros en círculo alrededor de nosotros escapa a la simple percepción de los sentidos y estos no perciban el punto de partida ni el de llegada, ya que, incluso si la percepción se nos escapa, es necesario un punto del que haya partido quien ha trazado la circunferencia con la ayuda de un centro y de un radio. No te dejes,

²²⁶ *HH* I 1 / 5 B. Expresión tradicional para designar la gnosis, pero no es extraña al platonismo, para quien las ideas son las realidades verdaderas. Giet, en SC 26bis, p. 90.

²²⁷ *HH* I 2 / 8 C: «τῆ ῥοπῆ τοῦ θελήματος μόνη εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε τὰ μεγάθη τῶν ὀρωμένων».

pues, engañar, afirma Basilio, porque los objetos que se mueven en círculo vuelven siempre con un movimiento igual y continuo: «lo comenzado con el tiempo (ἀπὸ χρόνου) de toda necesidad debe finalizar con el tiempo» (I 3 / 9 A-C). Este es el que podríamos llamar principio de realidad de Basilio contra geómetras y aritméticos que se oponen a la enseñanza revelada; aquello cuyos elementos se corrompen y cambian padece necesariamente lo mismo que afecta a sus partes²²⁸.

Qué superflua —dice— puede ser la sabiduría: los sabios saben medir tantas cosas, establecer listas de estrellas, dividir las regiones del zodiaco, observar cuidadosamente el discurrir de los astros y medir los tiempos de los astros errantes para que realicen su revolución. Sólo les falta una habilidad: la que les haría «conocer a Dios, productor (ποιητὴν) del universo», juez equitativo de nuestras vidas, y tener una idea conforme «a la doctrina del juicio (περὶ τῆς κρίσεως λόγῳ)» respecto al acabamiento del mundo, puesto que el mundo cambiará según las condiciones de vida prometida a nuestras almas (I 4 / 12 B-C).

Vivimos en un mundo temporal. Hay afinidad entre el mundo, los animales y las plantas, y el curso del tiempo, de un tiempo que se da prisa y huye sin jamás cesar: tal es también la naturaleza de los seres devinientes; convenía, pues, que los vivientes estuvieran envueltos en tiempo, cuya naturaleza posee cualidades análogas a las de los seres que cambian. ¿Comienzo, por tanto? Sí, «en el comienzo temporal», Dios produjo el mundo (I 5 / 13 B-C). Pero ¿qué significa ἀρχή? ¿Primer movimiento?, ¿lo que hace que algo exista?, ¿la industria?, ¿el fin feliz? Su significación, según Basilio, no se restringe a ninguna de estas. Si remontas —prosigue— del presente al pasado y procuras descubrir «el primer día del cosmos naciente», puedes conocer «la organización del mundo», que ha sido presidida por una «razón industrial»; después verás al cielo y a la tierra que han sido puestos como fundamento y base; por fin verás que el mundo visible no es fruto del azar, «sino de un fin» útil, que es el lugar en el que las «almas racionales (ψυχῶν λογικῶν)» aprenden a conocer a Dios. Quizá se refiere al momento intemporal en que se pronunciaron aquellas palabras, puesto que el comienzo es algo «invisible e inextenso», ya que «el comienzo del tiempo no es todavía tiempo»;

²²⁸ HH I 3 / 9 C-12 A. Principio estoico que se encuentra en Posidonio (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos* VII 1, 70) y también en Filón, *De aeterni mundi* 24. Giet, en SC 26bis, p. 100.

pues si alguien creyera que lo es, debería dividirlo en fracciones y ponerle comienzo, medio y fin, con lo que se deberá hablar del comienzo del comienzo; y quien lo divida en dos, hace dos comienzos, o incluso puede multiplicarlos al infinito, puesto que la fracción siempre se puede volver a dividir. Esas palabras nos fueron dichas para que aprendamos que en el instante «intemporal (ἀχρόνον)» del querer divino, el mundo existió» (I 6 / 16 B-D).

El «industrioso Hacedor» ha creado el mundo para que aparezca como una producción que se ofrece a la contemplación de todos y que deba reconocerse la sabiduría de su autor (I 7 / 17 A-B). Dios causa del mundo, sí, pero ¿causa involuntaria, como algunos dicen? No es que Dios sea por necesidad la causa del ser, sino que, en su bondad, creó esta obra útil; en su sabiduría, esta obra es muy bella; en su poder, esta obra es muy grande; así pues, hemos visto manipular la substancia del universo, ajustarla y hacer un todo sinfónico y armonioso²²⁹. Creación del cielo y de la tierra, pero también de los cuatro elementos, aunque no lo diga explícitamente Moisés. Pero si el cielo —fuego— ocupa por naturaleza «el lugar (τὸν ἄνω τόπον)» superior y la tierra el lugar inferior, al hacer Moisés mención de las naturalezas más separadas, implícitamente designaba también «la región (χώραν)» intermedia (I 7 / 20 B-C) —¡maravilloso principio hermenéutico el de san Basilio!—.

Aunque la Iglesia no se ocupa de preguntarse por las substancias de las cosas, nos dice san Basilio, lo que llevaría, además, a largas digresiones, no puede dejar de decirnos que «la esencia (τῆς οὐσίας)» del cielo es ligera y no sólida ni espesa. ¿Y la de la tierra? Son investigaciones sin discreción, pero por «razonamientos (τοῖς λογισμοῖς)» hay que llegar a lo que «subyace (τὸ ὑποκείμενον)»; no hay que buscar, afirma san Basilio, una naturaleza sin cualidades que exista por sí misma desprovista de cualquier propiedad, sino que lo que en ella vemos le da existencia, al completar su esencia; si por la razón quitas las cualidades, llegas a la nada²³⁰. Y la tierra, ¿sobre qué reposa? Difícil saberlo, aunque

²²⁹ *HHI* 7 / 17 C-20 A. Resonancias del *Timeo* de Platón, pero con un sentido profundo muy distinto. Giet, en SC 26bis, pp. 116-7.

²³⁰ *HHI* 8 / 20 C-21 A. Los neoplatónicos disolvían la materia en cualidades espirituales; Plotino y Orígenes hablan de un último supuesto material. Gregorio de Nisa, como Basilio, creen que el encuentro de todas las cualidades da existencia a los cuerpos (cf. *De hom. opificio* 213 C). Giet, en SC 26bis, p. 122.

en definitiva hay que reconocer que el universo entero está sostenido por «la potencia del Creador (τῆ δυνάμει τοῦ κτίσαντος)» (I 9 / 24 B), y ocupa el centro como su región natural. ¿Te gusta, pregunta Basilio, alguna de estas opiniones porque te parece verosímil? Admira, sobre todo, la sabiduría de Dios, que la simplicidad de tu fe sea más fuerte que los razonamientos (I 10 (24 B-25 A)). Además de los otros cuatro elementos, ¿habrá un quinto elemento, el del cielo, una naturaleza corporal, como algunos han supuesto en razón de la necesidad del razonamiento? En todo caso, palabrerías²³¹.

Dejándoles refutarse unos a otros, «renunciando nosotros a razonar sobre las esencias de las cosas», creeremos —con Basilio— las palabras de Moisés y glorificaremos las excelencias del Hacedor. Pues, ¿qué es lo importante?: que la belleza de las cosas visibles nos dará una idea de quién está por debajo de toda belleza; que el grandor y los límites de los cuerpos que nos ofrecen los sentidos, nos servirá para conjeturar al infinito, sobremanera grande, cuya potencia va más allá de todo pensar (I 11 / 28 A-B).

La segunda homilía se titula: “La tierra era invisible e informe” (Gé 1, 2). Trata, también, de la luz. Está dividida en varias partes muy netas, que siguen las distintas palabras del Génesis. ¿El cielo estaba perfectamente estructurado y la tierra no? Ni el uno ni la otra lo estaban: el cielo estaba todavía informe y la tierra era todavía invisible. ¿Invisible porque el hombre no estaba ahí para verla? No, porque estaba escondida bajo las aguas. Pero «los falsificadores de la verdad» piensan que se está refiriendo «a la materia (τὴν ὕλην)», invisible e informe puesto que todavía sin cualidades, sin figura ni apariencia; luego, cuando la recibe, «el artesano (ὁ τεχνίτης)» la reviste de una forma por efecto de su propia sabiduría, llevándola al orden y a la existencia de las cosas visibles; así pues, si la materia es «inengendrada (οὐν ἀγέννητος)», es de la misma dignidad de Dios (II 2 (29 C-32 A)). ¿Qué les ha podido confundir así? La pobreza de la naturaleza humana, puesto que han pensado la creación divina en analogía con la actividad del artesano; por lo que «la acción

²³¹ *HHI* I 11 / 25 A-28 A. La quinta esencia era rechazada entonces por neoplatónicos (Plutarco, *De facie in orbe lunae* XV), por Plotino (*Enéadas* II 1, 2) y por los estoicos, para quienes el éter está constituido por fuego (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos* VII, I 69). Giet, SC 26bis, p. 135.

demiúrgica (ἐπὶ τῆς θείας δημιουργίας) sería así: la esquemática del mundo le vendría del Hacedor del universo, pero la materia le sería ofrecida al Creador desde el exterior; por tanto, el mundo sería una composición de substancia y esencia recibida del exterior y la figura y forma recibida de Dios, «por lo que rehúsan a Dios el haber presidido la organización de los seres» (II 2 (32 C)). Pero no es así. Antes de que «hubiera sido generado nada» de lo que vemos, Dios había resuelto «traerlo a la generación», concibió cómo debía ser el cosmos y «con la forma produjo la materia en armonía con ella», el conjunto del cosmos compuesto de partes disímiles ligadas «en indisoluble amistad», «en comunión y armonía», unidos «por la misma simpatía» los seres más distantes entre sí (II 2 (33 A-B)). Dios creó todo el entero cielo y la entera tierra, «su esencia y su forma (τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει)» a la vez, porque Dios no es sólo inventor de esquemas, «es Demiurgo de la naturaleza de los seres (τῆς φύσεως τῶν ὄντων)»: ¿cómo si no se encontrarían la potencia activa de Dios y la naturaleza pasiva de la materia?, ¿acaso poseyendo esta un sujeto sin forma y aquella la ciencia de los esquemas sin materia, para que lo que a una le faltaba le viniera de la otra, y de esta manera el Demiurgo ejerciera su arte y la materia saliera de su amorfo estado? (II 3 / 33 B-C).

La tierra, pues, era invisible, porque estaba cubierta de agua; informe, porque el exceso de humedad era un obstáculo para su fecundidad, pero tenía en su seno el germen de todo en virtud de la potencia puesta en ella por el Demiurgo en espera del «tiempo» en que, según la orden divina, produjera sus frutos visibles (II 3 (36 A-B)).

Las siguientes palabras del relato bíblico, “Las tinieblas cubrían los abismos” (Gé 1, 2), han sido, para san Basilio, nueva ocasión para ficciones. Esas tinieblas no serían, dicen, un oscurecimiento normal del aire, un lugar inmerso en la sombra al estar privado de luz, sino «una potencia mala», «el mismo mal» que tiene en sí su principio y que se opone como enemigo a la bondad de Dios (II 4 / 36 B-C). Tal es la opinión de marcionitas, valentinianos y maniqueos. Pero no es así, dice Basilio; el aire estaba sin luz y entenebrecido; la invisibilidad de la tierra viene de que un abismo la cubría, un abismo tenebroso (II 4 / 37 B). Pero, entonces, ¿será que el mal tiene su génesis en Dios? El mal no es un ser vivo y animado, sino una disposición del alma contraria a la virtud que viene del abandono del

bien²³²; de lo que tú eres señor, nos dice, no se busque el principio en el exterior. Las tinieblas, por tanto, no tienen esencia, son un estado del aire debido a la ausencia de luz (II 5 / 40 A-B); no subsisten en sí mismas, sino que acompañan la existencia de otros seres (II 5 / 41 B-C).

El Espíritu de Dios planeaba sobre las aguas para preparar la naturaleza de las aguas a producir los seres vivos. Basta con este pasaje, dice Basilio, para que se vea cómo el Espíritu Santo no es extraño «a la energía demiúrgica» (II 6 / 44 B).

“Y dijo Dios: Que la luz sea” (Gé 1, 3). La «primera voz (πρώτη φωνή)» de Dios demiurgó la naturaleza de la luz, disipó las tinieblas, puso fin a la tristeza, dio al mundo su resplandor y a los astros su aspecto. Y la naturaleza de la luz es tal que para hacer su camino no necesita del tiempo, sino que permite a nuestra mirada alcanzar al instante los objetos visibles y sus rayos llegan a nosotros al instante. Pero tengamos cuidado con los antropomorfismos, no imaginemos la voz de Dios como un sonido emitido por órganos adecuados, el aire golpeado por la lengua: es el impulso de su querer que se hace sensible a los que enseña, presentándose ante ellos como mandato (II 7 / 44 C-45 C).

“Y vio Dios que la luz era bella” (Gé 1, 4)²³³. La belleza corporal se debe a la simetría de las partes y a la feliz apariencia de los colores; por el testimonio mismo de Dios sabemos que la luz tiene esa justa proporción que viene del conjunto agradable, pero esta apreciación de Dios no vale sólo para el placer de los ojos, sino que preveía ya la utilidad de la luz, puesto que en aquel momento ningún ojo todavía podía apreciar su belleza. “Y Dios separó la luz de las tinieblas” (Gé 1, 4). Dios hizo que sus dos naturalezas no pudieran mezclarse, poniéndolas en completa oposición. Hubo una tarde y hubo una mañana, pero no siguiendo el ritmo del sol, sino el de la luz primitiva (II 7 / 45 C y 48 A-B). “Hubo una tarde y hubo una mañana: día uno” (Gé 1, 1.5). Dice, enfatiza muy interesado Basilio, «día uno (μία)» y no día primero, ¿por qué? Porque cuando Dios dio su naturaleza al tiempo, lo evaluó por medio de la semana, haciendo que esta volviera una y otra vez «para numerar

²³² *HH* II 4 / 37 C-D. También para Plotino (*Enéadas* I 8, 11) el mal es privación del bien; el Pseudo-Dionisio (*Los nombres divinos* IV 18-35) desarrolla largamente esta idea, que le puede venir de Basilio. Giet, en SC 26bis, 158-9.

²³³ ‘Bello’ y ‘bueno’, como se sabe, se expresan en griego con una única palabra: καλός. ¡Basilio, sin embargo, acentúa la belleza de la creación!

el movimiento del tiempo (ἔξαριθμοῦσαν τοῦ χρόνου τὴν κίνησιν», y que el único día volviera sobre sí siete veces para llenar la semana: esto es lo propio de la eternidad —volver sobre sí sin jamás acabar—, con lo que se muestra el parentesco entre el tiempo y la eternidad (II 8 / 49 A-C). Ese día uno es así «imagen de la eternidad (τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα)» (II 8 / 52 B).

La tercera homilía está dedicada al firmamento. No es sólo un mandato, sino que se da la razón: “Para que separe las aguas de las aguas” (Gé 1, 6). Es ocasión para que san Basilio se pregunte cómo se expresa Dios. En nuestro espíritu, la expresión se da así: aparece en él la huella del objeto, se forma «el fantasma» para representarlo, entre los signos que se le presentan escoge los más apropiados y los enuncia; por fin, esta palabra interior se confía a los órganos vocales, y lo conocido secretamente hasta entonces por el movimiento articulado de la voz se expresa (III 2 / 56 A). ¿Así acontece también en Dios? No, evidentemente. En él, su querer, el primer impulso del movimiento espiritual, es el Logos de Dios; la Escritura, continúa san Basilio, ha querido que apareciera para mostrarnos cómo la creación ha sido generada por alguien que era su asociado y con el que conversa, guiándonos así, progresivamente, al conocimiento del Hijo único (III 2 / 56 A-B).

En realidad, toda la tradición griega dice que son dos cielos: el firmamento y el cielo invisible²³⁴. Lo malo es que algunos, según san Basilio, con esto de los mundos innumerables encuentran ocasión para volver a sacar su materia inengendrada. Para él es tan claro que hay dos cielos, que busca con san Pablo el tercero, el que contemplarán los bienaventurados. Además, ¿no reconocen todos los siete cielos de los planetas?; aunque este reconocimiento no le llevará a él, como hacen muchos, a hablar de las melodías celestes. Pero, en fin, concluye san Basilio, abandonemos esas largas disputas profanas y volvamos a la doctrina de la Iglesia. El segundo cielo, el firmamento, nos es presentado ahora con otro nombre y con una función propia; difiere del que fue hecho en el comienzo por su firmeza y por su función²³⁵.

²³⁴ Platón hablaba de «Ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος» (*Timeo* 28 b). Véase Giet, en SC 26bis, pp. 197-203.

²³⁵ *HH* III 3 / 56 D-60 A. Orígenes había distinguido ya entre cielo y firmamento (*HGén* 1, 2), el primero totalmente espiritual, el segundo corporal.

Y ¿cuál es la substancia del firmamento²³⁶? ¿La de un «cuerpo matemático» que consiste únicamente en las tres dimensiones? Más bien, la de un «cuerpo firme», que a las dimensiones añade una naturaleza resistente, capaz de resistir la movilidad e inestabilidad de las aguas. ¿Agua congelada, cristal de roca, piedra especular? Nada de eso, afirma Basilio, pero tampoco una substancia simple o mezclada, de esas que aparecen en las divagaciones; la Escritura enseña a no fantasear más allá de los conocimientos que nos son concedidos²³⁷.

“Que separa las aguas de las aguas”. Infinita abundancia de las aguas, sin comparación con los otros elementos. Un abismo recubre la tierra por todos los lados. Pero nadie tenga nuestra opinión, prosigue Basilio, como si admitiéramos hipótesis que la razón juzga imposibles y ficticias. Desde el comienzo, todo había sido previsto respecto a esa separación. Pero ¿qué necesidad había de tantísima agua? La existencia del fuego y el hecho de que sean elementos opuestos por completo y tiendan a destruirse mutuamente lo exigen²³⁸; era necesario que no se estableciera discordia entre ellos. Por eso se organizó todo con orden y medida. Pero el fuego es necesario en el mundo para la generación y conservación de las creaturas²³⁹. También el agua, en ríos y riachuelos innumerables²⁴⁰, hasta hacer que la substancia opuesta al fuego sea también inacabable (III 6 (65 C-68 B)).

Pero llegará el día en que el fuego lo haya consumido todo²⁴¹, y el discernimiento de las aguas prepara ese día. El firmamento es como un filtro que deja pasar hacia arriba las partes más ligeras y hacia abajo las

²³⁶ La naturaleza de los cuerpos supraclestes es ligera y rarefacta, no cae bajo los sentidos, *HH* III 7 / 68 B-C. Cf. también *HH* VIII 7 / 180 B-C.

²³⁷ *HH* III 4 / 60 C-61 C. «Se ve a la vez el cuidado por mantener el comentario en el límite de los conocimientos posibles y lo arbitrario que preside el trazado de esos límites», Giet, en SC 26bis, p. 210.

²³⁸ Platón, *Timeo* 56 e; Calcidio, *Comentario al Timeo* 322; Séneca, *Cuestiones naturales* II 26, 3. Giet, en SC 26bis, p. 214.

²³⁹ *HH* III 5 / 64 A-65 B. El fuego es un tema de Posidonio; cf. Cicerón, *De nat. deorum* II, ix, x, xii. Giet, en SC 26bis, p. 216.

²⁴⁰ Entre ellos el Tartesos, probablemente el Guadalquivir. Parece que los conocimientos geográficos de san Basilio desconocen a Estrabón y Ptolomeo, siendo lo que eran en tiempos de Alejandro. Giet, en SC 26bis, pp. 218-9.

²⁴¹ La teoría estoica de la *ecpyrosis*, según la cual el fuego se irá apoderando progresivamente del mundo; Séneca, *Cuestiones naturales* III 13, 1. Giet, en SC 26bis, p. 222.

más pesadas, para que del comienzo al fin se mantenga la temperatura a pesar de la disminución de humedad (III 7 / 68 B-C). Y aquí san Basilio debe polemizar con los peripatéticos, quienes no creen en la disminución progresiva del agua y para quienes se diría que el sol no es caliente; la evidencia —nótese el recurso a ella— demuestra que no es así. El sol camina de un lugar a otro para que el exceso de calor no arruine el buen orden del mundo, como acontecería si estuviera siempre en el mismo lugar; con la acción de su calor, las partes ligeras y potables del agua se evaporan y por eso los mares son tan insalubres, pero ¿no habían dicho los peripatéticos que la humedad no disminuye en nada por el efecto del sol?²⁴² Las exhalaciones húmedas se reúnen en nubes, los vapores se condensan en gotas que cuando crecen caen como lluvia, y con el frío la nube se rompe y caen como nieve²⁴³.

Pero que nadie compare estas indiscretas curiosidades de los que filosofan con relación al cielo con la simplicidad y falta de investigación de las razones espirituales: unos hacen violencia a la verosimilitud para introducirla en sus razones; para los otros, la verdad se presenta desnuda (III 8 / 73 A-B).

Pero ¿qué decir de los que defienden el partido contrario²⁴⁴, que el universo será destruido por el fuego y que resurgirá «de las razones seminales (ἐκ τῶν σπερματικῶν λόγων)»? Estos se apartan de la verdad y descubren el camino del error (III 8 / 73 C). ¿Y qué decir de autores eclesiásticos²⁴⁵ que con el pretexto de «sentidos anagógicos y conocimientos más elevados» se dan a «analogías», para quienes las aguas son, en sentido figurado, potencias espirituales e incorporeales y cosas por el estilo? Que tales opiniones son un tejido de mentiras y fábulas de viejas. Enuncia aquí san Basilio su ‘principio de interpretación de las Escrituras’: nosotros entendemos el agua por agua y tomamos la división hecha en el firmamento según el sentido de lo que se indica.

²⁴² *HH* III 7 / 69 A-72 A. Para quienes toda el agua evaporada cae como lluvia y el sol no atrae a la humedad (Aristóteles, *Meteor.*, I 9, 345 b 28; II 2, 554 b 34). El discernimiento de las aguas, según san Basilio, se hace en dos etapas: 1) por evaporación en la superficie del mar; 2) en las partes elevadas de la atmósfera por ese ‘filtro’ del firmamento. Giet, en SC 26bis, pp. 229-30.

²⁴³ Platón, *Timeo* 49 c; Aristóteles, *Meteor.* I 9, 346 b 30; I 11, 347 b 18 y 23; Pseudo-Aristóteles, *Del mundo* IV, 394 a 37. Giet, en SC 26bis, p. 232.

²⁴⁴ Los estoicos, que defendían la palingenesis.

²⁴⁵ Como Orígenes.

Ni los cielos tienen un alma, ni el firmamento es un viviente dotado de sensibilidad. Si se trata de ficciones, no aceptamos esa manera de hablar. Si se quiere hacer de ellas expresión de la verdad, no las concedemos. El lenguaje de los textos, por el contrario, busca hacer completa «la glorificación del Creador (τῆς δοξολογίας τοῦ κτίσαντος)» (III 9 / 76 B).

“Y Dios vio que su obra era bella”. Lo bello es lo acabado, según los requisitos del arte, y que concurre perfectamente a la realización de su fin; el que había esquematizado la finalidad examinando las partes en función del todo, según las exigencias de su propia obra, las aprobó²⁴⁶.

La cuarta homilía continúa con las aguas: “Que se junten las aguas” (Gé 1, 9). ¿Por qué, se pregunta san Basilio, esa propiedad natural de descender por la pendiente que el texto une a la orden del Demiurgo? Porque —responde— la voz de Dios es productora de la naturaleza, y la orden dada a las creaturas fija la regla que han de seguir desde entonces. La naturaleza del agua recibió la orden de seguir su camino y nunca ha dejado de obedecer el mandado divino que la empuja (IV 2 / 81 A y C). Corrieron las aguas para llegar a sus lugares asignados; una vez en ellos, quedaron en reposo. Las aguas corren en virtud del mandato divino, y el mar queda circunscrito en su interior por efecto de la primera ley (IV 3 / 84 A-B). Y cuando se produjo el mandato a las aguas, los receptáculos para recibirlas estaban ya preparados. ¿Y qué decir —se pregunta— de la objeción de que nuestro relato de la producción del cosmos es contrario a la experiencia, puesto que las aguas no se juntaron en un solo lugar? Lo mismo que el fuego se divide en múltiples hogares, así el agua se separa pero hay un solo juntarse. Además, hay un único mar, como lo dicen quienes han dado la vuelta a la tierra²⁴⁷. Y las aguas se juntaron en lo seco, que había sido creado por el Demiurgo antes de haber generado el sol; nadie ponga en él, pues, el mérito de haber secado la tierra (IV 5 / 88 C).

Lo seco es la particularidad de la tierra, su naturaleza, pues cada uno de los elementos ha recibido una cualidad particular que permite reconocerlo por lo que es: el agua por lo frío, el aire por lo húmedo, el fuego por lo

²⁴⁶ HH III 10 / 76 C-D. Completa lo dicho de la belleza al final de la segunda homilía en torno a la simetría.

²⁴⁷ HH IV 4 / 85 A-D. “Hay que reconocer que Basilio se esfuerza no poco para hacer verosímil una interpretación que no lo es en absoluto”, Giet, en SC 26bis, p. 260. La tierra conocida entonces, la *oikumene*.

cálido. Pero cuando los elementos se nos dan a los sentidos, ya están mezclados, y nada en los objetos visibles y sensibles es simple y puro, sino que la tierra es a la vez seca y fría; el agua, húmeda y fría; el aire, cálido y húmedo; el fuego, cálido y seco. Así, gracias a la cualidad conjunta, cada elemento tiene el poder de unirse a otro, mezclándose con él y formándose finalmente un ciclo y un coro armoniosos (IV 5 / 89 A-92 A).

“Y vio Dios que era bello”²⁴⁸ (Gé 1, 10). No es que Dios contemplara el mar con sus ojos, porque el Hacedor no tiene ojos: por su sabiduría contempla lo generado. Lo bello se hace por el juicio de la razón demiurgadora (IV 6 / 92 B-C).

En la quinta homilía se contempla cómo “la tierra se cubre de plantas” (Gé 1, 11-12). Es normal que la tierra, tras reposar, cumpliera la «voz» divina, la cual deviniera como «una ley de la naturaleza» y que permaneciera en la tierra para darle luego el poder de engendrar y fructificar (V 1 / 96 A). Para algunos, la causa de esta germinación es el sol, pero, opina Basilio, la producción terrestre se ordena antes de la existencia del sol; nadie, pues, le adore como si fuera la causa de la vida²⁴⁹. La tierra se cubre de plantas para nosotros, para enriquecer nuestra existencia, como preparación de la vida; las semillas se encuentran ahí para nuestro uso. ¿Qué decir, sin embargo, de las mil plantas que parecen no tener grano? Que en su interior y en sus raíces tienen «una potencia seminal (τὴν δύναμιν τῶν σπερμάτων)», que cada planta, según su especie, tiene o una semilla o esta virtud. “Que la tierra germine”, y por el efecto de una pequeña voz, de una breve orden, la tierra infecunda y fría se hace maravillosamente fecunda, exclama san Basilio²⁵⁰.

²⁴⁸ ‘Bella’, según los LXX, en lugar de ‘buena’ que dice el texto hebreo.

²⁴⁹ *HH* V 1 / 96 A-B; también VI 1 (120 B-C).

²⁵⁰ *HH* V 2 / 97 A. Para san Basilio, la germinación se hace así: cuando el grano cae en una tierra que posee la justa proporción de humedad y calor, se ablanda y se hace porosa, toma la tierra que está alrededor y saca los elementos que le son apropiados o emparentados; filtrándose por sus poros, minúsculas partículas de tierra aumentan el volumen del grano, de suerte que empujan a las raíces hacia abajo y también a las ramas hacia arriba; como el grano no cesa de calentarse, la humedad que aspiran sus raíces, por acción del calor, trae alimentos terrestres en la medida justa, que son repartidos por todo el conjunto. Así, el crecimiento se hace poco a poco hasta llevar a cada planta a la medida que le es propia. En *HH* V 3 / 100 C; también en *HH* V 8 / 113 A-B. Se da evidentemente, según san Basilio, la inmutabilidad de las especies: no encontrarás en el mundo plantas que se desarrollen fuera del mandamiento divino, cf. *HH* V 5 / 104 B.

¡Admira, pues, la creación, exclama Basilio, para que por todo y en todo recuerdes al Hacedor! Cuando veas crecer la hierba, cuando veas una flor, acuérdate de «la naturaleza humana», de la brevedad de la vida; fíjate bien, basta una enfermedad repentina y toda la escena del mundo cambia de improviso para el actor: la gloria del mundo no es sino un sueño, la flor en su extremada fragilidad es imagen de la gloria humana²⁵¹. Mas una planta o una hierba bastan para «ocupar el pensamiento (τὴν διάνοιάν)» en «la contemplación (εἰς τὴν θεωρίαν)» del que ejecutó la obra (V 3 / 100 D).

La voz de Dios, y al punto todo comienza a crecer de manera fecunda. En lo que crece encontramos a veces imágenes del alma: basta con ver la viña, si la miras con inteligencia, para acordarte de tu naturaleza, nos recuerda Basilio (V 6 / 108 B). En los árboles podemos también encontrar analogías de la juventud y de la vejez del hombre, y de la misma manera que la agricultura sabe cambiar las cualidades de las plantas, así también los esfuerzos del alma para alcanzar la virtud pueden vencer cualquier debilidad (V 7 / 112 A).

Como resumen y ritornello de lo que es el alcance profundo de su pensamiento, nos hace exclamar san Basilio: «Nada se hace sin causa, nada es fruto del azar; todo responde a una sabiduría inefable»²⁵². Contempla, pues, añade, lo que «la previsión del Creador» consideraba desde el origen y que un día generó; por tanto, ama de más en más a tu Creador (V 9 / 116 A-B).

El pequeño mandato se hizo al punto una gran naturaleza²⁵³, una razón industriosa que de un modo más rápido que nuestro pensamiento desarrolló las mil particularidades de las plantas hasta hoy: de la misma manera que las peonzas de los niños fijan la punta y giran sobre sí en virtud de su primera impulsión, la naturaleza, teniendo principio en ese mandato, recorre el tiempo hasta la consumación (V 10 / 116 C-D).

²⁵¹ *HH* V 2 / 97 C-100 A. La imagen del actor se encuentra en Epicteto, *Manual* 17. Giet, en SC 26bis, p. 288.

²⁵² *HH* V 8 / 113 A. También *HH* VII 5 / 160 A-B; VIII 7 / 184 A; IX 4 / 197 B; IX 5 / 200 B y 201 B-C.

²⁵³ Ley de la naturaleza: «notemos la identidad de la ley de la naturaleza y del mandamiento divino», identidad sobre la que Basilio volverá, cf. VII 4 / 157 A, VII 5 / 160 A y IX 1 / 189 A-B», Giet, en SC 26bis, p. 320.

La sexta homilía se dedica al origen de los cuerpos luminosos. Colabore el auditorio en lo que se nos ofrece, señala san Basilio: una «búsqueda de la constitución del mundo» y una contemplación de este que no tiene su principio en la sabiduría del mundo, sino en las enseñanzas que dio Dios a Moisés cuando le hablaba visiblemente y no por enigmas²⁵⁴. Comienza luego con la consideración de la belleza del mundo: ¿has contemplado de noche la belleza de los astros?, ¿has reflexionado de día sobre sus maravillas para por analogía de lo visible conjeturar lo no visible? Dejáos conducir por mí, dice Basilio, como extranjeros a los que mostraré los misterios de una maravillosa ciudad²⁵⁵. Te conocerás a ti mismo terrestre por naturaleza y obra divina; con una fuerza inferior a los seres sin razón y dueño de los que no tienen alma; con una naturaleza que no te ha dotado demasiado, pera la superioridad de tu razón te da fuerza para elevarte hasta el cielo. Si lo visible es tan bello, ¿cómo será lo invisible? Si el grandor del cielo es desmesurado para «el entendimiento humano (ἀνθρωπίνες διανοίας)», ¿qué «inteligencia (νοῦς)» podrá descubrir la naturaleza de lo eterno? (VI 1 / 120 A).

El problema con el que se encuentra ahora Basilio es que las luminarias no iluminan, puesto que esto lo hace ya la luz, sino que alumbran. Hay aquí la misma diferencia que entre el fuego y la lámpara. Antes se nos presentó la naturaleza misma de la luz, ahora el cuerpo solar preparado para que sirva de vehículo de ella. A la luz pura, simple, inmaterial se le preparan luminarias como el sol²⁵⁶. Porque una cosa es el brillo de la luz y otra el soporte del cuerpo luminoso; distinguimos entre substancia y cualidad que se le añade²⁵⁷. Esas luminarias, por fin, tienen el encargo de separar el día de la noche: el sol para medir el día, la luna como reina de la noche (VI 3 / 124 B y D). La vida humana tiene necesidad de sus indicaciones (VI 3 / 125 A). Para la meteorología, como nos lo muestran halos, resplandores y arco iris que nos indican el tiempo que

²⁵⁴ Platón, *Timeo* 52c.

²⁵⁵ La comparación del universo con una ciudad es estoica, cf. Cicerón, *De nat. deorum* II vi. Giet, en SC 26bis, p. 328.

²⁵⁶ *HH* VI 2 / 120 D-121 B. Para san Basilio, la luz que nos ilumina parece idéntica a la luz de la que gozan los seres espirituales (cf. *HH* II 5), luz de la que nos aísla el firmamento. Giet, en SC 26bis, p. 335.

²⁵⁷ *HH* VI 3 / 121 B: «ὅτι ἄλλο μέν τι τοῦ φωτός ἢ λαμπρότης, ἄλλο δέ τι τὸ ὑποκείμενον τῷ φωτὶ σῶμα».

va a hacer (VI 4 / 125 A-128 A). Pero también para la astrología, que supera todos los límites, y a la que no se puede poner sino objeciones. ¿Quién conoce el momento exactamente preciso de un nacimiento?, pues esto es decisivo en sus cálculos: la más mínima diferencia arruina todo el cálculo; predicen, pues, cálculos del todo imposibles (VI 5 / 129 B). Además, es ridículo creer en influencias de los signos del Zodiaco (VI 6 / 129 C-132 B). Para colmo, en opinión de san Basilio, la astrología desconoce nuestra libertad, y dice tonterías y muchas impiedades. Los astros maléficos echan sobre Dios la causa de las maldades de quienes las cometen: si el mal viniera de su naturaleza, el Demiurgo sería el autor del mal, pero si su perversión es voluntaria, habrá que ver en ellos a seres con voluntad capaces de impulsos libres e independientes. Sería inútil legislar si nuestras acciones no tuvieran principio en nosotros, sino que fueran pura necesidad debida a nuestro nacimiento (VI 7 / 132 B-133 C). Si se atiende uno a todo eso, dice Basilio, desaparecen las grandes esperanzas cristianas: si el hombre no es libre, la justicia no tendría mérito ni el pecado condena. En donde reina la necesidad y el destino no hay lugar para la justicia de Dios²⁵⁸. Esto no significa que no haya influencia alguna de los astros. El espectáculo de la luna nos instruye acerca de nuestra propia condición, la rapidez con la que cambia la humana fortuna, por ejemplo; los ciclos de la luna aportan no pocos cambios a la constitución de los animales y a todo lo que crece sobre la tierra²⁵⁹. Con respecto a las mareas, dice Basilio algo que levantó curiosidad en sus sucesores: el flujo y reflujo del mar es como si la luna le atrajera y empujara para que vuelva a sus límites naturales²⁶⁰.

Las homilías séptima (“Los reptiles acuáticos y los peces”), octava (“Los animales terrestres, las aves y los peces”) y novena (“Los animales terrestres”) están dedicadas a los diversos animales. Las aguas

²⁵⁸ HH VI 7 / 133 B-C. Orígenes, *HGén* 12; pasaje reproducido en la *Filocalia* XXXIII. Giet, en SC 26bis, p. 362.

²⁵⁹ HH VI 10 / 141 C. La influencia de la luna sobre los animales, plantas y hombres procede, en Posidonio, de la teoría estoica de la simpatía universal. Giet, en SC 26bis, p. 381.

²⁶⁰ HH VI 11 / 144 C. Esta afirmación de Basilio llamó mucho la atención en el nacimiento de la ciencia cristiana: san Ambrosio (*Hex.*, IV 7, 30), san Isidoro (*De nat. rerum* XL) y Beda el Venerable (*De temporum ratione* XXIX) la citan. Giet, en SC 26bis, p. 382-3.

reciben su belleza, a la vez, de los seres vivos. La vida se encuentra sólo, en verdad, en el mundo de los animales, seres vivos dotados de sentimiento²⁶¹. Las primicias de cada especie, como las semillas de la naturaleza, son las que reciben la orden de ser producidas (VII 2 / 149 C). Todos los animales, pequeños y grandes, fueron producidos por este primer mandado de tremendo poder (VII 1 / 149 B y VII 2 / 152 B).

Una vez más debemos exclamar con Basilio: ¡qué hermoso espectáculo! Si los animales sin razón son así, ¿cuánto más nosotros, seres razonables, instruidos por la ley, atraídos por las promesas, penetrados por la sabiduría del Espíritu, llevaremos nuestras cosas mejor que los peces? Porque la nuestra es una «razón física (φυσικὸς λόγος)» que nos muestra la conveniencia del bien y el rechazo de lo repudiable (VII 5 / 157 D-160 A). El Señor del mar y de los vientos ha puesto en un pequeño animal la impronta de su gran sabiduría: ningún imprevisto, ningún abandono por parte de Dios, todo está a su vista sin que nunca duerma, está presente en todo y a cada uno procura su salvación (VII 5 / 160 B).

El «Logos de Dios es la naturaleza de lo generado». No se dice: Que la tierra germine de sí lo que ella contiene, sino que adquiera lo que no tiene «por la energía y poder de Dios». No se dice, afirma san Basilio, como querrían los maniqueos: Que la tierra produzca mediante un alma que en ella habría, sino: “Que la tierra produzca un alma viva” (Gé 1, 24), un alma que el mismo Dios da con su orden (VIII 1 / 164 C-D). Y ¿para qué esta alma del animal? Para que comprendas —añade Basilio— la diferencia entre esa alma —que no es más que tierra, que no ha existido antes del cuerpo y no subsistirá tras él— y el alma del hombre (VIII 2 / 168 A). Los pájaros nos enseñan muchas cosas, para que veas, dice san Basilio, cómo «la Providencia divina» se extiende a los seres sin razón (VIII 5 / 177 B).

La creación se acaba: ¡gloria a Dios! Hemos visto todo lo que la orden de Dios «hizo pasar de la nada al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθέντα)» (VIII 7 / 180 C). Nada ha sido creado que pase necesidad, nada que no sea suficiente para lo necesario; en todo ves «la sabiduría del Creador» (VIII 7 / 184 A-B).

²⁶¹ *HH* VII 1 (148 B). Para Platón (*Timeo* 77 B) y Aristóteles (*De anima* I 5, 410 b 23) es vivo todo lo que participa de la vida, también las plantas.

Pero todavía aprovecha el tiempo san Basilio para hacer una crítica a la interpretación alegórica de quienes no aceptan comprender las Escrituras en su significación propia. Opina que hay que tomar las cosas tal como son dichas. ¿Qué decir de toda suerte de opiniones sobre la forma de la tierra? Muestra el texto de las homilías de san Basilio que sabe lo que dicen esas opiniones, pero ello no le lleva a despreciar a Moisés que para nada habla de la forma de la tierra. No nos quedemos, pues, en vanidades —opina Basilio— y tomemos las cosas como nos son dichas (IX 1 / 188 B-189 A). Tienes que elevar tu pensamiento, nos exhorta, por encima de la tierra: tu verdadera patria es Jerusalén (IX 2 / 192 A-B).

”Y Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza” (Gé 1, 26). ¿En qué posee el hombre la imagen de Dios?, ¿cómo participa de su semejanza? A este tema se referirá, nos dice san Basilio, en la continuación de estas homilías sobre la obra de los seis días (IX 6 / 208 A).

* * *

Porque todavía compuso san Basilio —o se compusieron en su nombre— dos homilías sobre el origen del hombre²⁶². Forman texto a parte, lo que ha causado graves problemas de atribución; seguramente quiso Basilio terminar su comentario bíblico de los seis días de la creación cuando el texto anterior había sido difundido ya con prodigalidad, y no se trató de homilías predicadas, sino solamente de homilías preparadas por escrito para una eventual predicación. Para nosotros es decisivo seguir a Basilio hasta aquí, porque faltaría si no lo que para él mismo —con toda la tradición de los Padres— es lo más importante de la obra de la creación: el hombre. Sin embargo, no entraremos en los graves problemas que se plantean en torno a estas homilías²⁶³. Y no lo haré

²⁶² Seguiré la edición de *Sources Chrétiennes* (nº 160): Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaemeron)*, introducción texto crítico griego, traducción francesa y notas de Alexis Smets y Michel van Esbroeck, París, Cerf, 1970. Para referirme a este texto utilizaré la sigla *OH*. Los textos de introducciones y notas se citarán, como siempre, con la sigla *SC* seguida del número de orden del volumen en la colección y de la página.

²⁶³ Como se sabe, la mayor parte de los estudiosos de san Basilio siguen opinando que no se trata de una obra suya, sino de alguno de sus discípulos, quien completó las homilías sobre el *Hexaemeron*, a las que le faltaba la creación del

porque en absoluto he olvidado en ningún momento que el interés de estas páginas —¡desde su mismo título!— es filosófico, mejor dicho, de filosofía teológica.

La primera homilía trata sobre ‘ser a la imagen’. Tenemos inclinación a conocer los cielos mejor que a nosotros mismos, pero —nos exhorta el autor— no desprecies la maravilla que hay en ti; te crees «pequeño», pero ahora descubrirás tu valor; comprendiendo la técnica en la estructuración «de lo pequeño», verás «el grandor del Demiurgo» (I 2 / 260 A).

“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (κατ’ εἰκόνα ἡμερέραν καὶ ὁμοίωσιν)” (Gé 1, 26). Nada igual se dijo sobre cualquiera de los otros seres organizados. Hasta ahora fue un mandato simple (“Que la luz sea”, por ejemplo), sin ninguna deliberación. Una palabra, y fueron. No pronuncia Dios un simple mandato: “Que el hombre sea”, sino que ahora el artesano reflexiona²⁶⁴ y tuvo Dios un consejo primeramente para saber cómo introducir «en la vida este viviente digno de honor» (I 3 / 260 B). Dios dice: “Creemos”. Está el Padre, pero no hay que ir a él sin el Hijo, hay que glorificar al Padre en el Hijo, y al Hijo en el Espíritu Santo. Hay aquí, opina el autor, en primer lugar, «una historia», que vemos por «el esquema», y luego «una teología», por «la potencia» profunda. Y luego se añade: “Dios creó al hombre” (Gé 1, 27), para que se conserve la unidad en la divinidad, pero no «en las hipóstasis», sino por «la potencia». El preludeo de la generación es así, pues, «una verdadera teología» (I 4 / 260 C-D) —trinitaria—.

Hemos sido creados a imagen de Dios, iconos de Dios. ¿Porque tiene él la misma forma que nosotros? No hay que encerrarle en conceptos corporales, hechos a nuestra medida: es inalcanzable «en su grandor»; ni concebirlo por la figura, pues Dios se concibe «por la potencia», está por todas partes y más allá de todas partes, es «intangible, invisible», ningún grandor le circunscribe, ninguna figura lo delimita, ninguna potencia

hombre. Se pensó que eran obra de Gregorio de Nisa, hermano de Basilio, a la muerte de este, pero recuérdese que él mismo compuso su propio *De hominis opificio*. La larga introducción de Smets y Van Esbroeck trata todos los problemas que se plantean con respecto a este texto basileano, en SC 160, pp. 1-126. Insisto en la orientación global de estas páginas, que me permite la utilización del texto de las homilias, sean o no efectivamente de san Basilio.

²⁶⁴ Ni Filón ni Teófilo distinguen el “fiat” del “faciamus”, Orígenes sí (*Cgén*, 12). Smets-Van Esbroeck, en SC 160, p. 173.

lo mide, ningún tiempo lo encierra, ningún límite lo cierra: «Nada es para Dios como para nosotros» (I 5 / 261 A-B). «Lo incorruptible no es imagen de lo corruptible», ¿cómo, pues, entenderemos lo de “imagen”?, ¿por «el cuerpo o por la razón (σώματι ἢ λογισμῶ)»? «por la substancia de la razón (ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιουσίᾳ)», lo que falta a la potencia del cuerpo lo suple la razón (I 6 / 264 A). Pero ¿por qué no se habla de razón? El hombre es imagen de Dios, «y la razón es el hombre (ὁ δὲ λογισμὸς ἄνθρωπος)»; hay dos hombres, uno exterior y otro interior, el «Yo» es el interior, el «Mío», el exterior, y «el yo es lo lógico del alma (ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς)»; el cuerpo es el instrumento del hombre, el instrumento del alma, pero el hombre se dice, sobre todo, del alma: “Creemos el hombre a nuestra imagen”, es decir, por tanto, démosle la superioridad de la razón (I 7 / 264 B-C).

Y Dios ha hecho al hombre para que domine, porque lo ha hecho «príncipe de la creación», ¿cómo, pues, rebajaría su propia naturaleza? Allí donde está «el poder de dominar», allí reside la imagen de Dios (I 8 / 264 D-265 A). Le ha dado dominio sobre todos los animales, ya que en el hombre «la razón penetra todo y domina todo (τὸν λογισμὸν πάντων διήκοντα καὶ πάντων κρατοῦντα)», la substancia de la razón es la que le ofrece el poder de dominar que el Creador ha puesto en él (I 9 / 265 C-D). Nada detiene a la razón; todo lo ha sometido al hombre: acabó la creación y no le excluyó del derecho «de dominio (τῆς δεσποτείας)» sobre todo lo que hay (I 10 / 268 B y C-D).

¿Qué es, pues, el hombre? El hombre es una obra de Dios con razón, engendrada a la imagen de su Creador (I 11 / 268 D). “Creced” (Gé 1, 28), pero ¿hasta dónde? En relación con lo que es su constitución primera, cuando se le dieron «las razones del crecimiento»; lo que tuvo lugar en el comienzo fue proferido a través de toda la creación hasta «el fin» (I 13 / 269 C y D). “Y llenad la tierra” (Gé 1, 28): llenadla por esa fuerza de señorear la tierra que nos es dada por la razón y que nos hace señores de lo creado (I 14 / 271 A-B). “Imagen y semejanza”: la primera la poseemos por creación; la segunda la adquirimos por voluntad. En la primera se nos ha dado nacer a imagen de Dios, por la voluntad se forma en nosotros la semejanza de Dios; lo que depende de esta lo obtenemos por la fuerza de la acción, pues Dios nos ha dado la fuerza de poder asemejarnos a él. Por la imagen poseemos la razón; asemejándonos, nos hacemos cristianos (I 16 / 273 A-B). Por la bondad, nos

hacemos semejantes. Así pues, en esta «historia encontramos la educación de la vida humana», para que la «finalicemos» por nosotros mismos y nos hagamos dignos de retribución. ¿Cómo hacernos, por tanto, semejantes a Dios? Revistiéndonos de Cristo (I 17 / 273 C-D). ¿Sólo el varón? No, también la mujer. Que no diga, pues: soy débil; la debilidad es de la carne, pero en el alma reside la fuerza (I 18 / 276 A).

Cuidado, nos advierte el autor, no se olvide que estamos llenos de bestias salvajes: cólera, engaño, hipocresía, venganza, ambición. Pero habiendo sido creados para dominar, podemos dominar las pasiones: «domina tus pensamientos para dominar todos los seres» (I 19 / 277 A-B).

La segunda homilía trata sobre el hombre, sobre lo poco y lo mucho que es a la vez, su poco valor y el honor con el que ha sido tratado, que le hace exclamar al autor: «¡qué grande es el hombre!», puesto que ha sido modelado por la misma mano de Dios (II 1 / 280 B-C). Para algunos, Dios «modeló» el cuerpo e «hizo» el alma²⁶⁵; «hizo» el hombre interior y «modeló» el exterior, así pues, la carne ha sido «modelada», el alma, «hecha» (ἐποίησεν) (II 3 / 280 D). El universo entero es como «un libro» cuyo texto publica la gloria de Dios²⁶⁶.

“Creced”: hay dos suertes de crecimiento, el del alma es el desarrollo de los conocimientos «con la finalidad» de la perfección; el del cuerpo, para llevar de lo pequeño a la talla normal (II 5 (281 B)). “Comed de todo” (Gé 1, 29), pues en aquellos tiempos «la naturaleza todavía no estaba separada» (II 6 / 284 C)). Aquella época está ya pasada, pero así será la apocatástasis, la restauración (II 7 / 284 D).

“Y Dios se reposó de todas sus obras el séptimo día” (Gé 2, 2). Los aritméticos ven aquí que el número seis tiene afinidad con la creación del mundo por su fecundidad, y ven también la esterilidad del número siete, que nada es capaz de engendrar. Pero, aunque la aritmética es cosa bien interesante, dejaremos en silencio estas cuestiones: la Iglesia no busca una iniciación a las especulaciones, sino la solución a problemas espirituales que afectan a su edificación (II 8 / 285 C-D).

²⁶⁵ Orígenes, *In Jerem.*, 1, 10; cf. Filón, *Legum allegor.*, 1, 31. Smets-Van Esbroeck, en SC 160, p. 231.

²⁶⁶ OH II 4 / 281 B: «Καὶ ὁ κόσμος οὗτος ὅλος σοι ὡς περ τι βιβλίου ἔγγραφον, ὑπαγορευόμενον τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν». Kepler y Galileo harán buen uso de esta imagen del libro.

Volvamos, con el autor de estas homilías, sobre el “modeló”. Nada tiene que ver con lo que hacen los que modelan estatuas. Dios ha modelado al hombre y su actividad partiendo del interior, modelando desde él todos sus componentes. A partir, pues, de la estructura del hombre podemos aprender la sabiduría que Dios empleó en nosotros, puesto que, en verdad, «el hombre es un microcosmos (μικρὸς διάκοσμος)»²⁶⁷. No tiene la cabeza inclinada hacia el suelo como el animal; no tiene la mirada dirigida al vientre, sino que mira a lo alto, a las alturas con las que se emparenta. No actúes, pues, contra la naturaleza, nos pide el autor, no vayas a las cosas terrestres, sino a las celestes, allí en donde está Cristo. ¡Has nacido para mirar a Dios! (II 15 / 293 C-D).

[Inefables Orígenes y Basilio. Tan grandes, tan cercanos, tan de hoy].

²⁶⁷ OH II 14 / 293 B. “Microcosmos” se encuentra ya en Aristóteles (*Física*, 9, 2, 252 b 27); según Diógenes Laercio (9, 13), Demócrito escribió ya un *Μικρὸς διάκοσμος*. Smets-Van Esbroeck, en SC 169, p. 269.

8. EL MUNDO COMO CREACIÓN. COMENTARIOS FILOSÓFICOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN EN EL *DE GENESI AD LITTERAM*

a los monjes de Scourmont,
leur silence est parole

San Agustín por sí solo es un mundo. No una montaña, sino una entera cadena de montañas. No un lago, o un mar, sino un océano. Por eso, no merece la pena detenerse en una introducción, es mejor ir derechos al asunto. Comenzaré diciendo, pues, que mi intención en estas páginas es ver de cerca el tratado de madurez *De Genesi ad litteram libri duodecim* ²⁶⁸, en donde vuelve de nuevo a las primeras páginas del

²⁶⁸ Utilizaré la traducción española de Balbino Martín publicada en el volumen XV de las *Obras* de San Agustín, Madrid, BAC, 1957, pp. 577-1271; recoge el texto de la edición maurina reproducido en la *Patrología* de Migne. El mismo volumen contiene también el *De doctrina christiana* (pp. 62-349), el *De Genesi contra manichaeos* (pp. 360-491) y el *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (pp. 500-565). Hay que tener cuidado con la traducción, es mejor cotejarla siempre con el original. Me sirvo abundantemente de la edición francesa de P. Agaësse y A. Solignac, *La Genèse au sens littéral en douze livres* (en *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 48 y 49), París, Desclée de Brouwer, 1972, 721 y 654 p. Sus notas y comentarios los citaré así: el vol. I, con la sigla Solignac-Gen, seguida de la página; el vol. II, muy pocas veces, con la sigla Solignac-Gen II, seguida de la página. El texto latino siempre será el de esta edición: es el de J. Zycha (CSEL, 28, Viena, 1894), algo revisado. Citaré también la edición de *Les Confessions livres VIII-XIII* (*Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 14), París, Desclée de Brouwer, 1962, 690 p., traducción de E. Tréhorel y G. Bouissou, introducción y notas de A. Solignac. Sus notas y comentarios los citaré con la sigla Solignac-Conf, seguida de la página. El texto latino es el de la edición de M. Skutella (Leipzig, Teubner, 1934). Las notas y comentarios a ambos libros del Padre jesuita Aimé Solignac son tan maravillosos que dan ganas de llorar de gozo y de agradecimiento.

Génesis²⁶⁹. Ya este solo trabajo se nos revela como inmenso e inabarcable y, por tanto, aunque largas, estas páginas apenas van a ser sino un mero esbozo²⁷⁰. Dentro de esa manera agustiniana de dar vueltas una y otra vez a los asuntos que le interesan, pero siempre desde costados distintos, con puntos de vista nuevos y cambiantes, siempre también como un rétor y un lógico de su tiempo —que tanto puede fastidiar en el nuestro—, lo cual llega a ocultar su talento de escritor²⁷¹ y hace difícil captar su pensamiento, el *De Genesi ad litteram* es el libro en el que encontramos mejor y de manera más completa lo que Agustín dice sobre el mundo como creación. Como esta obra es ella misma un mar —rodeado de las aguas del océano, porque los intereses agustinianos son inacabables—, deberé buscar un procedimiento para no perderme. Aprenderé de él; mi camino será simple: un ir haciendo, despierto filosóficamente, nos dirá por dónde caminar en la búsqueda. Será un ir haciendo que, es evidente, partirá de mis intereses y de mi propio punto de vista, sugerido por el título genérico de «comentarios filosóficos al pensamiento del mundo como creación». ¿Por qué así? Mi intención no es la de añadir un nuevo trabajo a los ya existentes²⁷², sino ver cómo se coaligan preguntas, temas, preocupaciones y respuestas de un Agustín maduro en un largo texto en el que plantea de manera centrada el tema

²⁶⁹ Digo 'de nuevo', porque san Agustín estudió cinco veces el comienzo del Génesis: 1) *De Genesi contra manichaeos* (388-389); 2) *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393/395-426); 3) los libros XI y XII de las *Confesiones* (397/404); 4) *De Genesi ad litteram* (399/404/411-416) y 5) el libro XI de *La ciudad de Dios* (416). Gilles Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Tournai, Desclée y Montréal, Bellarmin, 1972, 279 p.

²⁷⁰ Esbozo, digo, de un trabajo gigantesco hecho en parte, por ejemplo, por Solignac, aunque de manera no sistemática. El esbozo de estas páginas ni siquiera se interesa por todo el *De Genesi ad litteram*, sino sólo por los libros I a VII, en los que se refiere a la creación del mundo y del hombre; los libros VIII a XII tratan del paraíso perdido.

²⁷¹ Para lo siguiente véase Solignac-Gen, p. 575-580.

²⁷² Marie-Anne Vannier, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez S. Augustin, Friburgo, Éditions Universitaires, 1991, 238 p. (con amplia bibliografía). Lo citaré como Vannier, seguido de la página. Véase también M.-A. Vannier, "Saint Augustin et la création", *Augustinianum* 40 (1990) 349-371; S. Álvarez Turienzo, *Imagen del hombre y su puesto en la creación según san Agustín*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1989, 369 p.; M. Arranz, "Interpretación agustiniana del relato de la creación", *Augustinus* 33 (1988) 47-56.

de la creación. Un teólogo, además, que pasa por ser uno de los grandes filósofos de la historia, que, comentando la Escritura, llega a cuestionamientos filosóficos y se convierte en el filósofo «que más ha reflexionado sobre la creación»²⁷³. Alguien, además, que creó, llenándola, una poderosa tradición. Por eso, quien, en la filosofía teológica —e incluso en los amplios bordes de una dogmática—, quiera hoy pensar ‘el mundo como creación’, no puede dejar de ver lo que san Agustín —con un pensamiento que provenía ya de una lejana tradición de los Padres— pensó antes que él.

I. *Prolegómenos*: verba y res

Más que para cualquier otro, vida y obra son en Agustín indisolubles. Ha sido el encuentro con el Dios creador lo que ha determinado su conversión y le ha hecho posible percibir la realidad de la creación²⁷⁴. Por ello, la reflexión agustiniana sobre la *creatio* no tiene carácter sistemático, sino que es el eco de una experiencia de *conversio* y de una investigación —la elucidación del misterio de la creación—. Ambas le orientan hacia la antropología y le conducen a ponerla en relación con lo que la culmina: la nueva creación, que designa generalmente con el término de *formatio*²⁷⁵.

La manera de trabajar de Agustín en nuestro libro parece ser esta: hipótesis múltiples, dudas incesantes, largas discusiones, para llegar a unas pocas opciones definitivas. Por ello, en este libro, su método es más aporético que afirmativo. Son varias las razones que le empujan a proceder así, no la menos importante su teoría del lenguaje que establece la radical diferencia entre *res* y *verba*²⁷⁶. Las *verba* no son sino signos, siempre convencionales, que no revelan la *res*, la cual es a la vez el

²⁷³ Vannier, XXIX.

²⁷⁴ Para Vannier, 20, estos son los textos fundadores de su pensamiento sobre la creación: *Soliloquios* I, 1-2; *Carta* 18 a Celestino; *Enarrationes in Psalmos* XLI; *Confesiones* I, 3, 3; VII, 10, 16; 17, 23; 20, 26; IX, 10, 23-25; X, 40, 65; *Sermón* 52.

²⁷⁵ Vannier, XXXIV.

²⁷⁶ Agustín, *Contra academicos* II, 10, 24; *De magistro* II, 3; *De doctrina christiana* I, 2, 2; II, 1-6, 1-7; 10, 15; 11, 16; 16, 23.

objeto del conocimiento y el conocimiento que entiende, coincidiendo sólo cuando se trate de inteligibles. Según Agustín, el niño ve que los mayores nombran algo y van hacia ello pronunciando sonidos con los que llaman a eso que señalan: descubre así que el movimiento corporal —que de manera especial incluye sonidos— indica las afecciones del alma cuando esta apetece, tiene, rechaza o evita cosas. En la repetición de lo que oye, el niño colige de qué cosas son signos las palabras, y de esta manera, una vez adiestrado, expresa sus deseos²⁷⁷. En el receptáculo de nuestra memoria, en un lugar que no es lugar, encontramos no sólo las imágenes, sino las mismas cosas²⁷⁸, pues el saber intelectual se identifica con su objeto. ¿Las verdaderas cosas son los sonidos que me llegan? No, pues son sólo sus imágenes. Mas las verdaderas cosas (*res vero ipsas*), significadas por esos sonidos, no han venido a mí de fuera, ¿por qué puerta de carne hubieran penetrado en mí?, ¿por dónde han penetrado en mi memoria? No lo sé, añade san Agustín, pero es en mi propio corazón en donde he reconocido y aprobado su verdad, porque estaban ya en mi memoria, aunque alejadas y olvidadas en cavernas secretas²⁷⁹.

Para san Agustín, el lenguaje, por tanto, incluido el lenguaje escrito, no es la mediación entre el pensamiento y lo verdadero, como tampoco lo es entre dos espíritus que piensan y se hablan. De los signos hay que entender no únicamente que son signos, sino lo que simbolizan²⁸⁰. Manifestamos los movimientos del alma —sensaciones e intelecciones— mediante signos convencionales; mediante ellos trasladamos al ánimo

²⁷⁷ *Confesiones* I, viii, 13. Para Ludwig Wittgenstein, esta manera de pensar —el niño ve las cosas perfectamente formadas ante sí y dentro de sí, pero todavía le faltan las palabras con que expresarlas— está en el mismo origen de lo que debemos abandonar para hacer la filosofía de un futuro que ya ha empezado, pues esto no ocurre con ningún tipo de ‘cosa’, ni con las ‘cosas físicas’ ni con las ‘cosas inteligibles’.

²⁷⁸ «Quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed ipsas res gero», *Confesiones* X, 9, 16.

²⁷⁹ *Confesiones* X, 10, 17: «non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et uera esse approbauī». *Approbare*, forma positiva de *iudicare*, es más que la simple constatación del *cognoscere*, implica la necesidad racional y la verdad absoluta de que no sólo las cosas son así, sino que deben ser así y no pueden ser de otra manera. Solignac-Conf, 170 y 561.

²⁸⁰ *De doctrina christiana* II, 1, 1.

del otro lo que tenemos en el nuestro. Incluso los signos dados divinamente en las Sagradas Escrituras se nos comunican mediante los que las escribieron²⁸¹; nos dice la verdad divina, pero nos la dice en lenguaje humano. Los que la leen en el pensamiento y voluntad de quienes la escribieron quieren llegar a conocer la voluntad de Dios según la que creemos que aquellos hombres hablaron²⁸²; así pues, el autor del texto sagrado²⁸³, como las palabras que emplea, es un intermediario entre su lector y la verdad; por eso, el diálogo que se establece entre autor y lector es un verdadero diálogo. De ahí las obscuridades y ambigüedades que tiene la Escritura con sus figuras y sus tropos. Sabremos que el autor sagrado dice verdad por la palabra interior de la misma Verdad que habla en nosotros; por tanto, a la inspiración del autor debe corresponder una inspiración del lector, procediendo ambas de la misma fuente: la Verdad divina²⁸⁴. Pero la inspiración del lector debe ir acompañada de estudio y reflexión²⁸⁵. Bajo las *verba* hay que discernir cuáles son las *res*, las realidades y verdades que aquellas significan. Puede haber, sin embargo, varias significaciones, ¿cuál elegir? Hablando de la luz, el mismo san Agustín en su *De Genesi ad litteram*²⁸⁶ (I, 19, 38-21, 41) nos da una serie de leyes generales para ese discernimiento: primero, la *fides*²⁸⁷; en segundo lugar, la *certissima veritas* —algo no es contra la fe mientras no se refute con certísima verdad (I, 19, 38)—, que coincide con la *certissima ratio* y la *experientia* de los hombres de ciencia (I, 19, 39); por fin, la intención del escritor sagrado, que normalmente

²⁸¹ *De doctrina christiana* II, 2, 3: «Et signa divinitus data, quae in Scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt».

²⁸² *De doctrina christiana* II, 5, 6.

²⁸³ Agustín utiliza la versión Ítala —san Jerónimo no había terminado su versión, la llamada Vulgata—: «In ipsis autem interpretationibus, Itala caeteris praefertur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Et latinis quibuslibet emendantis, graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas; qui iam per omnes peritiores Ecclesias tanta praesentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit», *De doctrina christiana* II, 15, 22.

²⁸⁴ Solignac-Gen, 576.

²⁸⁵ *De doctrina christiana*, prólogo.

²⁸⁶ Cuando la cita venga dada dentro del texto se tratará siempre de este libro agustiniano.

²⁸⁷ Véase, también, *De doctrina christiana* II, 9, 14; *De Genesi ad litteram imperfectus liber* I, 1, 1.

se puede determinar «por el contexto del discurso» (I, 19, 38), pero no sólo el contexto inmediato, porque cuando «no está claro su pensamiento, puede exponerse aquello que ciertamente no lo prohíbe el conjunto entero de la Escritura y concuerde con una sana fe» (I, 21, 41).

Porque san Agustín —guiado por su experiencia personal, pues el saber científico le permitió ver el error de los maniqueos²⁸⁸— tiene mucho cuidado primeramente en no comprometer el acceso a la fe cristiana de los científicos no creyentes, presentándoles interpretaciones contrarias a la ciencia como datos de la fe. Acontece que científicos no cristianos conocen muchas cosas sobre el mundo, «establecidas de manera indudable por la razón y la experiencia»; mas desgraciadamente algunos, diciendo apoyarse en la Escritura, sacan sobre el mundo conclusiones demasiado rápidas y contrarias a las de los científicos, por lo que al ver el no creyente cómo se confunden nuestros autores defendiendo tales errores, difícilmente podrá contener la risa y «los tratará como a incultos». Cuando los no creyentes sorprenden a uno de los nuestros, continúa, en flagrante error «sobre cosas que se pueden comprobar por la experiencia o por la evidencia de sus razones indudables», ¿cómo les harán caso cuando hablen de la resurrección de los muertos, de la esperanza de la vida eterna o del reino de los cielos? Es enorme, por tanto, concluye, la molestia y tristeza que causan estos cristianos temerarios cuando con ligereza inaudita y falsedad evidente recurren a los libros sagrados para defender sus posturas²⁸⁹.

Mas san Agustín tiene un segundo cuidado. Vistos esos excesos y para no caer en ellos, en este comentario al Génesis ha querido multiplicar las explicaciones y proponer varias interpretaciones allí en donde hay obscuridad; por eso no ha querido proponer una solución única en contra de otras explicaciones tal vez mejores, dejando a cada uno la elección de la explicación que le parezca mejor. Pero, también, añade, las múltiples explicaciones que da en su comentario deben invitar a una cierta reserva y servir para que «quienes inflados con el aire de las ciencias mundanas discuten lo consignado en la divina Escritura como algo tosco y sin ciencia, repriman su ímpetu y sepan que todas esas cosas han sido

²⁸⁸ *Confesiones* V, 3, 3-6. Solignac-Conf I, 92-93 y 132-133.

²⁸⁹ *De Genesi ad litteram* I, 19, 39. Galileo Galilei utilizará este párrafo en su carta a la Gran Duquesa Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 339-341.

expuestas para alimentar a todos los corazones piadosos»; aunque más peligroso es todavía el error de los hermanos que, «cuando al oír disertar copiosa y sutilmente a estos no creyentes sobre los números de los cuerpos celestes o sobre cualesquiera cuestiones de los elementos del mundo», sin defensa, suspiran juzgándose inferiores a esos grandes hombres, y desde entonces no toman sino «con fastidio los libros de saludable piedad y, en lugar de sacar de ellos el agua de la vida eterna, apenas si los soportan ya con paciencia, aún más, los aborrecen» (I, 20, 40).

¿Se sacará mucho tras «tanto desmenuzar las palabras»? ¿Llegarás a afirmar algo, «tú que dijiste que pueden entenderse de muchas maneras»? La respuesta de Agustín es preciosa: «le responderé que me he acercado con dulzura a este alimento, donde aprendí que el hombre no debe vacilar al contestar conforme lo exige la fe», y dirá a aquellos no creyentes «que todo lo que ellos pudieron demostrar con documentos veraces sobre la naturaleza de las cosas, en nada se opone a los libros divinos», y lo que ellos suponen contrario a la fe católica «les demostraremos con argumentos firmes que es falso». Nosotros, pues, «nos quedamos con nuestro Mediador, ‘en el cual están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia’», sin dejarnos seducir por una locuaz filosofía ni por una falsa religión²⁹⁰.

«El título de estos doce libros es *Del Génesis a la letra*, es decir, que en él se explica su contenido, no alegóricamente, sino al pie de la letra, conforme se realizaron los hechos. En esta obra se preguntan muchas más cosas que las que se dan por halladas; y de las que se dan por halladas se afirman muy pocas. Las otras que se exponen, se tratan como si aún deban investigarse»²⁹¹. En estas breves palabras retrospectivas de Agustín respecto a su obra, encontramos lo ya dicho de su método de investigación, y, además, nos topamos con el problema de

²⁹⁰ Cita Col 2, 3, *De Genesi ad litteram* I, 20, 41. Galileo Galilei utilizará también este párrafo en su carta a la Gran Duquesa Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 339-341.

²⁹¹ Agustín, *Retractationes*, II, 24: «Titulus eorum librorum inscribitur: De Genesi ad litteram, id est, non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem. In quo opere plura quaesita quam inventa sunt; et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhucquirenda sunt». Traducción de Balbino Martín al comienzo de su edición del *De Genesi ad litteram*, p. 575.

los sentidos de la Escritura, que tanto para él como para toda la tradición cristiana es uno de los problemas decisivos en la interpretación de la Biblia.

En la lectura de «todos los libros santos», debemos preguntarnos por las «verdades eternas» que se nos inculcan, por los «hechos (*facta*)» que se narran, por los «acontecimientos» que se anuncian (*futura*) y por «las reglas de acción» que se mandan o aconsejan. En la narración de los hechos del Génesis, pues, ¿se nos ha dicho todo en «sentido figurado (*secundum figurarum*)» o hay también un sentido «según la autenticidad de los hechos (*secundum fidem rerum gestarum*)»? Nadie puede dudar, nos dice, que haya sentido figurado; Pablo lo afirma²⁹². Cuatro sentidos y luego, en los *facta*, una distinción por la que de nuevo encontramos un sentido figurado incluso dentro del ‘según los hechos’. Más adelante dirá que en el *Cantar de los Cantares*, en cambio, se presentan las cosas en sentido figurado²⁹³; pero en el Génesis se narran cosas que no se presentan a los observadores del curso ordinario de la naturaleza: algunos «no quieren entender que fueron narradas en sentido literal, sino figurado», y quieren que aquel sentido comience después de la expulsión de Adán y Eva del paraíso²⁹⁴. En el Génesis, por tanto, todo debe ser entendido en sentido literal²⁹⁵, pues todo lo que en él se cuenta tiene valor de hecho y debe entenderse en sentido literal, aunque se le pueda superponer una explicación figurada. Sentido figurado es el que se encuentra leyendo el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, como prefiguración del misterio revelado en Cristo y la

²⁹² *De Genesi ad litteram* I, 1, 1. La afirmación de san Pablo en 1 Cor 10, 11. Henri de Lubac, como se sabe, puso delante de todos la importancia de los cuatro sentidos de la Escritura. Para Agustín, según Solignac, los cuatro sentidos se dan a la vez, como acabamos de leer, «en todos los libros de la Escritura», aunque no sea esta la opinión de H. de Lubac, Solignac-Conf. 625-626.

²⁹³ Para lo que sigue véase P. Agaësse, en Solignac-Gen, 32-50.

²⁹⁴ *De Genesi ad litteram* VIII, 1, 2. Esa era la postura del mismo Agustín en su *De Genesi contra manichaeos* II, 2, 3.

²⁹⁵ *De Genesi ad litteram* I, 17, 34: «Sed haec allegoriae propheticae disputatio est, quam non isto sermone suscepimus. Instituumus enim de scripturis nunc loqui secundum proprietatem rerum gestarum, non secundum aenigmata futurarum». *De Genesi ad litteram* IX, 12, 22: «Neque hoc opere suscepimus prophetica aenigmata perscrutari, sed rerum gestarum fidem ad proprietatem historiae commendare»; cf. VIII, 4, 8; 7, 13; 36, 49; 39, 52.

Iglesia²⁹⁶: hay ahí «significaciones místicas»²⁹⁷. Se podría pensar que sentido figurado, como entendemos hoy, indica metáfora o relato imaginario para subrayar una enseñanza moral o espiritual (*De doctrina christiana* II, 6, 7; 9, 12), pero para él, ya lo hemos visto, las cosas no son así²⁹⁸.

Agustín, tras sus primeros comentarios de los que no queda satisfecho, comprende que debe buscar la letra. Necesita la letra, se queda con la letra —son las *verba*—, para, más allá de la letra, ir hacia la revelación misma, hacia la verdad sobre la creación —la *res* misma— que se nos revela en el Génesis —de manera general, en los libros sagrados—. Así pues, su búsqueda del sentido literal es rigurosamente coherente con su manera de entender la relación entre *verba* y *res*. Mas de ahí mismo surge que ese sentido literal se busque con ahínco y, sin embargo, pasando a través de él, hay que empujar el comentario más allá de la letra misma, hasta la verdad que en el diálogo con ella se nos da²⁹⁹. La plenitud y fin de las Escrituras es el amor de la ‘Cosa’ de la que debemos gozar y de la otra ‘cosa’ que puede gozar de ella con nosotros³⁰⁰.

²⁹⁶ *De Genesi ad litteram* VIII, 4, 8; IX, 13, 23; XII, 7, 17; 28, 56.

²⁹⁷ *De Genesi ad litteram* XI, 34, 45: «Haec mysticis significationibus [su interpretación tipológica que hace del hombre figura de la razón y de la mujer figura de la sensibilidad, por ejemplo en *De Genesi contra manichaeos* II, 11, 15, Solignac-Gen II, 304 da más textos] plena sunt non id agentibus, in quibus facta sunt, sed de his agente potentissima sapientia Dei. Non autem nunc significata reseramus, sed gesta defendimus».

²⁹⁸ P. Agaësse dice así: «Nous aboutissons donc à cette conclusion paradoxale et pourtant inévitable que chercher le sens littéral, c'est dépasser l'immédiat de la lettre, tout en s'y référant toujours, pour en dégager le sens méta-physique, (...) puisque l'acte créateur qui donne naissance au monde ne peut être connuméré parmi les événements créés. Il ne s'agit donc pas d'une réflexion purement philosophique qui s'exercerait à partir de la seule considération du créé, mais d'une réflexion religieuse qui, tout en intégrant les analyses et les démarches philosophiques susceptibles d'éclairer la révélation elle-même, prend pour point de départ la parole de Dieu et s'y ressource toujours en s'efforçant de la déchiffrer à la lumière de la foi», en Solignac-Gen, 40.

²⁹⁹ *De doctrina christiana* I, 35, 39: «Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio [Rom 13, 10 y 1 Tim 1, 5] rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest; quia ut se quisque diligit, praecepto non opus est. (...) ut ea quibus ferimur, propter illud ad quod ferimur, diligamus».

³⁰⁰ Lo subraya muy bien Balbino Martín en la página 50 del prólogo a su edición.

Pero, claro es, dirá también, no todo está en la Escritura, sino únicamente «lo que el Espíritu, que inspiraba al escritor, juzgó conveniente que podía ser útil no sólo para el conocimiento de las cosas creadas, sino también para la prefiguración de las futuras» (V, 8, 23).

En las Escrituras es en donde leemos: “*In principio fecit Deus caelum et terram*” (Gé 1, 1). ¿Acaso Moisés —el autor del Génesis para Agustín— estaba allá para verlo? No, pero la Sabiduría de Dios se lo ha «contado interiormente», por lo que el garante para creer que Dios ha hecho el mundo es Dios mismo³⁰¹.

II. Principio y luz

“*In principio fecit Deus caelum et terram*” (Gé 1, 1), mas ¿en el comienzo del tiempo?, ¿en primer lugar entre las creaturas?, ¿en el Verbo de Dios? En el Verbo, piensa Agustín³⁰². Pero ¿cómo puede Dios, «sin cambio alguno por su parte», obrar cosas mudables y temporales? Y ¿qué significa «cielo y tierra»? ¿la creatura espiritual, por un lado, y la creatura corporal, por otro?, ¿sólo la creatura corporal?, ¿la informidad de ambas creaturas?, ¿la creatura espiritual informada desde el origen y la corporal todavía no formada?, ¿ninguna de las dos creaturas formadas todavía? (I, 1, 2). Para él, ambas eran todavía informes, la creatura corporal —designada por «*terra erat inuisibilis et incompressa*»— y la creatura espiritual —designada por “*tenebrae erant super abyssum*” (Gé 1, 2)—. Comprendiéndolo —por esta vez— «en sentido metafórico (*traslato uerbo*)»³⁰³, hay que entender, dice, que ese abismo tenebroso es la

³⁰¹ *La ciudad de Dios* XI, 4. Vannier, 95-97, insiste con fuerza en esta manera agustiniana de partir de la revelación para interpretar el mundo como creación, estableciendo lo que llama una ‘ontología teológica’, cuyo punto de vista es el punto de vista de la propia inmutabilidad de Dios. Se basa en el *Sermo Denis* II (399), que estudia y publica como apéndice en latín y en traducción, Vannier, 98-102 y 206-221.

³⁰² Así Orígenes, *Hom. in Gen.* I, 1; *Com. ev. Juan* I, 16. Cf. Filón, *De opificio mundi* 26-29; Hilario, *De Trinitate* II, 13-16; Ambrosio, *In Hexam.* I, 2, 5; 4, 12-16; Basilio, *In Hexameron* I, 6. No le dan a ‘in principio’ sentido temporal, sino que, como Orígenes, lo ligan a la Sabiduría (Prov 8, 22) y al Logos (Ju 1, 1). Véase Vannier 114-117.

³⁰³ Para *traslato uerbo*, véase *De doctrina christiana* II, 10, 15; cf. 16, 23.

naturaleza de la vida informe «hasta tanto se convierta al creador»; no existía todavía la luz, lo cual acontece en la creatura espiritual «cuando se convierte a la luz incorporeal e inmutable que es Dios» (I, 1, 3). Esta *conversio* —paso de lo informado a lo formado— es decisiva en el pensamiento de Agustín³⁰⁴.

Y Dios dijo: “*fiat lux*” (Gé 1, 3). Pero ¿lo dijo temporalmente o en la eternidad del Verbo? Aunque no haya en ese decir intervalos de tiempo, sin embargo, «en el Verbo de Dios antecede la razón de la creatura que ha de ser creada» cuando dijo «hágase la luz»; después de hablar Dios, fue hecha la luz, «y esta luz creada se adhirió a la luz creante, viéndola y viéndose en ella, es decir, viendo la razón por que fue hecha»³⁰⁵. Mas ¿esa palabra creadora fue dicha por intermedio de alguna creatura incorporeal —una luz incorporeal, como primera creatura—?, ¿cómo la luz será la primera creatura, si ya hay cielo y tierra?, ¿o será dicha esa

³⁰⁴ Agustín ha tomado de Plotino la idea de la conversión y de la iluminación: por el movimiento de procesión, las hipóstasis inferiores se separan ontológicamente del Uno, pero sólo reciben la plenitud de su esencia y de su acción por la ‘conversión’, la vuelta o ascensión hacia él; el alma se inclina por igual al bien que al mal, necesita una purificación, una ‘conversión’ al Bien, una iluminación de la Inteligencia que la hace inteligente. Este cuadro plotiniano es transformado por Agustín: el Verbo llama al alma de la creatura a una relación personal y el alma responde volviéndose a él. Se establece así lo que Solignac llama un ‘diálogo metafísico’ entre creador y creatura. La *creatio* constituye al espíritu, pero no lo determina; no basta con que el espíritu exista y tenga una esencia para que posea ya toda su consistencia, pues esta se la da la *formatio*, un acto ‘efectuante’ y ‘relacional’ por el que la creatura concurre a su propia realización, ratificando su relación esencial con el creador y estableciéndose así en lo que es su propio destino. Por parte del hombre, la *conversio*, una vuelta a su Principio; por parte de Dios, una llamada y una iluminación que envuelven la *conversio*. La *formatio* implica, pues, la libertad. Depende del espíritu creado que se constituya como espíritu en el momento en que consiente en recibir de Dios la luz que lo constituye como tal: la *conversio* es una réplica de la *creatio*. Ahora bien, esa *formatio* no se da de una vez por todas, sino que debe repetirse en cada momento de la existencia, afirmando así Agustín con fuerza la historicidad de la existencia humana individual. Solignac-Conf, 613-617 y 629-632. La *formatio* implica una iniciativa gratuita del creador por medio de su Verbo que es «*hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor*», Agustín, *In Io. Ev.*, XXXVIII, 8; la *con-formatio* de la creatura con el Verbo se hace progresivamente, por la *formatio* se logra la divinización del hombre, su vida en diálogo con el creador, diálogo de libertad. Vannier, 17-18.

³⁰⁵ Como dirá en *De Genesi ad litteram* IV, 32, 50.

palabra por intermedio de alguna creatura corporal —el cielo y la tierra corporales—? ¿Sonaría corporalmente la voz de Dios, pues? Es esto un «pensamiento carnal y absurdo». Mas si vamos «al sentido (*id quod intellegitur*)», esa voz pertenece a la naturaleza del Verbo, que no es como en nosotros temporal, sino que es coeterno con Dios; ‘cuándo’ y ‘entonces’ son para nosotros temporales, pero para el Verbo son eternos y en él está determinado eternamente que algo debió hacerse³⁰⁶, porque en el Verbo todo es eterno³⁰⁷. Luz espiritual, por tanto, que antes fue llamada «cielo». “*Fiat lux. Et facta est lux*” (Gé 1, 3): el momento en que el creador la llamó hacia sí y, «convirtiéndose» a él, fue por él iluminada (I, 3, 7). Al comienzo, Dios «hizo»; ahora «dijo Dios: Hágase». ¿Por qué? Porque al hacer la materia informe, espiritual o corporal, lo imperfecto tiende a la nada³⁰⁸ y no imita la forma del Verbo. La creatura imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando según su

³⁰⁶ *De Genesi ad litteram* I, 2, 6: «Quando fieri aliquid debeat, et tunc fit, quando fieri debuisse in illo uerbo est». Véase *Confesiones* XI, 8, 10. La Palabra creadora es el Verbo que está junto a Dios (Ju 1, 1). Verbo que es dicho eternamente y por el que eternamente son dichas todas las cosas. Es ahí, en este eterno decir de las cosas, donde se plantea problema, el de la relación entre un mundo en el tiempo y el acto creador de un Dios eterno: «simul et sempiternae dicis omnia, (...) nec tamen et simul et sempiterna fiunt omnia quae dicendo facis» (*Confesiones* XI, 7, 9). La solución se plantea, como dice Solignac ‘en el plano del conocimiento’, pues la sucesividad efectiva de los seres responde a la ley de sucesividad tal como es conocida por la razón eterna, en la que no hay sucesividad (*Confesiones* XI, 8, 10). La solución se completa, según Solignac —pero sin explicitarse en Agustín—, con el plano del ‘querer’, es decir, la ‘razón eterna’ es un querer que plantea la ley de la temporalidad en el mismo momento en que la ‘conoce’, *sempiternae et simul*. Solignac-Conf, 576-577.

³⁰⁷ *De Genesi ad litteram* I, 2, 4-6. La temporalidad no se sitúa, pues, en la palabra que crea, sino en el efecto de esta palabra, sin que sea mera ‘factualidad’, porque la sucesión de las cosas en el tiempo está reglada por una razón eterna en el Verbo, Solignac-Gen, 583.

³⁰⁸ ¿Qué es de la *creatio ex nihilo* o *de nihilo*, como suele decir Agustín (cf. Solignac-Gen, 603-606)? Simplemente que en el *De Genesi ad litteram* no la menciona, sólo se refiere a ella al hablar del alma, VII, 5, 7; 21, 31; X, 4, 7 y 9, 16. Destila de su presentación del *in principio*. En otros lugares se ha referido a ella: «Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est», *De Genesi contra manichaeos* I, 6, 10; cf. 2, 4; 7, 11; II, 8, 11; *Confesiones* XI, 5, 7; XII, 7, 7; 8, 8; XIII, 2, 2-3; *De natura boni* 26-27; *De anima et ejus origine* II, 3, 5; *De vera religione* XVIII, 35-36; *De Gen. ad litt. lib. imp.* 1, 2; *La ciudad de Dios* XIX, 2. Véase Vannier 106-109. Es muy de tener en

capacidad se convierte al que es verdadera y eternamente: entonces toma forma y deviene creatura perfecta³⁰⁹. «Hágase» es, pues, un dicho incorpóreo de Dios pronunciado en la naturaleza coeterna de su Verbo con el que llama a sí a la creatura todavía imperfecta. En esta «conversión y formación», la creatura imita a su modo al Verbo de Dios. Pero no lo hace si, por no volverse a su creador, «permanece informe e imperfecta». En el «en el principio», para Agustín, se menciona al Verbo en tanto que Principio. En el «hágase», por lo que de Principio tiene el Verbo, se insinúa el nacimiento de la creatura ya existente, pero todavía imperfecta; por lo que el Verbo tiene de Verbo, se manifiesta la perfección de la creatura llamada hacia él, para que se forme uniéndose íntimamente a su creador e imite, según su capacidad, la forma unida eterna e inmutablemente al Padre³¹⁰. Pero la criatura «aunque sea espiritual e intelectual o racional», lo cual la hace cercana al Verbo, ¿puede tener una «vida informe»? Sí, porque si para ella «es lo mismo el ser que el vivir, no es lo mismo el vivir que el vivir sabiamente», y, apartada, vive en su imperfección³¹¹.

¿Será la creación obra de necesidad? No, la creación es obra de la bondad de Dios³¹². Para san Agustín, el motivo de la creación no se reduce a una necesidad ni a una simple casualidad, sino que se

cuenta que sea así, que ahora en el *De Genesi ad litteram* todo sean indicaciones positivas que, por así decir, no necesitan esa negatividad prohibidora del *ex nihilo*. ¿No es un camino fastuoso el que ha recorrido el pensamiento cristiano desde Atenágoras, por ejemplo?

³⁰⁹ *De Genesi ad litteram* I, 4, 9: «Sed tunc imitatur uerbi formam semper atque incommutabiliter patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conuersione ad id, quod uere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura».

³¹⁰ *De Genesi ad litteram* I, 4, 9: «Ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod uerbum est, insinuet perfectionem creaturae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem patri, a quo statim hoc est, quod ille».

³¹¹ *De Genesi ad litteram* I, 5, 10: «Quamquam spiritalis et intellectualis uel rationalis», «Potest habere informam uitam, quia non, sicut hoc est ei esse quod uiuere, ita uiuere quod sapienter ac beate uiuere».

³¹² *De Genesi ad litteram* I, 5, 11: «Non ex indigentia, sed ex beneficentia ueniens amor in opera sua». Agustín ha insistido en la singularidad y absolutidad del acto creador en *Confesiones* XI, 3, 5-9, 11; XIII, 4, 5-9, 10. Para Solignac, Agustín, por ello, no insiste aquí, aunque: «ne faciendae opera sua per indigentiae

expresa de doble manera: *quia voluit* y *quia bonus*. Sólo los ángeles, «formados en la creación de la primera luz», por su proximidad al creador han tenido un cierto conocimiento de «lo que más tarde había de crear»³¹³. El hombre no puede remontar hasta el acto creador y hasta la naturaleza de Dios; para conocer el motivo de la creación debe pasar del orden de la razón al orden del corazón³¹⁴. Dios ha creado todo cuando ha querido, como ha querido y tomándose el tiempo que ha querido, nadie piense que algo pudo oponerse a su voluntad (IV, 2, 6.): *quia voluit*³¹⁵. Normalmente el Agustín de la madurez pone el acento en el *quia bonus*, que tampoco está determinado por necesidad alguna³¹⁶.

necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae» y «uidit Deus, quia bonum est; placuit enim quod factum est in ea benignitate, qua placuit, ut fieret», *De Genesi ad litteram* I, 7, 13 y 8, 14; también II, vi, 14. Solignac-Gen, 584-586 y Solignac-Conf, 572-580. *De Genesi contra manichaeos* I, 2, 4: «Sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: (...) Qui ergo dicit, Quare fecit Deus caelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo, maior est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere caelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest. Compescat erga se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniatur. Et si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo».

³¹³ *De Genesi ad litteram* II, 8, 18: «Nec mirum est, quod sanctis angelis suis in prima lucis conditione formatis prius Deus ostendebat, quod erat deinceps creaturus».

³¹⁴ Tal como lo explicita Vannier, 110.

³¹⁵ Sin embargo, el motivo de la creación no nos escaparía radicalmente, puesto que la voluntad de Dios se comprende en función de su amor, según Vannier, 111. Envía a Agustín, *En. in Ps.* 134, 10. Por eso, el *quia voluit* y el *quia bonus* se completan.

³¹⁶ Vannier, 112-114. Remite a *Confesiones* XIII, 3, 4; 4, 5; *La ciudad de Dios* XI, 4; 21; 24; *Sermón* 36, 3, 7-8; *De Trinitate* VIII, 8, 12. «... qu'il s'est efforcé de rechercher quel était le projet de Dieu dans la création et qu'il l'a exprimé non seulement en termes de libre don, mais aussi d'appel à un partage de la vie divine, à une relation, voire à une réciprocité [*En. in Ps.* 99, 7] entre le créateur et l'être créé. Ainsi a-t-il montré que le paradoxe de la vie trinitaire éclaire le paradoxe de la création. C'est, en effet, la Trinité entière qui est à l'oeuvre dans la création et la surabondance d'amour qui est à l'origine de la création n'est autre que la surabondance de la vie trinitaire. Qu'en est-il donc de cette vie et du rôle de la Trinité dans la création?», Vannier, 113-114.

La Trinidad es insinuada desde el mismo comienzo de la creatura en estado de esbozo —designada como «cielo y tierra»—, de donde debe llevarse hasta su término³¹⁷. Al decir «*in principio*», el Padre está incluido en el nombre de Dios; el Hijo en cuanto que es Principio, no del Padre, sino de la creatura espiritual, y el Espíritu lo está cuando se dice «*Et spiritus Dei superferabatur super aquam*» (Gé 1, 2). Pero también se insinúa a la Trinidad cuando se habla de «la conversión y perfección» de la creatura, por las que se realizan las formas de las cosas³¹⁸. «Agua» designa aquí, quizá, dice Agustín, cierta vida espiritual, que vivía como fluctuante antes de recibir la forma por la conversión a Dios; todo en ella estaba incoado para ser formado y perfeccionado (I, 5, 11). El amor de Dios a su creatura tiene un doble aspecto, le da la existencia y le da su permanencia en ella³¹⁹.

Pero el «Hágase la luz, y la luz fue hecha», ¿lo dijo en el tiempo o sin tiempo? Si en su Verbo coeterno, lo dijo intemporalmente; si lo dijo temporalmente, no fue por el Verbo, sino por medio de alguna creatura temporal. Pero entonces no sería la luz esa primera creatura, puesto que sería otra la que hubiera dicho en el tiempo el «hágase la luz». Mas ya sabemos que el «cielo» fue hecho antes de todo día, y bajo ese nombre se designa la creatura espiritual hecha y formada, que es como «el cielo del cielo (*caelum caeli*)», el cual ocupa el lugar más preeminente entre los cuerpos. Bajo el nombre de «tierra invisible y desorganizada» y «abismo tenebroso» se significa la imperfección de la substancia corporal de donde se harían todas las cosas temporales, la primera de las cuales es

³¹⁷ Agustín subraya que tanto *ad extra* como *ad intra*, las personas de la Trinidad son inseparables, aunque todavía —dice Vannier— no emplee este vocabulario, cf. *La ciudad de Dios* XI, 24: el Padre del Verbo dijo «fiat», y lo que se hizo por su palabra «per Verbum factum est», y vio Dios que era bueno, lo que designa al Espíritu. Sin embargo, es consciente de la dificultad de representarse e interpretar la acción de Dios en la creación, cf. *Sermón* 52, 17, en el que expresa la presencia de las tres hipóstasis mediante *memoria, intelligentia, voluntas*; por *mens, notitia, amor*, o por *esse, nosse, velle*, en *La ciudad de Dios* XI. Vannier, 119-121.

³¹⁸ *De Genesi ad litteram* I, 6, 12. «La présence de l'Esprit-Saint dans l'oeuvre créatrice est plus difficile à saisir que celle de Christ», Vannier, 117, pero remite a *Confesiones* XIII, 6, 7ss.; 9, 10. En *De Genesi ad litteram* I, 18, 36, para expresar la obra creadora del Espíritu, encuentra mejor decir *fovebat* que *superferabatur*, incubaba sobre las aguas, mejor que era llevado sobre las aguas.

³¹⁹ *De Genesi ad litteram* I, 8, 14: «Ut sit et ut maneat».

la luz³²⁰. Mas si la orden de «hágase la luz» no es dada en modo temporal y si la creatura espiritual —que trasciende todo tiempo por la contemplación de la verdad— no escucha esa orden en modo temporal, sino que la transmite a las creaturas inferiores como enunciados inteligibles —las razones impresas en ella bajo el modo inteligible por la Sabiduría de Dios—, sería difícil de ver cómo pueden producirse movimientos de orden temporal que las formen y las rijan³²¹. Si, en cambio, fuera la luz esa creatura que ocupa el primer rango entre todas, se trataría entonces «de la vida intelectual misma»³²², la cual, si no se vuelve hacia su creador para ser iluminada, fluctuaría informe; pero cuando se convirtió y se iluminó, entonces se hizo lo que se dijo en el Verbo de Dios: hágase la luz³²³.

«Hágase la luz» se dijo, pues, sin tiempo —pues el tiempo no tiene lugar en el Verbo coeterno al Padre—, pero ¿fue hecha sin tiempo? No, porque fue hecha «en el espacio del día», transcurrido el cual vino la tarde.

³²⁰ *De Genesi ad litteram* I, 9, 15. *Caelum caeli* ocupa un lugar importante en el libro XII de las *Confesiones*, véase Solignac-Conf, 592-598. Realidad híbrida en ese libro, a la vez substancial y colectiva, síntesis del *Noûs* plotiniano y de la Jerusalén celeste, lugar de los bienaventurados. En el *De Genesi ad litteram*, sin embargo, nos dice Solignac, Agustín la emplea sólo tres veces. Aquí, correspondiendo bastante bien a la exégesis de las *Confesiones*, es la creatura espiritual originaria en y por la que se expresa la palabra creadora de la luz. Pero no es pertinente, como se verá enseguida en I, 9, 17, la segunda vez que la emplea. La tercera vez que aparece, en I, 17, 32, es ya la luz quien ocupa el primer lugar. Para Solignac se da aquí un cambio de orientación que entraña modificaciones profundas en el pensamiento de Agustín. *Caelum caeli* no designa una creatura ya formada, sino la creatura espiritual en su informidad; no puede recibir más un sentido hipostático, por lo que deja de ser sucedáneo del *Noûs* plotiniano, nada de ser ya una *mens* pura (*Confesiones* XII, 11, 12), que insinuaba la subjetividad. Ahora la *lux* toma su lugar. Ella será ciudad de los ángeles en *La ciudad de Dios* XI, 7. El *caelum* tiende a ser comprendido como un lugar de orden espiritual, *De Genesi ad litteram* XII, 26, 54, cf. 28, 56 y 32, 66-67. Solignac-Gen, 586-588.

³²¹ Esta «phrase embarrassée» significa que la creatura espiritual no podría comunicar temporalmente, en un modo material, por tanto, las razones inteligibles que ha recibido y que no puede expresar más que en un modo inteligible; lo inteligible no podría así producir movimiento en el mundo de los cuerpos. Solignac-Gen, 104-105. Remite a *De Genesi ad litteram* V, 20, 40-23, 46; VIII, 18, 37-27, 50 y a Solignac-Gen, 676-680 y Solignac-Gen II, 510-516.

³²² Volverá a ello en II, 8, 16.

³²³ *De Genesi ad litteram* I, 9, 17. La luz, como veremos, es la ‘Sabiduría creada’, cf. I, 17, 32; II, 8, 16; IV, 24, 41.

Mas ¿por qué empleó Dios tanto espacio de tiempo para hacerla, sin que hubiese sucesión de sílabas? Tal vez se hizo rápidamente, pero se empleó el resto del día en separarla de las tinieblas y sellar su distinción por nombres distintos (I, 10, 18-19). Sin embargo, en el Verbo coeterno —esto es, «en las internas y eternas razones de la Inmutable Sabiduría»— no llamó Dios a la luz «día» y a las tinieblas «noche» con sonido de voz³²⁴.

Agustín se pregunta para qué el sol, si ya había luz. Quizá porque, añadido el sol, se acrecentó el fulgor del día (I, 11, 23). Más importante es lo que ocurriera con las aguas, pues ¿dónde se congregaron las aguas que ocupaban toda la tierra? ¿Sería, quizá, que estaba en forma de neblina y que, al condensarse, dejó desnudas partes de la tierra? Quizá también había partes cóncavas o depresiones que recibieron las aguas (I, 12, 26). Pero, entonces, ¿cuándo creó Dios esas especies de aguas y tierras? Nada se nos dice. Sin embargo, sí se nos dice que «la tierra era invisible e informe y las tinieblas estaban sobre el abismo, y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas», palabras que «serían una alusión no a la materia no informe, sino a la tierra y al agua, que estando sin luz, la cual aún no había sido hecha, tenían ya creadas las cualidades que conocemos» (I, 13, 27).

Es manifiesto que todo lo mudable se forma de alguna informidad y la fe católica nos prescribe —y la razón nos enseña clarísimamente— «que no puede haber existido materia de naturaleza alguna, sino mediante el Dios incoador y creador de todas las cosas, no sólo de las formadas, sino de las formables» (I, 14, 28). La materia informe no es anterior temporalmente a las cosas formadas: ambas, aquello de lo que se hicieron y lo que se hizo, fueron «*simul concreatum*»³²⁵. Como la voz es la materia de las palabras y estas indican la voz ya formada —pues quien habla no emite primero una voz informe a la que luego modula

³²⁴ *De Genesi ad litteram* I, 10, 20: «Id est incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus».

³²⁵ Cf. *Confesiones* XII, 8, 8; 19, 28. Materia y forma son creadas simultáneamente, concreadas (XIII, 33, 48), lo que en las obras posteriores desarrollará (*De Gen. ad lit. lib. imp.* I, 15, 29; *De Genesi ad litteram* I, 15, 29); aunque la materia no haya existido sin una forma que la determine —tesis aristotélica de la correlatividad de materia y forma—, sin embargo, tiene una cierta entidad. Pero, sin duda, para san Agustín, en el plano de la reflexión, no se puede menos de dar una cierta preeminencia a la materia, puesto que el discurso debe expresar sucesivamente aspectos simultáneos, que debe distinguir en una misma realidad (XII, 19, 40; *De Gen. ad lit. lib. imp.* I, 15, 30). Solignac-Conf, 602-603.

y da forma en palabras—, así «el creador no hizo en tiempo anterior la materia informe, y después, según el orden de cada naturaleza, la formó como por una segunda reconsideración: no, creó la materia formada». Aquello de lo que se hace algo es anterior a lo hecho, si no en el orden del tiempo, sí en el del origen: «por eso pudo muy bien la Escritura separar por tiempos el hablar, no dividiendo Dios por tiempos el obrar». También nosotros, cuando nombramos materia y forma, entendemos que ambas existen a la vez, pero no podemos pronunciarlas a la vez. De ahí que, por próxima de la nada que sea esta materia informe, no puede dudarse que ha sido hecha por Dios y que ha sido concreada con las cosas que de ella se hicieron³²⁶.

El día y la noche podrían ser «emisión y contracción» de aquella luz, pero no se ofrece ejemplo alguno que lo pueda probar. Sin duda, afirma san Agustín, los rayos que emiten nuestros ojos son una suerte de luz³²⁷, pero esa luz presente en el sentido del que ve es tan débil que, sin la ayuda de una luz exterior, nada podríamos ver (I, 16, 31).

Cuando la eterna e incommunicable Sabiduría, no creada, sino engendradora, «se transfiere a las creaturas espirituales y racionales, así como a las almas santas», entonces se constituye en ellas un «cierto estado de razón iluminada», y este es el cielo incorporeal del cielo corporal (I, 17, 32). Mas ¿cómo a la luz sucede la noche? ¿Acaso había ya entonces pecadores y necios, se pregunta Agustín³²⁸. Día y noche insinúan una distribución por la cual Dios nada deja al desorden y no deja desorganizada ni siquiera la informidad que hace pasar a las cosas de una forma a otra, de modo que la sucesión de las cosas temporales establece una ayuda «sin la cual no existiría la hermosura del universo» (I, 17, 34). Tras producir la luz, se dice «y vio Dios que era buena». Aquí, en cambio, no se dice lo mismo tras la separación en día y noche, ¿por qué? No fuera que se creyese que la informidad de la noche era el fin de la obra: «puesto que la noche no es una substancia informe, sino que a partir de ahí se formarán otras cosas» (I, 17, 35).

³²⁶ *De Genesi ad litteram* I, 15, 29: «Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo et rebus, quae de illa formatae sunt, simul concreata sit».

³²⁷ Cf. IV, 34, 54; XII, 16, 32; *De Trinitate* XI, 2, 2-5. Solignac-Gen, 125.

³²⁸ *De Genesi ad litteram* I, 17, 33. No entra en la cuestión, como ya vimos al comienzo, porque eso pertenece al 'sentido alegórico'.

III. De la naturaleza de las cosas

«Ahora nos conviene indagar, según las Escrituras, de qué modo haya organizado Dios las naturalezas de las cosas, y no qué es lo que quiso obrar en ellas o hacer de ellas para manifestar milagrosamente su fuerza» (II, 1, 2). Pues si Dios quiere que el aceite esté bajo el agua, lo hará, aunque nos es conocida su naturaleza: derramado en la parte inferior, busca la superior. ¿Por qué este problema? Porque en opinión de muchos, tras la creación del firmamento, no pueden quedar aguas encima de él, pues no podrían sostenerse; pero la Escritura nos dice: “*Et fecit Deus firmamentum et diuisit Deus inter aquam, quae erat infra firmamentum, et inter aquam, quae erat super firmamentum*” (Gé 1, 7). Argumentan por «la pesantez de los elementos», pues estos se distinguen «por el lugar» y «por sus cualidades»³²⁹; como sencillas experiencias, a las que Agustín hace alusión, nos lo muestran (II, 2, 5-3, 6). Cuando se lee en el salmo que fundó la tierra sobre el agua (Sal 105, 6), no se entienda «tan a la letra» como para juzgar que las aguas, en razón de su pesantez, estén naturalmente ordenadas a soportar el peso de la tierra (II, 1, 4). Es el fuego quien ocupa un lugar más alto que el aire, y de él están formados astros y luminarias; «las formas de globos que vemos en el cielo resultan de la distribución y conglomeración de esta luz ígnea» (II, 3, 6). Cierta autor, dice Agustín, se esforzó en demostrar, para acreditar las Escrituras, que hay aguas encima de los cielos; lo que dijo no va contra la fe y puede creerse³³⁰. Puede, continúa, que las aguas estén en forma de menudísimas gotas, tan sutiles y pequeñas que sean más livianas que el aire mismo. Algunos autores cristianos, nos dice también Agustín, niegan que pueda haber agua encima del firmamento, y afirman, además, que Saturno es una estrella frigidísima; pero él no comparte esa opinión. ¿No debe ser Saturno más caliente precisamente por estar en cielo más alto? ¿No pueden estar allá las aguas en forma de tenue vapor y también congeladas? Sea lo que fuere de esa discusión, la conclusión de Agustín es

³²⁹ *De Genesi ad litteram* II, 1, 3: «De ponderibus elementorum». Sobre el firmamento y las aguas supracelestes, véase Solignac-Gen, 593-598.

³³⁰ *De Genesi ad litteram* II, 4, 7. El autor al que se refiere es san Basilio, *In Hexam.* VIII, 7.

clara y tajante: «De cualquier forma que estén y cualesquiera que sean las aguas, de ningún modo debemos dudar que existen allí, pues mayor es sin duda la autoridad de la Escritura que toda la capacidad del ingenio humano»³³¹.

“*Fiat firmamentum. Et sic est factum*” (Gé 1, 7). ¿Por quién se hizo? Si se entiende que es un acto del Padre, entonces ya no es un decir del Padre que hizo el Hijo, y, por tanto, el Padre puede algo sin el Hijo: mas esto va contra la fe católica (II, 6, 11). “*Et dixit Deus: fiat. Et fecit Deus. Et uidit Deus, quia bonum est*”. Iría contra la unidad de la Trinidad que el Hijo actuara por una orden y, por el contrario, que el Espíritu, sin que nadie se lo ordenara, viera que era bueno. ¿Con qué palabras (*verbis*) mandaría el Padre al Hijo que obrara, siendo él mismo el Verbo (*verbum*) originario del Padre, por quien fueron hechas todas las cosas? De un modo, prosigue, están en él las cosas hechas por él, y de otro las que son él mismo. «Nada podía crearse, sea antes del tiempo —sin ser, por ello, coeterno del creador—, sea al comienzo de los tiempos, sea en un tiempo cualquiera, si la razón de crear —caso que razón no sea impropio— no vive una vida coeterna en el Verbo de Dios, coeterno con el Padre». Por esto la Escritura, antes de enumerar cada creatura, pone: “*et dixit Deus: fiat*”, pues ella «no encuentra causa para que deba ser creada una cosa, sin hallarla en el Verbo de Dios como debiendo crearse» (II, 6, 12). Dios «sólo ha engendrado un Verbo, en el cual dijo todas las cosas antes de que fuera hecha cada una de ellas», mas el lenguaje de la Escritura se acomoda a nuestra capacidad de párvulos cuando, al enumerar las diferentes especies de creaturas, «se refiere cada vez a la razón eterna (*aeternam rationem*) de cada una en el Verbo de Dios», por lo que pone “*dixit Deus: fiat*”, es decir, que «en el Verbo de Dios existía para hacerse» (II, 6, 13). Así pues, concluye san Agustín, cuando oímos «*et dixit Deus: fiat*», entendemos que existía en el Verbo de Dios para hacerse; y cuando oímos “*et sic est factum*”, entendemos que «la creatura hecha no se excedió de los límites que, en el Verbo de Dios, se había asignado a su especie»; y cuando oímos “*et uidit Deus quia bonum est*” (Gé 1, 12), entendemos «haberle agradado en la benignidad de su Espíritu, no como

³³¹ *De Genesi ad litteram* II, 5, 9: «Quoquo modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus; maior est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humanis ingenii capacitas».

conocido después de creado, sino que, en esa bondad en la que le agradó que se hiciera, le agradó que permaneciera lo hecho» (II, 6, 14).

Pero, se pregunta san Agustín, ¿por qué al hablar de la luz no se añadió *“et fecit Deus?”* ¿Quizá porque se quiere hacer entender que en el primer día en el que se hizo, por la palabra luz quería designarse «la condición de la creatura espiritual e intelectual, en cuya naturaleza se entiende están todos los santos ángeles y virtudes?». Quizá «¿porque la creatura racional no conoció en un primer momento su formación y, en un segundo momento, fue formada, sino que la conoció en su misma formación, es decir, en la iluminación de la verdad, siendo formada por la conversión a ella, mientras que las creaturas inferiores son creadas primero en el conocimiento de la creatura racional y luego en su especie propia?»³³². De ahí, para Agustín, acontece que la creación de la luz se da primeramente «en el Verbo de Dios, esto es, en la coeterna Sabiduría del Padre, en tanto que razón según la cual es creada» y después «en su cualidad misma de luz, en tanto que naturaleza creada». En el primer modo —el del Verbo— está «engendrada, no hecha»; en el segundo —en el de los ángeles—, «hecha, porque de la informidad fue formada». Por eso, concluye Agustín, la creación del cielo estaba primero en el Verbo; después, en la creatura espiritual —en el conocimiento de los ángeles—, en tanto que sabiduría creada en ellos; y por fin, para que existiese también la creatura del cielo en su propia especie, fue hecho el cielo³³³. ¡Qué lejos, por tanto, las preocupaciones agustinianas de las nuestras!

Los ángeles tienen, pues, una iluminación que fue hecha antes de todo, aunque vamos a ver que al menos una consecuencia es importante. «Del mismo modo que la razón por la que la creatura es creada, primeramente se halla en el Verbo de Dios, antes que en la que se crea; así también el conocimiento de esta misma razón, primeramente se hizo en la creatura intelectual, la cual no está oscurecida por el pecado, y después se lleva a efecto su misma creación» (II, 8, 17).

³³² Agustín se está refiriendo, como lo ha dicho al comienzo del párrafo, a los ángeles, de los que hablará por lo largo en IV, 21, 38-35, 56. Sobre el conocimiento angélico y los días de la creación, véase Solignac-Gen, 645-653.

³³³ *De Genesi ad litteram* II, 8, 16. «Lors de sa création, l'être humain, dans la mesure où, par l'image de Dieu qui est en lui, il participe à la lumière engendrée, qui est dans le Verbe. Mais c'est seulement par l'action de l'Esprit-Saint qu'il accède à l'illumination véritable», Vannier, 118. Esa 'iluminación' es la *formatio*.

Para concluir, nos dice Agustín, cuando oímos “*et Deus dixit*”, se trata de la eternidad del Verbo de Dios; cuando oímos “*et sic est factum*”, entendamos que «en la creatura intelectual se hizo el conocimiento de la razón que, en el Verbo, funda la constitución de la creatura» —angélica—; cuando oímos “*fecit Deus*”, entendamos «que la misma creatura es constituida en su especie»; por fin, cuando oímos “*et uidit Deus, quia bonum est*”, entendamos «que la obra hecha agradó a la benignidad de Dios» (II, 9, 19).

Pero volvamos a la figura del cielo. Hay grandes disputas sobre cómo sea esta, en las que nuestros autores sagrados, con gran prudencia, dice Agustín, no han entrado «por no ser para los que las aprenden necesarias para la vida bienaventurada», y además, porque los que se dedican a ello han de «malgastar tiempo precioso restándolo a cosas más útiles». Más aún, continúa, «nuestros autores sagrados conocieron sobre la figura del cielo lo que se conforma a la verdad, pero el Espíritu de Dios, que hablaba por medio de ellos, no quiso enseñar a los hombres estas cosas que no reportaban utilidad alguna para la vida futura»³³⁴. Algunos dirán que no hay contradicción entre la forma esférica del cielo y el texto de la Escritura en la que se compara al cielo con una piel extendida (Sal 103, 2; cf. Is 40, 22); la habría si es falso lo que dicen, pues lo que afirma la Escritura es verdadero, «pero si alguna vez pudieran probar con tales argumentos que no pueda dudarse, deberemos entonces demostrarles que aquello que se nos dijo sobre la piel, no es contrario a esas verdades racionalmente establecidas», de otro modo habría contradicción con el texto de Isaías que dice que el cielo está suspendido como una bóveda³³⁵. La semejanza de una bóveda —tal como vemos el cielo al mirar hacia él—, aun tomada al pie de la letra, no se opone a la esfera, piensa Agustín³³⁶. A los partidarios del

³³⁴ *De Genesi ad litteram* II, 9, 20. Sobre la forma y la figura del cielo, véase Solignac-Gen, 598-600. La última frase es citada por Galileo en su carta a Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 318.

³³⁵ *De Genesi ad litteram* II, 9, 21: «Sed si forte illud talibus illi documentis probare potuerint, ut dubitari inde non debeat, demonstrandum est hoc, quod apud nos de pelle dictum est, ueris illis rationibus non esse contrarium». Frase citada por Galileo en su carta a Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 331.

³³⁶ San Agustín remite aquí a *Confesiones* XIII, 15, 16: Dios ha hecho para nosotros un firmamento de autoridad por encima de nosotros, en su divina Escritura.

sentido literal de la piel, les propone Agustín entender tanto piel como bóveda a la vez en sentido figurado y en sentido literal: la bóveda es no sólo curva, sino plana; la piel es plana y curva, «pues no nos olvidemos que un odre y una vejiga son piel»³³⁷.

Algunos hermanos, prosigue Agustín, se plantean el movimiento del cielo; pero para él, conocer cómo sea o no este movimiento «demanda excesivo trabajo y razones agudas: y no tengo tiempo»; continúa: «sólo deseo instruirles en lo que atañe a su salvación y a la necesaria utilidad de la santa Iglesia», pero que nadie se deje llevar aquí por «la curiosidad y el ocio»³³⁸.

Debe ahora Agustín entrar en la explicación de la informidad de la tierra. Ahora bien, dice, con el pretexto de que la Escritura separa «la materia y la forma (*materiam et speciem*)», nadie intente separarlas en el tiempo, como si primero fuera la materia y tras un espacio de tiempo se le haya añadido la forma: «Dios, en efecto, las ha creado ambas al mismo tiempo, disponiendo una materia formada (*haec simul creauerit materiamque formatam instituerit*)» (II, 11, 24).

¿Por qué, se pregunta Agustín, fueron creadas las luminarias el cuarto día? En todo hay un orden. Bajo el nombre de luz, se hizo primero la creatura espiritual, luego se hizo la creatura corporal, de manera que el mundo visible fuera creado en dos días, en razón de las dos partes de que consta el universo: el cielo y la tierra. Fabricado ya este universo, «el cual está todo en un sólo lugar», había que llenarlo «con partes transportadas de un lugar a otro por movimientos convenientes». Los tres siguientes días se dedican a estas cosas visibles y móviles que se crean en el mundo. Los cuerpos débiles se reparan por el descanso, por eso se hizo el sol con el día y la noche, sin que esta quedara del todo a oscuras (II, 13, 27).

«*Et sint in signa et tempora, et in dies, et in annos*» (Gé 1, 14). Pero, se interroga Agustín, si los tiempos comenzaron en el cuarto día, ¿cómo pudieron pasar sin tiempos los tres días anteriores? (II, 14, 28). Ahora

³³⁷ *De Genesi ad litteram* II, 9, 22. Nos dice Solignac que quizá aluda a Basilio, *In Hexam.* III, 8 y IX, 1, que critica violentamente el alegorismo de Orígenes.

³³⁸ *De Genesi ad litteram* II, 10, 23. Sobre el movimiento del cielo, véase Solignac-Gen, 600-601. Frase citada por Galileo en su carta a Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 318-319 y 337.

bien, si antes de las luminarias hubo algún movimiento corporal o espiritual —«de modo que algo acontezca a partir de una futura expectación pasando por medio del presente al pasado»—, decimos que esto no pudo suceder sin tiempo. Si es así, ¿quién se empeñará en decir que el tiempo sólo ha comenzado con la creación de los astros? Si los entendemos como los tiempos comparados y medidos por los relojes, entonces nadie dudará que estos tiempos se llevan a cabo por luminarias y estrellas, tal como los conocemos en los años marcados por una revolución del sol, de trescientos sesenta y cinco días y seis horas, que obliga a añadir un día cada cuatro años, o de años «más largos y misteriosos», como algunos piensan, medidos por la revolución de otros astros (II, 14, 29)³³⁹.

¿Y la luna?, se pregunta Agustín, ¿fue hecha llena?; de otra manera, hubiera sido hecho algo imperfecto. Sea como fuere, Dios la hizo perfecta, pues «Dios es autor y creador de las naturalezas mismas, y todo lo que de cualquier modo produce y explicita una cosa por su natural progreso en los tiempos convenientes, lo tenía oculto anteriormente, y si no estaba en su apariencia o masa corporal, sin embargo, se hallaba en la razón de su naturaleza»³⁴⁰ (II, 15, 30). La luna siempre está llena, pero no siempre la vemos llena, porque varía la zona luminosa, enseña Agustín³⁴¹. ¿Y los astros? ¿Brillan todos con igual esplendor o depende este de su distancia? Algunos dicen que son mayores que el sol, pero colocados a mayor distancia. Ahí se nos enreda san Agustín, no sin advertir antes que «a nosotros tal vez puede bastarnos saber que han sido creadas por el Artífice Dios, de cualquier modo que estas [distancias] sean»; más aún, cuando algunos, a partir de ahí, «apartados de la verdad, creen temerariamente en la fuerza de los hados atribuyendo un poder especial al sol» (II, 16, 33). Tiene Agustín palabras de absoluto repudio —«como opuestos a la pureza de nuestra fe»— para todos los que vaticinan el destino de los hombres por los movimientos de los astros,

³³⁹ En este libro apenas se habla del tiempo. Lo había hecho antes largamente en las *Confesiones* XI, 10, 12 y siguientes. Solignac-Conf, 581-591. Agustín piensa aquí en los años de Saturno y Júpiter o en el 'gran año'. Cf. *De Gen ad litt. lib. imp.* XIII, 38. Solignac-Gen, 196-197. Vuelve a la cuestión del tiempo a partir de IV, 33, 51.

³⁴⁰ Para las cuestiones de la luna, véase Solignac-Gen, 601-607.

³⁴¹ *De Genesi ad litteram* II, 15, 31. Sobre las variaciones de la luna, véase Solignac-Gen, 603-607.

y con impía perversidad nos inducen a acusar a Dios, Señor de las estrellas, como autor de los hechos abominables que tan rectamente condena: «Nuestras almas no están por su naturaleza sometidas a los cuerpos, ni aun a los celestes; oigan, si no, a sus filósofos. Además, los cuerpos celestes no son superiores a los cuerpos terrenos, en orden a las cosas que ellos dicen»³⁴². Cuando las predicciones de los astrólogos son justas, se debe «a una misteriosa influencia que, sin conocerla, obra en las mentes humanas». Por eso, el buen cristiano debe apartarse de estas cosas, sobre todo cuando dicen verdad, no sea que acabe enredado con algún pacto amistoso con el demonio³⁴³. Pero finalmente, ¿los astros están dotados sólo de cuerpo, o tienen cierto espíritu que los rige? No responde aquí Agustín, pues «en el decurso de la exposición de los libros divinos podrá ofrecerse un lugar más oportuno» con lo que llegar, si no a certeza, al menos a iluminar nuestra fe sobre este punto, «siguiendo las normas de la santa autoridad». Por el momento, termina, guardaremos una sabia y piadosa prudencia para, en este asunto obscuro, no creer nada a la ligera, «no sea que la verdad se descubra más tarde y, sin embargo, la odiamos por amor a nuestro error, aunque de ningún modo puede existir algo contrario a ella en los libros santos, ya del Viejo como del Nuevo Testamento»³⁴⁴.

“Et dixit Deus: educant aquae reptilia animarum uiuarum et uolantia super terram secundum firmamentum caeli” (Gé 1, 20). Ahora, en la parte inferior del mundo, son creados los seres que mueve «un espíritu de vida»³⁴⁵. Luego, con el diluvio, aconteció algo importante, como lo señala una de las epístolas llamadas canónicas, nos dice Agustín. El agua lo cubrió todo, pero no pudo llegar a los cielos; perecieron los cielos y fueron substituidos por otros, es verdad, pero se debió a que

³⁴² *De Genesi ad litteram* II, 17, 35. Véase Solignac-Gen, 206-207 y 611-612.

³⁴³ *De Genesi ad litteram* II, 17, 37. Agustín vuelve sobre estas cuestiones en XII, 19, 41; 21, 44; 22, 45-48. Solignac-Gen, 208-209. Sobre la visión espiritual y la divinización, véase Solignac-Gen II, 568-575.

³⁴⁴ *De Genesi ad litteram* II, 18, 38. Sobre las almas de los astros, véase Solignac-Gen, 612-614. Frase citada por Galileo en su carta a Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V, pp. 339-341.

³⁴⁵ *De Genesi ad litteram* III, 1, 1. Sobre lo que viene, es decir, los elementos del mundo en la creación, véase Solignac-Gen, 614-622.

cuando se concluyeron los vapores de las aguas, fueron substituidos por otros³⁴⁶. «Convenía» que los animales se formaran primeramente de las aguas y después de la tierra. ¿Por qué? Porque «de tal suerte el agua es semejante al aire, que por medio de la evaporación del agua, se hace más denso, y así forma el espíritu de la tempestad, es decir, el viento, y congrega las nubes y puede sustentar el vuelo de las aves» (III, 2, 3).

En ese proceso, ¿se da una «conversión de los elementos»? Porque para unos todo puede mudarse o convertirse en todo, mientras que para otros hay algo propio a cada elemento que no puede pasar a otro³⁴⁷. ¿Cuántos elementos? Cuatro, como es conocidísimo (III, 3, 5). Cuatro elementos y cinco sentidos como piensan con sutileza quienes los ponen en relación: los ojos pertenecen al fuego, los oídos al aire, el olfato y el gusto a lo húmedo, el olfato a los vapores húmedos con los que se densifica el espacio por el que vuelan las aves, el gusto a los humores densos y fluidos, similares a la saliva con la que se mezclan en la boca. El fuego, todo lo penetra para producir movimiento; no puede enfriarse. Por fin, el tacto se acopla mejor al elemento terreno. Sin fuego, nada se puede ver; sin tierra, nada tocar. Por eso, siguen pensando quienes tienen estos propósitos, «los cuatro elementos residen en todos los seres»³⁴⁸ (III, 4, 6). En conclusión de eso que ha recogido Agustín de sutilísimas reflexiones, nos dice: «Cuanto más sutil es alguna cosa de la naturaleza corporal, tanto más próxima está de la naturaleza espiritual, aunque, sin embargo, esté muy distante de su especie, puesto que aquello ciertamente es cuerpo, y esto no lo es»³⁴⁹. Mas sentir no es asunto del cuerpo, «sino del alma por el cuerpo», pues al alma pertenece «la fuerza (*uis*) de sentir» (III, 5, 7).

³⁴⁶ *De Genesi ad litteram* III, 2, 2. La epístola a la que se refiere es 2 Pe 3, 5-7.

³⁴⁷ *De Genesi ad litteram* III, 3, 4. Los primeros son los milesios, Empédocles, los estoicos (*omnia in omnia posse mutari atque conuerti*); los segundos, Platón y sobre todo Aristóteles (*aliquid omnino proprium singulis perhibent elementis, quod in alterius elementi qualitatem nullo modo uertatur*). Solignac-Gen, 615.

³⁴⁸ Sobre los cuatro elementos y los cinco sentidos, véase Solignac-Gen, 615-619.

³⁴⁹ *De Genesi ad litteram* III, 4, 7. Sobre los grados de ligereza de los elementos y la actividad del alma, véase Solignac-Gen, 619-620.

Así pues, concluye Agustín, quien describió primero las luminarias y luego los animales de las aguas y después de la tierra, no ignora «la naturaleza de los elementos ni su orden» (III, 6, 8). Los volátiles fueron creados de las aguas, que fueron repartidas en dos lugares: el inferior, en donde están «las ondas deslizables», y el superior, donde se encuentran «los aires fluidos». Por eso a los animales se les dio olfato para oler los vapores y gusto para saborear los líquidos.

Dice el salmo: “*Laudate dominum de caelis*” y “*laudate dominum de terra*” (Sal 148, 1 y 7). Comprendiendo bajo el nombre de tierra el espíritu de la tempestad y todos los abismos, así como el fuego que quema al que le toca, el cual, aunque se esfuerce por subir hacia arriba, siguiendo su naturaleza, sin embargo, «no puede alcanzar la tranquilidad superior», porque, vencido por la abundancia del aire, se apaga «convirtiéndose en él, y por eso «se agita en la región más corruptible y perezosa con movimiento alborotado para atemperar el frío de ella, y para utilidad y terror de los mortales» (III, 7, 9). Ese denso y húmedo espacio está contiguo al que pertenece ya al firmamento del cielo, «en virtud de la tranquilidad y quietud que posee» (III, 7, 10).

Los elementos se distribuyen así: dos para padecer —lo húmedo y el humus—, y dos para obrar —el aire y el fuego—. La región del aire abarca desde el confín del cielo luminoso, hasta las líquidas aguas y la desnuda tierra; su parte superior, dotada de la tranquilidad absoluta, goza de una paz común con el cielo con el que colinda. Los ángeles prevaricadores, con su príncipe a la cabeza, si antes habitaron allá, ahora han sido reclusos en esa parte caliginosa donde se halla el aire y se mezcla con el tenue vapor, en donde se producen vientos, relámpagos, truenos, lluvias, granizos y nieves, y cuando está apacible hace al cielo sereno. «Todo esto sucede por secretas voluntades y obra de Dios, que gobierna todos los seres creados, desde los más altos hasta los más bajos» (III, 10, 14). Si esos ángeles tenían antes de violar el mandato cuerpos celestes, no es de admirar que por la pena del pecado tengan ahora «cuerpos aéreos», para que, mediante el fuego, puedan ser atormentados en algo (III, 10, 15).

En la obra de los seis días, los animales se hicieron «*secundum genus*». Mas ¿se dice esto por casualidad o intencionalmente? Su especie «estaba ya en las razones superiores, es decir, en las razones espirituales,

conforme a las que son creados los seres de aquí abajo»³⁵⁰. De ahí que «según su especie» signifique a la vez «la fuerza (*uis*) que poseen para engendrar y la semejanza que tienen los seres que suceden con los que perecen» (III, 12, 19). Luego veremos la importancia de que no se diga esto con respecto al hombre.

Todos los animales, hasta los más pequeños, incluso aquellos que aparecen espontáneamente en la putrefacción, tienen a Dios por su creador, puesto que todos tienen una cierta hermosura, pues todas las cosas las hizo Dios con sabiduría «llevándolas a cabo desde el principio hasta el fin y ordenándolas todas amorosamente» según su naturaleza (III, 14, 22). Es absurdo decir que esos animánculos que se engendran de los cuerpos de los animales muertos fueron creados a la vez que ellos; hay que decir, más bien, que «en todos los cuerpos animales se halla cierta fuerza natural como esbozada en forma de germen primordial de los futuros animalitos»³⁵¹.

Pero ¿por qué las fieras se maltratan unas a otras, siendo así que en ellas no existe pecado que castigar ni virtud que ejercitar? Unas son alimento de otras. No podemos decir que no debiera ser así, puesto que «todos los seres en cuanto son tienen su medida, número y orden»; todos merecen alabanza, y mirando atentamente, en el paso de unos a otros, hay normas que poseen «una oculta belleza» (III, 16, 25). Incluso los abrojos, las espinas y árboles que no tienen fruto, fueron

³⁵⁰ *De Genesi ad litteram* III, 12, 18. Hay una diferencia entre la *conversio* del hombre y la de los otros seres. En estos es algo dado por el creador, la ‘conversión de la materia’, el paso de la informidad primera a su perfección según su género, cf. *De Genesi ad litteram lib. imp.* IV, 11. En el hombre, la *conversio* es fruto de la libertad; Agustín habla en términos de luz, de iluminación o de no-iluminación, como lo ha hecho ya en I, 3, 7; que le configura con Cristo, I, 4, 9; véase también *Confesiones* XIII, 2, 3. El método de vuelta a uno mismo, sin embargo, es muy distinto del de Plotino, pues termina en diálogo con el creador; pero es inconcebible un diálogo con el Uno plotiniano como el de las *Confesiones*. Además de esa relación con el creador, se da también en Agustín la relación con los otros, pero es en otros libros, cuando habla de la amistad, de la comunidad, no en el *De Genesi ad litteram*. Vannier, 133-137.

³⁵¹ *De Genesi ad litteram* III, 14, 23: «*Uis quaedam naturalis et quasi praese-minata et quodammodo liciata primordia futurorum animalium*». *Liciata* es un término técnico del vocabulario textil: es un hilo de metal o de lino que se emplea de tal manera que su disposición esboza el dibujo del tejido, también en IV, 33, 52 y en *La ciudad de Dios* XXII, 14. Solignac-Gen, 248-249.

producidos tras el pecado del hombre como castigo, pues son causa de duro trabajo cuando debe laborar la tierra (III, 18, 27).

IV. De los seis días, del sábado, del tiempo, de Dios en su creación

“Et consummata sunt caelum et terra et omnis ornatus eorum. Et consummavit Deus in die sexto opera sua, quae fecit; et requieuit Deus die septimo ab omnibus operibus suis, quae fecit” (Gé 2, 1-2). ¿Cómo iba a dejar pasar san Agustín la ocasión de hablar de la perfección del número seis, «el primer número perfecto», pues se completa con sus componentes y sólo con ellos?³⁵². Luego Dios completó todas las obras que hizo en un número perfecto de días. «Sobremenera arrebató mi atención ese número», exclama Agustín, sobre todo si vemos también el orden en que las cosas se hicieron: primero, en un día se hizo la luz; luego, en dos, la fábrica de este mundo en su parte superior, el firmamento, y la inferior, la tierra y el mar; por fin, en tres, las cosas visibles y movientes, y en el primero de los tres las luminarias en el firmamento anteriormente hecho, después, en la parte inferior del mundo, los animales, «conforme lo exigía el mismo orden de las cosas», en un día los de las aguas y en el otro los de las tierras. Nadie será tan demente que diga que no pudo hacer Dios las cosas en un sólo día si hubiera querido, o en dos, dedicando uno a la creatura espiritual y otro a la corporal, o uno para el cielo y todo lo que le pertenece y otro para la tierra y todo lo suyo, «y todo esto cuando quisiera, por el tiempo que quisiera y como quisiera. ¿Quién hay que diga que pudo oponérsele algo a su voluntad?» (IV, 2, 6).

En el libro de la Sabiduría, recuerda Agustín, se dice que Dios todo lo dispuso según medida y número y peso. No se piense que Dios es medida ni peso ni número ni todo eso a la vez, pero si entendemos que la medida «asigna a toda cosa su modo», que el número «suministra a todas las cosas su forma» y que el peso «conduce a toda cosa a su reposo y estabilidad», entonces Dios es «primordial, verdadera y singularmente» todo esto, puesto que «todo lo determina, forma y ordena»: esa

³⁵² *De Genesi ad litteram* IV, 2, 2-5. Los divisores del número 6 son el 1, el 2 y el 3, los cuales sumados ($1+2+3=6$) y al multiplicarlos ($1 \times 2 \times 3=6$) ‘reconstituyen’ el 6.

frase significa, pues, ordenaste en ti todas las cosas³⁵³. Pero en Dios se da «la medida sin medida», que sirve para comparar y medirlo todo; «el número sin número» que lo forma todo; «el peso sin peso» al que se refieren todas las cosas para descansar en puro gozo, sin que él se refiera a nadie (IV, 4, 8). Así pues, quien sólo conozca materialmente peso, número y medida, «trascienda todo» lo que conoce así; pero si no quiere aplicar a las cosas sublimes estos nombres que conoció en las cosas viles, nada le obliga, «mientras entienda lo que hay que entender, no hay que preocuparse de las palabras que utilice»; sin embargo, es bueno saber «la relación de semejanza entre las cosas inferiores y las superiores»; de otro modo, la razón no partirá de aquí «para tender y esforzarse hacia lo alto»³⁵⁴. Por todo ello, se dijo «ordenaste todas las cosas en número, peso y medida», lo que significa que toda cosa está ordenada con medida, número y peso propio; que todas las cosas cambiarán, aumentando o disminuyendo, siguiendo su modo propio, «según la disposición de Dios» (IV, 5, 12).

Mas ¿dónde veía Dios las cosas que ordenaba? No podía verlas fuera de sí mismo, como nosotros vemos los cuerpos con nuestros ojos, puesto que cuando ordenaba que fueran, todavía no existían las cosas. Las veía de una forma que sólo él puede ver (IV, 6, 12). ¿Cómo vemos nosotros la perfección del número seis? No la vemos fuera de nosotros como los ojos ven los cuerpos, ni dentro, como nos representamos sus «imágenes», sino que la vemos de manera diferente: al pensar en la composición y división del número seis, «la razón penetrante y poderosa» no se queda en esas imágenes, las trasciende y «ve interiormente la fuerza del número, y por esa intuición asegura con toda firmeza» lo que en el número llamamos uno, indivisible, y por el contrario, que no hay cuerpo que no sea divisible hasta el infinito; que cielo y tierra, creados

³⁵³ *De Genesi ad litteram* IV, 3, 7: «Secundum id uero, quod mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et ueraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia et ordinat omnia, nihilque aliud dictum intelligitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: 'omnia in mensura et numero et pondere disposuit' (Sab 11, 21), nisi: omnia in te disposuisti?».

³⁵⁴ *De Genesi ad litteram* IV, 4, 9: «Dum enim hoc intellegatur, quod intellegendum est, non magnopere curandum est, quid uocetur. Scire oportet tamen, cuiusmodi similitudo est inferiorum ad superiora. Non enim aliter recte hinc illud ratio tendit et nititur».

según el número seis, pasarán antes de que ese número cese de ser la suma de sus divisores³⁵⁵. Por esta razón decimos, concluye Agustín, no que el número seis es perfecto porque Dios ha terminado sus obras en seis días, «sino que por ser perfecto el número seis, por eso en seis días perfeccionó Dios sus obras» (IV, 7, 14). A nadie que lea atentamente estas páginas agustinianas, se le escape la concepción de las matemáticas que subyace a esta manera agustiniana de ver las cosas, así como la importancia capital que esa concepción tiene en el problema de dónde veía Dios las cosas que ordenaba, ¡y no al revés!

Dios descansó en el día séptimo. ¿Por que estuviere fatigado de obrar o, quizá, de pensar? Quien dice esto, asegura Agustín, es un perfecto mentecato. Hay que entenderlo, más bien, como que «Dios ofreció en sí mismo el descanso a la creatura dotada de razón», que luego será llevada hasta la perfección por el don del Espíritu Santo: «Dios descansa cuando descansamos nosotros debido a su gracia»³⁵⁶ (IV, 9, 16). La Escritura lo afirma; como también afirma que Dios «conoce cuando nos hace conocer a nosotros», pues cuando hablamos de cosas que no suceden en Dios como si en él sucediesen, reconocemos así que él hace que en nosotros sucedan (IV, 9, 17). Mas ¿podía Dios propiamente descansar? Nos lo preguntamos, prosigue Agustín, «porque todas las cosas de la divina Escritura primeramente deben entenderse como hechos (*facta*), y después, si hay lugar a ello, hagamos ver que pueden significar alguna otra cosa» (IV, 10, 20). Pero entendamos el descanso en sentido propio. El sábado se impuso a los judíos como «una penumbra de la realidad futura que simboliza el descanso espiritual», y nuestro Señor Jesucristo mismo «confirmó con su sepultura el misterio» de este

³⁵⁵ *De Genesi ad litteram* IV, 7, 13: «Tamen istam senarii numeri perfectionem nec extra nos ipsos cernimus, sicut oculis corpora, nec ita intra nosmet ipsos, quemadmodum corporum phantasias et uisibilem imagines rerum, sed alio quodam longe differenti modo. Quamuis enim se obiectent mentis aspectui quasi corpusculorum quaedam simulacra, cum senarii numeri compositio uel ordo uel partitio cogitatur, tamen ualidior et praepotentior desuper ratio non eis adnuit interiusque uim numeri contuetur: per quem contuitum fidenter dicit id, quod dicitur unum in numeris, in nullas partes diuidi posse, nulla autem corpora nisi in partes innumerabiles diuidi, et facilius caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse, ut senarius numerus non suis partibus compleatur».

³⁵⁶ Sobre el reposo de Dios, véase Solignac-Gen, 639-644.

descanso (IV, 11, 21). Se puede también entender que Dios «descansó de crear algún otro género de creatura», y en adelante obra «en el gobierno» de aquellos géneros que fueron creados entonces, porque, si Dios se retirase del gobierno del mundo, «no podría subsistir ni el tiempo de un parpadeo»³⁵⁷. Si Dios «apartara esta obra suya de las cosas, ni viviríamos, ni nos moveríamos, ni existiríamos»; ni un sólo día deja Dios de gobernar las obras que hizo, para que no pierdan en un sólo instante sus movimientos naturales, por los cuales obran y crecen conforme a la naturaleza que tienen, y permanecen cada una en su género, en aquello que son, pues si se retirase de ellas dejarían de ser³⁵⁸.

Mas ¿por qué santificó Dios el sábado, él que no santificó ninguna de sus obras, ni siquiera el día sexto en que hizo al hombre y perfeccionó todas las cosas? (IV, 14, 25). En ninguna de sus obras se deleitó como si hubiera tenido necesidad de hacerla o hubiera sido más feliz tras crearla, pero Dios a nadie que de él proceda le debe el ser feliz. Así pues, santificó el séptimo día porque no pareciese que sus obras al empezar a ser, o al terminar de ser, aumentaban su felicidad, sino que santificó el día en que en sí mismo descansó de ellas³⁵⁹. Si Dios no

³⁵⁷ *De Genesi ad litteram* IV, 12, 22. Esta idea de que ningún género nuevo se crea fuera de la obra de los seis días jugará un papel importante en lo que sigue: IV, 12, 23, 22, 39; V, 4, 11; 20, 41; X, 3, 5. Solignac-Gen, 309, 661 y 666.

³⁵⁸ *De Genesi ad litteram* IV, 12, 23: «Vnde conligitur, quod, si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec uiuemus nec mouebimur nec erimus. Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ob operare regendi, quae creauit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque uegetantur, ut omnino naturae sint et in eo, quod sunt, pro suo quaequae genere maneant, ilico amitterent et esse aliquid omnino desidererent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suauiter». Al comienzo se refiere al discurso de Pablo a los atenienses, *Act* 17, 28.

³⁵⁹ *De Genesi ad litteram* IV, 15, 26: «Non sanctificans diem, quo ea faciendū inchoauit, nec illum, quo ea perfecit, nec illis uel faciendis uel factis auctum eius gaudium uideretur, sed eum, quo ab ipsis in se ipso requieuit». La originalidad de la concepción agustiniana del tiempo está en el descubrimiento de su densidad a partir del presente asumido por la conciencia. Poniendo el acento en el tiempo vivido, lo inscribe, según Vannier, en el movimiento de *creatio, conversio, formatio*, que caracteriza al ser humano. El eterno presente lo encuentra trascendiendo y reasumiendo el tiempo por la conciencia (*Confesiones* XI, 20, 26). El tiempo, como elemento creado, es sinónimo de *distensio*; de hecho, la conciencia alcanza el presente por una *metanota*, una *atención* (XI, 28, 37; 29, 38), que se transforma en *intentio* (XI, 29, 39). *Intentio* y *conversio* se identifican. El tiempo, que es el *analogon* del ser humano, tiene, pues, una función propedéutica: prepara al hombre para ser estable y sólido en su forma verdadera (XI, 30, 40). Vannier, 141-144.

pudiera hacer bien alguno, sería totalmente impotente, si pudiera y no lo hiciera, sería un gran envidioso: «porque es omnipotente y bueno hizo todas las cosas en sumo grado buenas»³⁶⁰.

Además, añade Agustín, ¿a qué otro día hubiera convenido el descanso sino al séptimo? Está fuera de duda, para él, que el día a santificar era el que venía tras el sexto (IV, 16, 28). Día con mañana, pero sin tarde, «puesto que la creatura perfecta tiene cierto principio de su conversión al descanso de su creador», pero esta conversión, como todas las cosas que son hechas, tiene su fin en la perfección; el reposo de Dios no comienza para él, sino para la perfección de las cosas creadas, de manera que haya una mañana que no termina nunca³⁶¹. Este descanso, para Dios, no tiene principio ni fin; para la criatura, tiene principio, pero no tiene fin (IV, 18, 32). Además, el día séptimo es aquel por cuya repetición se forman los meses, los años y los siglos, de donde cogemos que nuestros siete días de la semana, semejantes a los primeros, «sucedándose unos a otros forman el curso del tiempo (*temporalia peragere spatia*)»³⁶² (IV, 18, 33). El conjunto de las creaturas, que

³⁶⁰ *De Genesi ad litteram* IV, 16, 27. «Alors que les autres Pères de l'Église parlent plutôt de Dieu comme créateur et comme origine, Augustin s'intéressa autant et même davantage à Dieu comme fin et comme fondement de la permanence définitive des êtres. Sa métaphysique est une métaphysique du sens plus encore que de la causalité. (...) Sans doute Dieu crée parce qu'il le veut, mais la liberté créatrice est en réalité une libéralité, une générosité radicale qui ne consent pas à garder pour soi l'existence et la béatitude. La création n'est pas nécessaire, en ce sens qu'il n'y a en Dieu aucune raison de créer qui tiendrait à une indigence, et corrélativement aucune raison en la créature d'être créée. Mais la bonté de Dieu, jointe à sa toute-puissance, est la raison d'une création dont le sens est de faire apparaître des créatures bonnes», Solignac-Gen, 644.

³⁶¹ *De Genesi ad litteram* IV, 18, 31. Agustín no sabía que los judíos contaban los días a partir del anochecer, pues para los latinos el día iba del amanecer al amanecer, por lo que se encontraba en la necesidad de explicar esa particularidad. Reemplaza la sucesividad temporal por una sucesividad lógica, la tarde de los seis días significa el final de una creación, la mañana el comienzo de una creación nueva, como dirá a continuación. La falta de tarde en el séptimo día tiene una interpretación más profunda todavía para Agustín: la perfección de la *conversio* hacia el creador. Véase Solignac-Gen, 642-643.

³⁶² De manera que los días de la creación son arquetipos de los días de nuestra historia, Solignac-Gen, 325. No hay que decir que «espacio de tiempo» —como todavía en nuestro uso popular— no hace referencia a lo que hoy entendemos por 'espacio', noción que nace al final de la Edad Media con el sentido que para nosotros tiene.

ha sido acabado en los seis días, es una cosa en su propia naturaleza y otra según el orden por el que está en Dios, pues no encuentra el reposo de su propia estabilidad más que en el reposo de Dios; por tanto, «mientras él permanece en sí, todo lo que es hecho por él vuelve a él», de suerte que toda creatura tenga en sí el límite propio de su naturaleza, pero tenga en él «el lugar del descanso, por el que conserva lo que ella es» (IV, 18, 34).

¿Qué es este séptimo día, una creatura o un espacio de tiempo? Pero, en realidad, afirma Agustín, también el espacio de tiempo ha sido creado creatura. Mas no es una creatura, sino la séptima vuelta de ese primer día creado, cuando llamó Dios a la luz día y a las tinieblas llamó noche³⁶³ (IV, 20, 37). Pero de ese día o de esos días contados por repetición del primero, no podemos tener ni experiencia ni intuición en esta vida mortal³⁶⁴ (IV, 27, 44).

Vuelve Agustín a la cuestión de la luz anterior a la creación de las luminarias y del mismo cielo planteada ya en el primer libro, en donde, dice, casi dejó zanjada la cuestión al afirmar que esa luz primeramente creada era la formación de la creatura espiritual, mientras que la noche sería la materia privada todavía de forma. Ahora, sin embargo, aconsejado por la reflexión sobre el séptimo día, «es mejor confesar que ignoramos lo que escapa a nuestros sentidos; si esa luz que se llamó día es corporal, ¿ejecuta los cambios diurnos y nocturnos mediante movimiento circular o por contracción y emisión?; si es espiritual, ¿en qué forma se presenta a la constitución de todas las creaturas?»³⁶⁵ (IV, 21, 38). Se reafirma Agustín, sin embargo, en que aquella luz que fue creada primeramente «no es corporal, sino espiritual», y ello le da ocasión de adentrarse en una larguísima especulación sobre la naturaleza angélica por la que no seguiremos a san Agustín (IV, 21, 39-35, 56). Y no le seguiré porque, debo confesarlo al punto, el camino al que cree deber llegar, y que en todo caso toma, representa para mí una enorme decepción. Sé que nadie tiene derecho a decepcionarse por lo que otro piensa, pero en el origen las preguntas parecían tan similares, que sólo

³⁶³ El número siete es relacionado por san Agustín con el Espíritu Santo: *Sermón* 248, 4; 250, 3; 252, 10; 270, 5, etc. Solignac-Gen, 395.

³⁶⁴ Esos días tienen naturaleza metafísica y, sin embargo, real. Solignac-Gen, 41-43 y 650-650.

³⁶⁵ Lo había tratado anteriormente en I, 10, 21-17, 35.

puedo levantar acta de las diferencias tan radicales de nuestros puntos de vista. Y es obvio, cuando los caminos se bifurcan, con frecuencia se alejan para siempre —lo importante será, quizás, ver en su momento cuáles son los puntos de vista distintos que llevan al cruce de caminos, que lo piden, posiblemente que lo exijan—. Pero continuemos con nuestra lectura del *De Genesi ad litteram* de san Agustín.

Hay una gran diferencia, prosigue, entre el conocimiento de una cosa cualquiera en el Verbo, que es como el día, y el conocimiento de la cosa en su misma naturaleza, que es como la noche, sin que ello sea confundirlo con el error o la ignorancia, que en comparación con él son a su vez noche (IV, 23, 40). La «mente humana», que percibe las cosas hechas primero por los sentidos corporales y adquiere un conocimiento proporcionado a la débil capacidad humana, «después busca sus causas por si de algún modo puede llegar hasta ellas, las cuales moran de una manera principal e inmutable en el Verbo de Dios»: busca así «contemplar por la inteligencia (*intellecta conspicere*) las cosas invisibles de él mediante las que han sido hechas» (IV, 32, 49).

Para que no nos llamemos a engaño, al terminar el libro cuarto y a manera de resumen, nos lo dice Agustín claramente: «Si aquel día que hizo Dios primeramente es la creatura espiritual y racional, es decir, los ángeles y las virtudes celestiales, ese día se pone en presencia de todas las obras de Dios, según un orden de presencia que corresponde al orden de la ciencia» (IV, 35, 56).

¿Fueron creadas todas las cosas al mismo tiempo o en el discurrir de los seis días?³⁶⁶ La sabiduría de Dios no abarca la creación por grados; por tanto, es tan fácil para Dios crear todas las cosas de un golpe como darles movimiento, obrando de manera que esto que ahora vemos moverse en el tiempo, llevándose a cabo según conviene a cada una según su género, tenga origen «de aquellas razones ingénitas que introdujo en forma seminal» en el acto de crearlas³⁶⁷. No instituyó Dios con lentitud

³⁶⁶ Va a ser curioso —también se ha referido a ello poco más arriba, en torno a II, 14, 19— ver ahora a san Agustín tratando de una manera un tanto tortuosa la cuestión del tiempo, quizá porque, como ya lo he recordado, lo había estudiado largamente en las *Confesiones* XI, 10, 12 y siguientes. Reitero que para el tiempo agustiniano debe leerse Solignac-Conf, 581-591.

³⁶⁷ *De Genesi ad litteram* IV, 33, 51: «Ex illis rationibus insitis ueniat, quas tamquam seminaliter sparsit Deus in actu condendi».

que las cosas fueran despaciosamente, puesto que los tiempos se ejecutan según medidas que no recibieron temporalmente, pues la misma Escritura que dijo que el creador terminó su obra en seis días, en otro lugar, sin discrepar con ello, dijo que creó todo a la vez; por consiguiente, el que hizo todas las cosas a la vez, hizo también a la vez los seis o los siete días, «o más bien este uno repetido seis o siete veces», y si los enumeró, fue para que por la enarración se comprendiera mejor que Dios creó todas las cosas simultáneamente³⁶⁸.

“Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deum caelum et terram, et omni viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est” (Gé 2, 4-5). Así pues, Dios creó todas las cosas al mismo tiempo. ¿Acaso, como algunos han pensado, las cosas se hicieron en el Verbo antes de aparecer sobre la tierra? Pero si se hicieron cuando fue hecho el día, no fueron hechas antes de que fuera creado el día, «y, por tanto, esas cosas no están en el Verbo que es coeterno al Padre»³⁶⁹ (V, 4, 8). ¿Dónde, pues, han sido hechas? En las semillas, que fueron creadas entonces, cuando fue hecho el día; en ellas estaba contenido todo lo verde del campo, sin la forma que ahora tiene, «sino con aquella fuerza con la que están las razones seminales (*sed ea ui, qua sunt in rationibus seminum*)» (V, 4, 9). Aquí hay que hacer, según Agustín, una diferenciación neta entre cómo fue conocida la creatura por los ángeles y cómo es conocida por los hombres. Los ángeles —porque su mente está unida al Verbo por una caridad pura— conocen la creatura por el creador, mientras que el hombre, como hemos visto más arriba, conoce al creador por la creatura³⁷⁰.

³⁶⁸ *De Genesi ad litteram* IV, 33, 52: «Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur non temporaliter acceperunt». Se refiere Agustín a *Eccló* 18, 1 (“creauit omnia simul”).

³⁶⁹ Lo pensaba así Filón, *De opificio mundi* 19-20, 24, 28-29; *Quaest. in Gen.* I, 2. Solignac-Gen, 384-385.

³⁷⁰ *De Genesi ad litteram* IV, 32, 49: «Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporalis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde quaerit eorum causae, si quo modo possit ad eas peruenire, principaliter atque incommunicabiliter manentes in uerbo Dei, ac sic inuisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat et quanta temporis mora propter corpus corruptibile, quod adgrauat animam, etiam quae feruentissimo studio rapitur, ut instanter ac perseueranter haec agat, quis ignorat? Mens uero angelica pura caritate inhaerens uerbo Dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, prius

Los ángeles conocen la creatura «primordial u originalmente», como la creó Dios en el principio y sin que luego haya creado nada más, pero los hombres la conocen «en la sucesión de los tiempos», según la administración de las cosas anteriormente creadas, siguiendo la cual obra Dios tras la perfección de los seis días (V, 4, 10). Puesto que es «causalmente», esto significa que «recibió la virtud de producir», de igual modo a como la tierra produjo la hierba y los árboles³⁷¹ (V, 4, 11).

Hechas las creaturas, con sus movimientos comenzaron a correr los tiempos, continúa Agustín. Es vano, por tanto, indagar dónde estaban los tiempos antes de que existiera la creatura, «como si pudiese haber tiempo antes del tiempo»: «sin movimiento corporal o espiritual de las creaturas por el que al presente le antecediera el pasado y le sucediera el futuro, no habría en absoluto tiempo alguno», pues más bien «el tiempo procede de la creatura» que la creatura del tiempo; sin embargo, ambos vienen de Dios; no se crea, pues, que el tiempo no sea una creatura. Cuando pensamos en la primera creación de las creaturas de la que Dios se reposó en el séptimo día, no debemos pensar que aquellos días son como los nuestros, sino en el modo como obró Dios en el principio de los tiempos, al crearlo todo a la vez «dándole un orden que no

ea uidit in uerbo Dei facienda quam facta sunt». Para el conocimiento del ángel: IV, 24, 41; 34, 53; V, 5, 14. En un segundo tiempo ideal que coincide con el primero, el ángel reflexiona en su inteligencia esas razones contempladas en el Verbo, hasta el punto de que es producida primero en el conocimiento angélico («ideo prius in eis cognitione fit», IV, 26, 43); son dos aspectos de un mismo acto de conocimiento, el objetivo y el subjetivo, que deben distinguirse, puesto que el primero es relativo al Verbo y no connota sucesividad, ni siquiera noética, mientras que el segundo sí (*prius*). El conocimiento angélico es diurnal, mientras que el del hombre es vespéral. El ángel conoce las razones causales; la mente humana, por el contrario, alcanza las creaturas en su comportamiento temporal exterior, y de ahí remonta a las razones inmanentes y a las razones eternas siguiendo la vía de la causalidad. Solignac-Gen, 648-649.

³⁷¹ Las razones causales son un elemento mediador entre los dos momentos de la creación: es necesario distinguir no dos creaciones, sino dos momentos de la creación, el momento de la creación simultánea y el momento de la creación desarrollada; y hay que tomar momento en sentido temporal, pues aunque el primero no sea en el tiempo, es ya el comienzo del tiempo. Existe un conjunto de realidades que producen la relación entre ambos momentos, cuya noción permite pensarlos dialécticamente sin contradicción, es el de las 'razones causales', a preferir a 'razones primordiales' o 'razones seminales', pues las dos últimas son casos particulares de las primeras. Solignac-Gen, 659.

viene de los intervalos de tiempo, sino de la conexión de causas»³⁷². La materia informe y formable, tanto espiritual como corporal, de la que se hizo todo lo que debía ser hecho, no fue creada primeramente en un orden temporal, sino causal; no era antes de ser creada y no tiene a otro autor que Dios: es lo que la Escritura designa a veces por «cielo y tierra», a veces por «tierra invisible e informe» o «abismo de tinieblas», como ya dijimos, continúa san Agustín³⁷³.

«Entonces» —en la primera creación—, pues, Dios creó todas las cosas «simultáneamente», sin intervalos de tiempo; «ahora» obra en el decurso del tiempo, moviéndose todas las cosas que pertenecen al tiempo; pero ¿quién opera todo esto, sino Dios?, y sin que sea él mismo afectado por tales movimientos (V, 11, 27).

«Las cosas están de un modo en el Verbo, en el que son, no creadas, sino eternas; de otro modo, en los elementos del mundo, en los que todas las cosas futuras fueron creadas simultáneamente; y de otro modo en las que, en conformidad a sus causas creadas simultáneamente, son creadas no simultáneamente, sino cada una en su tiempo». Ya creadas, pues, recibieron «los impulsos y medidas que tendrían en su tiempo», que aparecerán como formas visibles procedentes de las «ocultas e invisibles razones que están latentes causalmente en las creaturas»; hay en

³⁷² *De Genesi ad litteram* V, 5, 12: «Quasi possint inveniri ante tempora tempora nullum esset tempus omnino (...), tempus a creatura (...), praestans eis etiam ordinem non intervallis temporum, sed conexione causarum». Véase Solignac-Gen, 659-660. Cf. *La ciudad de Dios* XI, 6. El tiempo es una cierta distensión (*Confesiones* XI, 23, 30), pero ¿una distensión de qué? (*Confesiones* XI, 26, 33): una distensión del espíritu y de la vida (*Confesiones* XI, 29, 39); positivamente, subraya Agustín el carácter indisoluble del tiempo con la eternidad (*Confesiones* XI, 13, 16; 14, 17). El espíritu recapitula el tiempo en un eterno presente, en lugar de aceptar su degradación, la usura del tiempo. Se establece una dialéctica entre la *distensio* y la *intentio*, que es en cierto modo paralela a la dialéctica *aversio a Deo* y *conversio ad Deum*. Vannier, 138-141.

³⁷³ *De Genesi ad litteram* V, 5, 13. Así resume san Agustín su pensamiento: «Hic est ergo liber creaturae caeli et terrae, quia in principio fecit Deus caelum et terram secundum materiae quandam, ut ita dicam, formabilitatem, quae consequenter uerbo eius formanda fuerat, praecedens formationem suam non tempore, sed origine. Nam utique cum formaretur, primum factus est dies; cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram et omne uiride agri, antequam esset super terram et omne fenum agri, antequam exoreretur, sicut tractauimus uel si quid liquidius et congruentius uideri et dici potuit aut potuerit», *De Genesi ad litteram* V, 5, 16.

ellas invisiblemente, por tanto, «cierta oculta virtud generativa»³⁷⁴. De esta manera, las obras de los seis días estaban a la vez terminadas e incoadas (VI, 11, 18-19).

Desde el nombramiento de la fuente: “*fons autem ascendebat de terra et inrigabat omnem faciem terrae*” (Gé 2, 6), y en adelante, todas las cosas que se narran son hechas en espacios de tiempo, no en creación simultánea (V, 11, 27). Así pues, una cosa son «las razones inmutables de todas las creaturas» que están en el Verbo; otra, «las obras» de las que reposó en el séptimo día; y otra, por fin, «estas que ahora labra de aquellas». De las tres, sólo la última nos es conocida a través de los sentidos del cuerpo, que no llegan a las dos primeras, apenas si llena siquiera el pensamiento; debemos creerlas basados en la autoridad divina, y luego, valiéndonos de las cosas conocidas y con la ayuda de Dios, según la capacidad de cada uno, se convierten en objeto de conocimiento³⁷⁵. Pero Dios sí que «conocía, antes de hacerlas, aquellas primeras, divinas, inmutables y eternas razones por las que se hicieron todas las cosas» (V, 13, 29; cf. 14, 33): «luego todo lo que fue hecho, ya antes era vida en él», y esa vida era luz de los hombres, por lo que las mentes racionales, purificadas por la gracia, pueden llegar a esa clase de visión, la más excelente y bienaventurada³⁷⁶ (V, 14, 34). No es que Dios las viera fuera de sí, sino que en sí mismo determinó todo lo que hizo: «todas estas cosas antes de ser hechas estaban en el conocimiento

³⁷⁴ *De Genesi ad litteram* VI, 10, 17: «Sed haec aliter in uerbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quoque tempore creantur (...) In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque inuisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, (...) in occulta quadam ui generandi».

³⁷⁵ *De Genesi ad litteram* V, 12, 28: «Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes immutabiles in uerbo Dei, aliter eius illa opera, a quibus in die septimo requieuit, aliter ista, quae ex illis usque nunc operatur, horum trium hoc, quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et huius consuetudinem uitae. Duo uero illa remota a sensibus nostris et ab uso cogitationis humanae prius ex diuina auctoritate credenda sunt, deinde per haec, quae nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusue potuerit pro suae capacitatis modo diuinitus adiutus, ut possit». Este texto añade un nivel superior de la existencia de las razones: las razones en el Verbo, véase Solignac-Gen, 662-663; de una manera general sobre la vida de las creaturas en el Verbo, Solignac-Gen, 672-674.

³⁷⁶ Agustín parafrasea Ju 1, 1-4.

de quien las hizo», verdaderas, eternas e inmutables (V, 15, 33:). Mas la naturaleza eterna e inmutable de Dios tiene un modo de ser muy distinto al de estas cosas que han sido hechas, pues permanece semejante a sí, no cambia y no puede cambiar, nada de lo que hizo existe como él y, sin embargo, «tiene desde el principio todas las cosas como es él», pero esto no obsta para que esté más cerca de nosotros que de esas muchas cosas que ha hecho: *“In illo enim uiuimus et mouemur et sumus”* (Act 17, 28). Mas la mayor parte de esas cosas no están al alcance de nuestra mente, puesto que son corporales; nuestra mente no es capaz de verlas en Dios, en las razones mismas según las que fueron hechas, por lo que necesitamos un mayor esfuerzo para llegar a ellas que para llegar a aquel que las hizo, pues «es mucho más excelente percibirle, por la riqueza incomparable, en cualquier partecica con piadosa mente, que comprender el universo entero»: los fundamentos de la tierra escapan a nuestros ojos, «mas el que afianzó la tierra está cerca de nuestras mentes»³⁷⁷.

Mas Dios aún trabaja. Creamos y, si podemos, entendamos que Dios obra todavía, «que si llegara a retirar su acción de las cosas creadas por él perecerían sobre la marcha»³⁷⁸. Pero si creyéramos que Dios crea ahora alguna creatura, de manera que no hubiera creado su género en la primera creación, contradecimos a la Escritura abiertamente, puesto que dice: *“quod consumauerit omnia opera sua in die sexto”* (Gé 2, 1). De los géneros que creó primeramente hace ahora muchas creaturas nuevas que no hizo entonces, pero sin crear nuevos géneros: «ahora mueve con un poder oculto a todo el universo de sus creaturas», y todo el universo está sometido a ese movimiento: «él es el que extiende los siglos que estaban como replegados en aquella primera creación, los que, sin embargo, no se desenvolverían si el creador de las cosas dejara de gobernarlas por el movimiento de su providencia»³⁷⁹. Todas las cosas cumplen su mandato

³⁷⁷ *De Genesi ad litteram* V, 16, 34: «Cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulacumque particula pia mente sentire quam illa uniuersa comprehendere». Me lavo las manos y reproduzco tal cual la traducción de Balbino Martín; puede verse también la traducción de Solignac.

³⁷⁸ *De Genesi ad litteram* V, 20, 40: «Ab eo rebus operatio eius subtrahatur». Para la noción agustiniana de providencia, véase Solignac-Gen, 676-680.

³⁷⁹ *De Genesi ad litteram* V, 20, 41: «Explicat saecula, quae illi, cum primum condita est, tamquam plicita indiderat: quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, prouido motu administrare cessaret».

y «muestran suficientemente» que las cosas se hallan sometidas a su orden, aunque puede aparecernos como oculto, por más que haya quienes piensen que sólo existe el orden que ellos pueden ver (V, 21, 42 y 22, 43). ¡Qué hermosura en un árbol, por ejemplo, desde la semilla hasta su tronco, ramas, hojas y frutos! En la misma semilla estaba ya todo «invisible y simultáneamente», todo aquello que en el curso del tiempo formará el árbol: «así mismo se ha de pensar que el mismo mundo, cuando Dios creó todas las cosas al mismo tiempo, haya tenido a la vez todas las cosas que en él y con él fueron hechas al ser hecho el día», el sol, la luna, las estrellas y sus movimientos, la tierra y los abismos, y «en todas las obras en las que hasta el presente Dios trabaja» (V, 23, 45).

V. De la creación del hombre y del alma

En la creación del hombre no se dice «según su genero». ¿Por qué? Porque fue creado uno solo, del que luego fue hecha la mujer. No existen, pues, muchos géneros de hombres, sino uno solo. Por eso la expresión “*secundum genus*” (Gé 1, 21) tendrá el sentido de «por modo de generación» y distinguirá de las demás creaturas a los individuos que se asemejan y derivan «*ad unam originem seminis*»³⁸⁰. En el hombre se repite el “*crescite et multiplicamini*” (Gé 1, 22) para que nadie entendiera que «en el deber de engendrar a los hijos existe algún pecado, como existe en la concupiscencia de la fornicación, o en la misma unión conyugal hecha con inmoderado abuso»³⁸¹. En la creación del hombre hay también otra notable particularidad, se dice “*Faciamus*” (Gé 1, 26) para insinuar «la pluralidad de personas referentes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; sin embargo, para que se entienda que en ellas también existe la unidad de deidad, inmediatamente lo advierte diciendo: *et fecit Deus*»; se dijo “*ad imaginem nostram*” (Gé 1, 26) para aludir a la Trinidad, y se dijo también “*ad imaginem dei*” (Gé 1, 27)

³⁸⁰ *De Genesi ad litteram* III, 12, 20. Este es el aspecto ‘biológico’ en el hombre, queda el aspecto de ‘imagen’. Véase Solignac-Gen, 245.

³⁸¹ *De Genesi ad litteram* III, 13, 21. Agustín siempre distingue entre la actividad sexual ordenada y la libido, IX, 10, 16-18. Sobre la mujer, la sexualidad y el matrimonio en el *De Genesi ad litteram*, véase Solignac-Gen II, 516-530.

para indicar que es un solo Dios (III, 19, 29). Al hombre se le dio dominio sobre los peces y pájaros, puesto que fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, esto es «*ipsa ratio uel mens uel intelligentia*» o como quiera que se le llame; esa semejanza, pues, no le viene de los perfiles corporales, «sino de cierta forma inteligible que es la mente iluminada» (III, 20, 30). En la primera creación fue hecha la luz intelectual que participa de la Sabiduría de Dios³⁸²; «*et fecit Deus hominem ad imaginem Dei*» (Gé 1, 27), con una naturaleza que es también intelectual, como la de aquella luz, por eso «ser hecho es reconocer al Verbo de Dios, por quien ha sido hecho» (III, 20, 31). Y como el hombre es «creatura racional», se hace perfecto por el mismo conocimiento; tras el pecado, se renueva en ese conocimiento de Dios en el que fue creado (III, 20, 32). «*Et finxit Deus hominem de limo terrae*» (Gé 2, 7). Pero ¿por qué no se dijo del hombre «*et uidit Deus quia bonum est?*» Quiso Dios decir que era bueno en general, con los restantes seres creados, pero no en particular, «insinuando así lo que más tarde había de ser»: Dios sabía que el hombre pecaría y no permanecería en la perfección de su imagen. Ahora bien, al perder las cosas su belleza propia por el pecado, sin embargo, no se desordenan en su naturaleza, y no dejan de ser buenas en el conjunto del universo; por eso, aunque algunas cosas se hacen deformes cuando pecan, «siempre y aun con ellas será hermoso el universo» (III, 24, 37).

Desde los orígenes de los tiempos, cuando fue creado el día, fue creado el mundo y simultáneamente todos sus elementos, plantas y animales que habrían de nacer luego según su especie³⁸³. Primero es: «*Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*» (Gé 1, 26); después se dice: «*masculum et feminam fecit eos*» (Gé 1, 27), porque primero fueron creados los dos, hombre y mujer, según la potencia, «como incrustados seminalmente» en el mundo por el Verbo de Dios, cuando creó todas las cosas al mismo tiempo, y ahora «según la

³⁸² Agustín añade: «Sed ipsa primo creabatur lux, in qua fieret cognitio uerbi Dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua conuer-ti ad formantem Deum et creari atque formari», *De Genesi ad litteram* III, 20, 31.

³⁸³ *De Genesi ad litteram* VI, 1, 2. Solignac aquí hace notar que la creación de los seis días no es la del mundo inteligible, sino la del mundo real, Solignac-Gen, 445.

operación propia de los tiempos (*tamquam seminaliter mundo inditam*), convenía que a su tiempo fueran hechos Adán y Eva³⁸⁴ (VI, 5, 8). Antes, pues, el hombre fue creado «invisible, potencial, causalmente»; después, «visiblemente», del barro (VI, 6, 10). Pues hay una gran relación de « semejanza (*similitudo*) » entre las semillas y esta creación, « porque las cosas que han de ser futuras en los seres están ya incluidas en ellas y, por lo tanto, antes de todas las semillas visibles existen las causas » (VI, 5, 11). « *Faciamus hominem* » (Gé 1, 26), resonaban estas palabras antes de toda vibración de aire, antes de toda voz de carne, como « introduciendo en las cosas que hacía las causas de las cosas que habían de hacerse », « creándole así como en el germen o en la raíz de los tiempos » (VI, 8, 13).

También el primer hombre, sin nacer de padres porque nadie le precedió, fue creado, como las demás creaturas, « según las causas primordiales », en las que estaba establecido que habría de nacer del barro. Ahora bien, tampoco hay aquí una suerte de necesidad, porque allá en las razones estaba fijado de antemano cómo lo había de hacer y « no lo podía crear contra lo que él mismo había determinado », sino que había sido fijado cómo lo haría « en la primera creación de causas »; así pues, lo que se da en la creación es por gusto del creador, « de cuya voluntad procede la necesidad de las cosas »³⁸⁵. Conforme a la debilidad humana, podemos conocer lo que es de la naturaleza de las cosas surgidas en el tiempo, puesto que nos lo enseña la experiencia, pero ignoramos lo que será de ellas en el futuro, mas nada estaría en esa naturaleza « si antes no hubiera estado en la voluntad de Dios que creó todas las cosas »; hay una razón escondida de la vejez en el cuerpo del joven, « un principio latente en su naturaleza » por el que salen al exterior « las virtualidades (*numeri*) » ahí escondidas —ocultas a los ojos del cuerpo, pero no a los de la mente—, porque « la razón que hace que pueda ser una cosa » está « en la naturaleza de ese mismo cuerpo », pero es manifiesto que allí no está « la razón que hace que sea necesariamente » (VI, 16, 27), pues « sólo lo que Dios quiere es necesariamente futuro, y las cosas que él previó son las verdaderamente futuras »;

³⁸⁴ Sobre la relación entre Gé 1, 26 y 2, 7, véase Solignac-Gen, 680-682.

³⁸⁵ *De Genesi ad litteram* VI, 15, 26. Sobre el hombre formado del barro y las razones causales, véase Solignac-Gen, 686-689.

que «previó antes de la constitución del mundo que las había de hacer, pero lo reservaba en su voluntad»³⁸⁶.

Al hombre, pues, no lo hizo Dios «contra la razón causal (*contra causam*)»; si Dios no prefijó para él todas las causas primordiales en la primera creación de las cosas, sino que conservó algunas en su voluntad, sin embargo, no por eso puede haber contradicción entre unas y otras, «ya que la voluntad de Dios no puede ser contraria a sí misma»; las primeras las constituyó de manera que de ellas pudiera resultar, pero sin necesidad, aquello de lo que son causas, y las segundas, «de tal modo las ocultó, que de ellas fuese necesario se hiciera lo que de las primeras hizo que pudiera ser» (VI, 18, 29).

¿Y el alma? El alma «proviene de Dios, como cosa creada por él, no como naturaleza de él, ya la haya creado o de cualquier modo la haya producido»³⁸⁷. Podemos decir con certeza, continúa Agustín, «que el mismo soplo de Dios no es el alma, sino que Dios hizo soplando el alma del hombre», pero nadie piense como mejores las cosas que él hizo mediante el verbo a las que hizo mediante el soplo, porque en nosotros así sea; podemos decir «que la misma alma es el soplo de Dios, mientras se entienda que no es de la naturaleza y substancia de Dios»³⁸⁸. No se vaya a pensar, sin embargo, que Dios es como el alma del mundo corpóreo³⁸⁹. Mas el alma, ¿fue hecha de la nada o de una realidad espiritual, hecha ya por Dios, pero que todavía no era el alma? (VII, 5, 7). Nace cuando Dios, con su soplo, la hizo y la infundió en el hombre, pero no con esto se ha zanjado la cuestión, pues ¿la hizo «como si fuese su soplo, hecho no de alguna substancia sometida a su acción, sino de la absoluta nada»³⁹⁰. Es creíble, afirma san Agustín, «que Dios, en aquellas

³⁸⁶ *De Genesi ad litteram* VI, 17, 28: «Hoc enim necessario futurum est, quod ille uult, et ea uere futura sunt, quae ille praesciuit; (...) id utique faciens, quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat et in sua uoluntate seruabat».

³⁸⁷ *De Genesi ad litteram* VII, 2, 3: «Animam sic esse a Deo tamquam rem, quam fecerit, non tamquam naturae, cuius ipse est, siue genuerit siue quoquo modo protulerit». Sobre los problemas del alma en nuestro libro, véase Solignac-Gen, 695-697.

³⁸⁸ *De Genesi ad litteram* VII, 3, 5: «Dei flatum (...) sed Deum sufflando».

³⁸⁹ *De Genesi ad litteram* VII, 4, 6. Sobre los partidarios de la naturaleza divina del alma, véase Solignac-Gen, 698.

³⁹⁰ *De Genesi ad litteram* VII, 5, 8: «Sed omnino ex nihilo tunc factus sit flatus».

primeras obras de los seis días creó, no solamente la razón causal del futuro del cuerpo del hombre, sino también la materia de la cual fuera hecho, es decir, la tierra, de cuyo limo o polvo se formaría»; ¿se crearía allí también «la sola razón causal del alma conforme a la cual se formaría después y no sólo una cierta materia, especial en su género, a partir de la que el alma se haría»?³⁹¹ (VII, 6, 9). Esta «materia espiritual de la que fue hecha el alma, si lo fue», ¿qué es? (VII, 8, 10), ¿podrá transmitir?³⁹². Mas no se vaya a pensar que el alma es corporal³⁹³. Cierto que «el alma» recibe noticias por los sentidos, esa especie de mensajeros, de todo lo que está al alcance de estos, pero es tan distinta de ellos que, cuando quiere entender las cosas divinas, o a Dios, o a sí misma, «para comprender algo verdadero y cierto, se aparta de la luz de estos ojos del cuerpo», sintiéndose libre de todo impedimento y obstáculo, y así «se eleva hasta la mirada de la mente»³⁹⁴ (VII, 14, 20).

Cuando nos preguntamos «de qué cuasi materia (*de qua uelut materie*)» ha hecho Dios «ese soplo que se dice alma» no debe pensarse en algo corpóreo, pues el alma excede «en dignidad de naturaleza» a toda creatura corpórea como Dios excede en dignidad a toda creatura; y gobierna al cuerpo por la luz y el aire, ellos mismos superiores a los otros cuerpos del mundo, que tienen una mayor aptitud para obrar que capacidad para recibir la acción de otros, como el agua y la tierra³⁹⁵. Pues el alma no es cuerpo, si por cuerpo entendemos una naturaleza dotada de longitud, latitud y altura, ocupando «un intervalo de lugar (*spatium loci*)»; lo que es así puede dividirse o circunscribirse mediante líneas, pero si ella estuviera sometida a tales accidentes, no podría

³⁹¹ *Materies*, material original del que se sacará el alma, pero que todavía no es un alma; materia es el componente material del alma ya constituida. La *materies animae* es algo de lo que, en san Agustín, se puede hablar, puesto que el alma está sujeta al cambio. Sobre la *materies animae*, véase Solignac-Gen, 521 y 699-700; también Solignac-Conf, 599-603.

³⁹² *De Genesi ad litteram* VII, 9, 13; 10, 15. Sobre la metempsicosis, véase Solignac-Gen, 706-710.

³⁹³ *De Genesi ad litteram* VII, 12, 19. Sobre el alma y los elementos, véase Solignac-Gen, 700-701.

³⁹⁴ Sobre la trascendencia del alma en su unión con el cuerpo, véase Solignac-Gen, 701-704.

³⁹⁵ *De Genesi ad litteram* VII, 19, 25. Sobre en qué sentido el alma puede decirse corporal, véase Solignac-Gen, 705-706.

concebir las líneas paralelas (VII, 21, 27). El alma «cuando se busca, sabe que se busca, lo que no podría conocer si no se conociese, puesto que por ningún otro medio se busca, sino por sí misma» y «cuando se conoció buscándose toda entera se conoció, y se conoció toda entera porque no conoció alguna otra cosa, sino a sí misma por completo»³⁹⁶.

Pero se le presentan a san Agustín varias aporías sobre el origen del alma. ¿Cómo entender que su razón causal fue creada en las primeras obras de Dios?, porque, cuando Dios creó todas las cosas simultáneamente, no creó entonces «las naturalezas y substancias» que habían de ser hechas después, «sino ciertas razones causales de las futuras»³⁹⁷. Pero si esta razón estaba en Dios y todavía no en la creatura, aún no era creada, ¿cómo se dijo “*Fecit Deus hominem ad imaginem Dei*” (Gé 1, 27)?, y si estaba en la creación, ¿en qué creatura se hallaba, en la espiritual o en la corporal? Si en la creatura espiritual, ¿esa razón ejercía alguna acción en los cuerpos del mundo, celestes o terrestres? ¿O bien estaba «ociosa (*uacans*)» antes de que el hombre fuera creado en su propia naturaleza, de la misma manera que en el hombre la facultad de engendrar se encuentra en estado latente, no se lleva a cabo si no es por la unión carnal y la concepción? ¿O acaso esa creatura espiritual en la que estaba la razón no obraba según su cualidad?; pero entonces, ¿para qué fue creada?, ¿para contener la razón de las futuras almas humanas? Así pues, una creatura espiritual habría sido constituida «generadora del alma» en la que estaría la razón del alma futura, aunque esta no existiera hasta el momento en que Dios la insuflara en el hombre. De esta manera, partiendo del hombre, ningún otro excepto Dios es el que crea el producto de semilla o de prole; aunque Agustín reconoce que no entiende cómo fue creada sólo para eso y que ignora qué creatura espiritual sea esta³⁹⁸.

³⁹⁶ *De Genesi ad litteram* VII, 21, 28: «Cum enim se quaerit, nouit, quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit quam a se ipsa. Cum ergo quaerentem se nouit, se utique nouit et omne, quod nouit, tota nouit. Cum itaque se quaerentem nouit, tota se nouit, ergo et totam se nouit: neque enim aliquid aliud, sed se ipsam tota nouit». Cf. *De Trinitate* X, 3, 5-4, 6. Sobre el conocimiento del alma por sí misma, véase Solignac-Gen, 704-705.

³⁹⁷ *De Genesi ad litteram* VII, 22, 32. Sobre la preexistencia del alma, véase Solignac-Gen, 714-715.

³⁹⁸ *De Genesi ad litteram* VII, 22, 33: «Parens ergo animae instituta est aliqua creatura spiritalis, in qua sit ratio futurae animae, quae non inde existat, nisi cum eam Deus homini inspirandam facit». Esa razón causal no puede estar en la naturaleza angélica, VII, 23, 34.

Veamos —como primera hipótesis— si, lo que «parece más tolerable al pensamiento humano», pudiera ser que Dios, en aquellas primeras obras, creara también el alma humana la cual insufló a su debido tiempo en los miembros del cuerpo formado del barro, y que también creó simultáneamente la razón causal del cuerpo, según la que hizo el cuerpo humano cuando debía ser hecho. Por eso hay que entender “*ad imaginem suam*” como dicho del alma y “*masculum et feminam*” como dicho del cuerpo. Así, el hombre fue hecho el día sexto, la razón causal de su cuerpo estaba presente en los elementos de este mundo y el alma se creó el día primero y «permaneció latente en las obras de Dios» hasta el momento de insuflarla en el cuerpo formado del barro³⁹⁹. Mas de aquí nace una nueva cuestión, si el alma ya había sido hecha en la inocencia y estaba tan a gusto oculta, ¿por qué causa fue introducida en la carne en la que pecando ofendería al creador?, ¿o se inclinó a gobernar el cuerpo por propia voluntad, «para que se le diera lo que eligiese», sea el premio de su justicia, sea el castigo de su iniquidad? Porque «aquella inclinación de la voluntad hacia el cuerpo aún no es un acto de bondad o de maldad»; ¿o acaso vino al cuerpo por orden de Dios?⁴⁰⁰. Si el alma fue hecha «para ser introducida en el cuerpo (*ut mittatur in corpus*)», se pregunta Agustín, ¿se vería forzada a entrar no queriéndolo? Se ha de creer más bien que ella «naturalmente lo quiere (*naturaliter uelle*)», que «fue creada en naturaleza queriente (*in ea natura creari, ut uelit*)», como nos es natural querer vivir (VII, 27, 38).

³⁹⁹ *De Genesi ad litteram* VII, 24, 35: «Illud ergo uideamus, utrum forsitan uerum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi uidetur, Deum in illis primis operibus, quae simul omnia creauit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret: cuius corporis in illis simul conditis rebus rationem creasse causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud, quod dictum est ‘ad imaginem suam’, nisi in anima neque illud, quod dictum est ‘masculum et feminam’, nisi in corpore recte intellegimus. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu ueritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima uero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret».

⁴⁰⁰ *De Genesi ad litteram* VII, 25, 36: «quod eligeret hoc haberet (...) Illa quippe inclinatio uoluntatis ad corpus nondum est actio uel iustitiae uel iniquitatis». Sobre la venida del alma al cuerpo, véase Solignac-Gen, 715-717.

Es vano ahora, por tanto, buscar aquel material del que el alma fuera hecha —es preferible creer que ha querido venir al cuerpo naturalmente—, pero si, espiritual o corporal, lo hubiera habido, con todo habría sido formada por quien creó todas las cosas, precediéndola a su formación —no en el tiempo, sino en el origen—, como la voz precede al canto (VII, 27, 39).

Si alguien rechaza esa posibilidad, debe responder a esta pregunta: ¿a partir de qué fue hecha? Podrá decir que Dios la hizo *ex nihilo*, pero entonces, ¿cómo explicar que el hombre fuera hecho el sexto día a imagen de Dios, es decir, el alma?, ¿en qué naturaleza fue hecha la razón causal? Puede decir que el alma fue hecha «de algo ya existente», pero entonces debe explicar desde ahí todo lo que hasta ahora hemos visto y con zozobra seguirá preguntándose «en qué naturaleza de las cosas creadas en un principio en aquellos seis días haya hecho Dios aquella razón causal del alma», la cual, en su manera de ver, todavía no habría creado Dios ni de la nada ni de ninguna cosa⁴⁰¹; pero, además, se encontrará con dificultades provenientes de la Escritura.

Finalmente, san Agustín se inclina por esto: Dios creó al principio todas las cosas simultáneamente, unas creándolas en sus propias naturalezas, otras precreándolas en sus causas, por lo que hizo entonces las cosas presentes y las futuras, y luego descansó. En adelante, por el gobierno, creó el orden de los tiempos y de las cosas temporales que, estando ya incoadas, aparecerían luego. Descansó de las obras terminadas y trabaja ahora por las incoadas. Pero «si pueden entenderse estas cosas de otro modo mejor, no sólo no me opondré, sino que también aplaudiré la sentencia»⁴⁰².

⁴⁰¹ *De Genesi ad litteram* VII, 28, 40: «In qua substantia creaturarum in sex diebus primitus conditarum causalem illam rationem fecerit animae».

⁴⁰² *De Genesi ad litteram* VII, 28, 42: «Ad illam sententiam ducti sumus, ut diceremus Deum ab exordio saeculi primum simul omnia creauisse, quaedam conditis iam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis; sicut non solum praesentia, uerum etiam futura fecit omnipotens et ab eis factis requieuit, ut eorum deinceps administratione atque regimine crearet etiam ordines temporum et temporalium quia et consummauerat ea propter omnium generum terminationem et inchoauerat propter saeculorum propagationem, ut propter consummata requiesceret, propter inchoata usque nunc operaretur. Sed si possunt haec melius intellegi, non solum non resisto, uerum etiam faueo».

Agustín resume su pensamiento sobre el alma diciendo que nada dice de definitivo, sino esto: que procede de Dios, sin ser substancia divina; que no es cuerpo, sino espíritu, y espíritu no engendrado de la substancia de Dios ni procedente de ella, sino creado; que ha sido hecha de tal manera que su naturaleza no proviene de ninguna naturaleza corporal o alma irracional, sino que ha sido sacada de la nada; que es inmortal según cierto modo de vida que no puede perder; pero que, según cierta mutabilidad por la que puede hacerse peor o mejor, no sin razón pudiera decirse mortal, porque la inmortalidad sólo viene de aquel de quien se dijo “*qui solus habet immortalitatem*”. Termina atestiguando de nuevo que no ha querido sino exponer la Escritura, y que si alguien puede enseñarle mejores explicaciones, no las rehúsa⁴⁰³.

* * *

Son muchas las cosas bellas con las que nos hemos deleitado en el pensamiento agustiniano sobre la creación en el *De Genesi ad litteram*, libros I a VII, pero finalmente hay algo que me deja paralizado, casi despechado; sin duda, muy alejado. ¿No es desesperante que, desde la hermosa luz matinal, todo se vaya reduciendo, terminando por la tarde en esa creatura espiritual que acaba en la noche de la angelología? Pero hay aún otro punto crucial de lejanía. ¿No es más bien extraño, y un tanto estremecedor, que todo el pensamiento de san Agustín sobre la creación termine en esa “alma”, tan lejana de la nuestra? El mundo agustiniano es muy amplio, pero esta entrada me ha mostrado con respecto a él, de manera quizá definitiva, lugares distintos, estancias que parecen no disponer de puerta común.

⁴⁰³ *De Genesi ad litteram* VII, 28, 43: «Cetera, quae in hoc libro locutus sum disceptando, ad hoc ualeant legenti, ut aut nouerit, quemadmodum sine adfirmandi temeritate quaerenda sint, quae non aperte scriptura loquitur, aut, si ei quarendi modis iste non placet, quemadmodum ipse quaesierit sciam, ut, si me potest docere, non abnuam, si autem non potest, a quo ambo discamus mecum requiratur». Cita 1 Tim 6, 16. Véase Solignac-Gen, 571. Esta frase final es citada por Galileo en su carta a Cristina de Lorena, en *Le Opere*, vol. V., p. 310.

9. EL PRINCIPIO ANTRÓPICO

Hablar del principio antrópico es de pronto una necesidad entre aquellas personas que centran su interés en la filosofía de la ciencia⁴⁰⁴. Por los verdes años que siguieron al mayo del 68, en estos mismos ámbitos se sintió la necesidad de hablar del principio de objetividad. Las maneras y los tiempos han cambiado en profundidad (¿cuál es el sentido último de las modas?); lo que Jacques Monod nos decía entonces desde su comprensión de la ciencia era esto: tenemos que hacer la opción ascética de, en el conocimiento científico, quitar nuestra mirada del proceso de ver y decir, siendo precisamente esta ascesis la condición misma de la objetividad científica, de la ciencia, sin más. El discurso de Monod fue como un reguero de pólvora que provocó discusiones apasionadas e infinitas; estimuló como pocos a la entonces exhausta filosofía de la ciencia. Monod, como todo el mundo recuerda, era biólogo.

En el primer trimestre de 1986 apareció en las prensas universitarias de Oxford un grueso libro de setecientas páginas escrito por dos cosmólogos jóvenes, John D. Barrow y Frank J. Tipler, profesores en la Universidad de Sussex y en la Tulane University de Nueva Orleáns, respectivamente. Este libro lleva el título de *El principio antrópico*

⁴⁰⁴ Este capítulo se inspira muy de cerca en un trabajo de licenciatura en filosofía escrito bajo mi dirección, que enseguida se convirtió en libro: José Manuel Alonso, *Introducción al principio antrópico*, Madrid, Encuentro, 1989. 160 p. Todas las citas proceden de este libro.

cosmológico ⁴⁰⁵. No es, claro está, la primera vez que aparece ante el público no especialista en cosmología este principio, pero ahora se ha organizado, a la antigua usanza, su puesta de largo. En el año 1982 había aparecido un artículo de divulgación precioso de G. Gale en la revista *Investigación y ciencia* ⁴⁰⁶, cuya publicación original era del año anterior. Ese mismo año, en la revista sobre cuestiones científicas de la Universidad de Lovaina, dos cosmólogos belgas, J. Demaret y C. Barbier, dedicaron un largo artículo a la misma cuestión⁴⁰⁷. En 1983, R. Breuer publicó en Munich un libro entero sobre este principio⁴⁰⁸. Mirando las cosas con más detalle, resulta que por todas partes se estaba hablando, y se sigue hablando, de este principio, no sólo en artículos especializados de cosmólogos, sino también en libros de divulgación que se pueden encontrar en colecciones populares, como el de Paul C. W. Davies que lleva por título *Otros mundos*, cuyo original inglés es de 1980⁴⁰⁹.

El principio antrópico, pues, está en el aire. Véase, por ejemplo, lo que dijo sobre él el astrofísico francés Evry Schatzman en el Coloquio que tuvo lugar en el Teatro-Museo Dalí de Figueres a comienzos de noviembre de 1985: «Bien, se refiere usted a una idea sugerida no hace mucho (en 1974, creo) y que se conoce como el principio antrópico. Me parece una concepción extrañísima del universo. El origen de la vida, por ejemplo, me parece un caso suficientemente difícil como para que le añadamos encima principios como el siguiente: “Lo que preexiste al universo es el pensamiento”. Se trata de otra manera de introducir las causas finales, la teología (*sic*) o, si se quiere, una idea de Dios científicamente dibujada»⁴¹⁰. El filósofo José Ferrater Mora, siempre muy bien informado, siempre fino en oler las novedades, nos habla

⁴⁰⁵ John D. Barrow y Frank J. Tipler, *The Anropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986, 706 p.

⁴⁰⁶ Recogido ahora en *Cosmología*, Libros de Investigación y ciencia, Barcelona, Prensa Científica, 1989, pp. 192-201.

⁴⁰⁷ J. Desmaret y C. Barbier, “Le principe anthropique en cosmologie”, *Revue des Questions Scientifiques*, 152 (1981) 181-222.

⁴⁰⁸ R. Breuer, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Munich, Meyster, 1983.

⁴⁰⁹ P. C. W. Davies, *Otros mundos*, Barcelona, Salvat, 1986, 199 p.

⁴¹⁰ Jorge Wagensberg (ed.), *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1986, 215 p.; la cita en p. 115.

sin ninguna simpatía del libro de Barrow y Tipler⁴¹¹. Miles de datos y centenares de argumentos, dice, pero cuando se quiere destacar lo realmente esencial de la obra, «entonces el resultado obtenido es un poco descorazonador —cabe preguntarse si toda esa *Gründlichkeit* (= exhaustividad) no serán las clásicas penas de amor perdidas y si unas cuantas páginas de análisis un tanto apretado no llegarían tan al fondo del asunto como esas interminables y desesperanzadas brazadas en un océano de datos y discusiones». Sin embargo, concede al final, no son enteramente inútiles tal cantidad de páginas, ya que «hay cuestiones que, mírese por donde se mire, no se esfumarán nunca por completo, y la que suscita el principio antrópico es una de ellas. Acaso sean sólo los seres llamados inteligentes quienes se pregunten por qué y para qué organismos dotados de la capacidad de reflexionar sobre sí mismos y sobre el mundo han aparecido, y si hay muchos de tales seres repartidos a lo largo y a lo ancho del cosmos, o si se restringen a quienes han ocupado (y en parte expoliado) la faz de la tierra. Pero es comprensible porque, de todos modos, la cosa sigue siendo, si se me permite un término anti-científico (y hasta anti-filosófico), un misterio».

En algo tiene razón Ferrater Mora: el libro de Barrow y Tipler es excesivo en su exhaustividad, «se trata de un libro tan poco sistemático como voluminoso»⁴¹² y no contiene esas pocas apretadas páginas que hubieran sido, quizá, suficientes. Lo importante no es lo que valga o no ese libro, sino la importancia de las cuestiones que suscita el principio antrópico. Me pregunto por los ocultos sentidos de ese «acaso sean sólo los seres llamados ‘inteligentes’ quienes se pregunten». Como inquirir de mera retórica —si es que puede haber ‘mera’ retórica— o de fino humor inglés, vale, pero me espanta el “acaso”, pues, ¿“acaso no”? Me sigue pareciendo una de las cosas más prometedoras de la filosofía eso de preguntarse y reflexionar. No tengo evidencia ninguna de que otros seres, de cierto ‘menos inteligentes’ que los seres ‘inteligentes’, vaquen

⁴¹¹ Revista de la Fundación Juan March, *Saber leer*, mayo 1987, pp. 1-2.

⁴¹² José Manuel Alonso, *Introducción al principio antrópico*, 71. Prosigue así: «En los sucesivos capítulos se nos inunda de datos, opiniones, citas y sugerencias, pero apenas se encuentran análisis detallados o tomas de postura explícitas de los autores. El conjunto es a la vez desalentador y estimulante, sugerente y decepcionante; pero es sin duda una obra imprescindible para cualquiera que se interese en el principio antrópico».

a la pregunta y la reflexión del por-qué y del para-qué y aventuren respuestas teóricas y prácticas sobre ese menester.

Confieso mi propia perplejidad en este asunto del principio antrópico. Como si fuera un enamorado deshojando la margarita, paso en un golpe de afectividad del no al sí, enfrascado en el misterio. Cuando José Manuel Alonso iba decantando su postura sobre el principio antrópico para componer su memoria de licenciatura en filosofía sobre este particular⁴¹³, no las tenía todas consigo, aunque al final terminó siendo totalmente favorable al principio antrópico, sobre todo por los amplios horizontes filosóficos que abre o, mejor, vuelve a despejar. Ahora, en cambio, soy yo quien gime en la pertinaz melancolía.

Pero, yendo a la objetividad de las cosas, el problema está ahí, en esa palabra: misterio, que Ferrater osa plantarnos en su texto, aunque con extraños calificativos, pues resultaría ser un término «anti-científico» y «anti-filosófico». Sin embargo, se diría que, con todos nuestros inmensos saberes, quedamos en el umbral del misterio⁴¹⁴. ¿Será dicho término realmente anticientífico y antifilosófico? No, por cierto, cuando no somos tan ingenuos de creer (con mala creencia) que el cielo y la tierra, la cosmología y la sociedad, la vida y el pensamiento ya no tienen ‘misterios’ para nosotros; esa fue, quizá, la ingenuidad científicista que, para nuestra generación, siguió a mayo del 68. No lo será cuando, en la infinita complejidad de lo real, no hagamos dejación de la razón ni en ciencia ni en filosofía. Sólo esa dejación es anticientífica y antifilosófica. O ¿nos enredaremos en términos y palabras? Desde Platón, ese nominalismo fácil no tiene interés.

⁴¹³ Trabajo de licenciatura en filosofía que, como ya he dicho, se ha convertido luego en delicioso libro.

⁴¹⁴ En una entrevista de Carlo Rubbia, físico italiano, premio Nobel, director del CERN, a la pregunta «¿cree que Dios es necesario para entender la naturaleza?», responde así: «No exactamente. En primer lugar, la religión es algo íntimo de cada uno. Sin embargo, la precisión, la belleza y el orden, y subrayo la palabra orden, de la materia es inmensa y cuanto más se adentra uno en las cosas más claro está que hay una inteligencia detrás, porque todo está construido de forma tan precisa que es imposible que sea el resultado de un accidente o de una fluctuación o algún tipo de combinación al azar. El esquema es tremendamente preciso y exacto y está en operación desde el principio del universo», en *El País* del 16 de junio de 1989. Traigo a colación esta opinión de Rubbia no para hacer un centón de científicos-partidarios, sino por la limpia claridad de lo que dice.

De cierto que si el principio antrópico sólo sirviera para decirnos que 'lo que fue, fue' o, empalmado con Hitchcock, 'lo que será, será', podríamos considerarlo como poco. Aunque bien es verdad que no sería menguada cosa el que pudiera enseñarnos algo que hasta ahora no sabíamos: que lo que fue, fue 'porque está el hombre' y/o 'porque está el pensamiento (humano)'. ¿Qué otra cosa nos dice la ciencia que lo que las cosas son o lo que van a ser? La ciencia no va a cambiar ni con el principio de objetividad ni con el principio antrópico (aunque, con este último, está por ver). Lo que aquí se debate evidentemente es un problema de filosofía de la ciencia. La cuestión es que los defensores del principio antrópico creen encontrar un 'porqué' decisivo en el que las cosas sean como son o como serán: porque hay hombre.

La primera aparición en escena del principio antrópico⁴¹⁵ como tal fue en 1961 de la mano de R. H. Dicke, cuando argumenta que las coincidencias de los grandes números que había apuntado Paul M. Dirac en 1937 no eran fruto del azar, sino que venían condicionadas por factores biológicos, ya que nuestra presencia en el universo le impone el ser suficientemente viejo para que primero la vida y luego el hombre hayan tenido tiempo de aparecer. Brandon Carter fue quien distinguió entre el principio antrópico débil (la presencia de observadores en el universo impone constricciones a la posición temporal de estos últimos en él) y el principio antrópico fuerte (la presencia de observadores en el universo impone constricciones no sólo a la posición temporal de ellos, sino también al conjunto de las propiedades del mismo universo). ¿No somos nosotros observadores del universo?, pues este debe tener propiedades que permitan nuestra existencia, como se contenta en aseverar el principio antrópico débil. El fuerte va más lejos, pues asegura que el universo tiene una legalidad y composición tal que produzcan irremediamente un observador en algún momento. Las formulaciones de Barrow y Tipler dicen así: «Los valores observados de todas las cantidades físicas y cosmológicas no son igualmente probables, sino que toman valores restringidos por el requerimiento de que existen lugares donde puede evolucionar la vida basada en el carbono, y por el requerimiento de que el universo sea suficientemente viejo como para que ello ya

⁴¹⁵ En lo que sigue remito muy de cerca a José Manuel Alonso. Allí se encontrarán las referencias.

haya ocurrido así» (principio antrópico débil)⁴¹⁶. «El universo tiene que tener aquellas propiedades que permiten que la vida se desarrolle en él en algún estadio de su historia» (principio antrópico fuerte)⁴¹⁷.

Años antes de Dicke, G. J. Whitrow argumentó de la siguiente manera para explicar por qué el espacio tiene tres dimensiones y no dos: en tres o más dimensiones, las neuronas pueden conectarse sin intersecciones mutuas; en una física de dos dimensiones, las conexiones tendrían un máximo de cuatro, por lo que la capacidad de procesamiento de la información tendría límites tan severos que no cabríamos nosotros como observadores de ese mundo bidimensional.

Los grandes números son expresiones sin dimensión que surgen de las constantes fundamentales de la física: la velocidad de la luz en el vacío, la constante de Planck, la constante gravitacional de Newton, la masa del protón, la masa del electrón, la constante de Hubble, etc. Se establecen sencillísimas relaciones entre dichos números. ¿Serán estas relaciones fruto de la casualidad o habrá alguna razón que no terminamos de ver para que así sea? En 1937, Dirac estableció la hipótesis de los grandes números: cualesquiera dos números adimensionales muy grandes que se dan en la naturaleza están conectados por una relación matemática simple, en la cual los coeficientes son del orden de magnitud de la unidad. No todo quedó ahí para Dirac, pues en las combinaciones que estableció siguiendo su hipótesis, una resultaba sorprendente y sugestiva: la enormidad de esos números (del orden de 1.040) podría deberse a que el universo es enormemente viejo.

En este contexto es en el que Dicke, en 1961, habló por vez primera del principio antrópico. Los elementos pesados se originan en la evolución de las estrellas dentro de lo que se llama secuencia principal, hasta llegar a las supernovas. Elementos como el carbono, pues, sólo podrían producirse en un tiempo del orden del de la secuencia principal. Si el tiempo es excesivamente mayor que el de esa secuencia, tampoco podría haber observadores, pues entonces ya no habrá estrellas estables suficientemente calientes para aportar la energía requerida para

⁴¹⁶ Barrow y Tipler, p. 16; traducción de J. M. Alonso, *Introducción al principio antrópico*, p. 72.

⁴¹⁷ Barrow y Tipler, p. 21; traducción de J. M. Alonso, *Introducción al principio antrópico*, p. 75.

la fotosíntesis. Lo más probable es que los seres vivos existan cuando la edad del universo sea aproximada a la de la secuencia principal. Esto explica coincidencias entre los grandes números. Nótese que esta argumentación es anterior a la fecha (1964) en que se descubriera la radiación de fondo que puso en el candelero la hipótesis de la explosión inicial; en aquel momento, la hipótesis cosmológica recibida era la del modelo del estado estacionario.

¿Por qué el universo es isótropo a gran escala? Regiones del espacio suficientemente separadas no reciben información las unas de las otras, y, sin embargo, nosotros sabemos que su temperatura y densidad de radiación son idénticas, y lo son con una exactitud pasmosa. A partir de 1967, C. Misner fue el primero en plantearse este problema, elaborando la cosmología caótica, según la que la estructura del universo a gran escala dependería poco de las condiciones iniciales de la explosión que hubo en el origen; son los procesos físicos que acontecen en su interior los que «piden» (y no sólo «permiten») la estructura que observamos. El desorden y la irregularidad de las condiciones iniciales tendrían menos importancia que los procesos gravitacionales actuantes en la expansión espaciotemporal, que serían los que, a la postre, se llevaran el gato al agua de la regularización y de la isotropía. Aquí es cuando, en 1973, C. B. Collins y S. W. Hawking argumentaron contra Misner que las cosas no son así, puesto que el conjunto de las condiciones iniciales cosmológicas que llevan a la anisotropía es muy grande; de entre los muchos conjuntos de condiciones iniciales cosmológicas, sólo unos pocos dan origen a la isotropía observada. Es el ritmo de expansión del universo, extraordinariamente próximo al que se requeriría para que la expansión apenas comience a ser indefinida, sin que llegue a darse un colapso gravitacional en una segunda fase de la evolución espaciotemporal, lo que produce la isotropía. Diversidad de condiciones iniciales posibles que da lugar a infinitos universos distintos, casi todos ellos altamente anisótropos: «Sin embargo, no debería esperarse que estos universos contuvieran galaxias, dado que sólo pueden surgir condensaciones en universos en los que el ritmo de expansión es apenas suficiente para evitar recolapsos. La existencia de galaxias parecería ser una precondición necesaria para el desarrollo de cualquier forma de vida inteligente». El ritmo de expansión del universo pendería así del requisito de que debe ser tal que la vida pueda evolucionar: «La isotropía del

universo y nuestra existencia son ambas resultado del hecho de que el universo se está expandiendo precisamente por encima del ritmo crítico. Dado que no podríamos observar que el universo es diferente si no estuviéramos aquí, se puede decir, en cierto sentido, que la isotropía del universo es consecuencia de nuestra existencia».

Las extrañas propiedades del agua llaman poderosamente la atención; por ejemplo, el que sea la única substancia que en su estado sólido pesa menos que en su estado líquido, lo cual es imprescindible para el surgimiento y conservación de la vida. También su alto calor específico, razón por la que es un medio extraordinario de almacenamiento del calor y estabilizador de la temperatura en su contorno, lo que viene favorecido, además, por su inesperada alta conductividad termal. También es anormalmente alto su calor de vaporización, lo que utilizamos los seres vivos en los mecanismos de refrigeración. Su extraña estructura cristalina tiene como efecto un proceso de entropía negativa, es decir, de búsqueda de mayor orden con el tiempo, que ordena las moléculas de las substancias que se disuelven en ella; este efecto es responsable de la forma de algunas moléculas orgánicas, como los enzimas, y de los ácidos nucleicos; es decisivo en la formación de membranas y paredes celulares.

Hay más 'casualidades' en torno a algunos elementos o compuestos. Lo más notable es lo que acontece con el carbono y el dióxido de carbono. Todo esto puede ser considerado, en cuanto a su sentido, de dos maneras: son azares que ocupan el lugar de ser condiciones de posibilidad de la aparición de la vida. Pero la vida y la existencia del hombre en el cosmos no sería otra cosa, desde esta primera perspectiva, que una feliz coincidencia que nos permite estar aquí y disfrutar (mientras podamos) de ella. El sentido que se da desde aquí a la ciencia y a la filosofía es el del descubrimiento desde dentro de lo que fue, y quizá de lo que será. Al 'desde dentro', se le debe dar una significación de 'condiciones de posibilidad' en los distintos nudos de la evolución del universo desde su mismo origen; es como un seguir las distintas líneas que forman un árbol en una de cuyas ramas estamos nosotros. Universos posibles que se bifurcan: la ciencia y la filosofía serían un seguir con el dedo por líneas y nudos, nudos y líneas, hasta llegar a un 'aquí' que sea el nuestro. Dentro de las condiciones de posibilidad, que vendrían marcadas por la ciencia, es un mero azar que el dedo

nos termine llevando a un aquí humano. Las cosas son como fueron y no hay más vueltas que darle; bastante es la complicación inaudita de entreverlo.

Pero hay todavía otra consideración del sentido de todo ello. La probabilidad de llegar al 'aquí' es tan extremadamente pequeña que, de ser las cosas realmente así, no habría ningún aquí humano. El 'aquí' entra, pues, en la propia evolución del universo como un principio (principio antrópico) que ayuda a elegir líneas y bifurcaciones. Mas, de ser así, nótese bien que la ciencia ya no será sólo una gran maquinaria de condiciones de posibilidad de líneas y nudos, sino que en sus entrañas mismas como principio electivo llevará el resultado del 'aquí humano', sin cuyo principio la ciencia no será ya suficientemente explicatoria de lo que fue y, quizá, será; en una palabra, de lo que es, sin más.

Prosigamos. En estas páginas, como bien ha podido ver el lector, no he hecho otra consideración que la de sugerir de qué manera el principio antrópico entra, en la consideración de algunos investigadores científicos, en sus propias investigaciones.

Hay varias maneras de utilizar el principio antrópico, como nos enseña José Manuel Alonso. A veces, el primer paso es el planteamiento de un cierto problema dentro de una disciplina dada, sin referencia alguna al hombre. El segundo paso consiste en descubrir durante la investigación que al menos uno de sus factores esenciales es condición necesaria para que haya vida humana sobre la tierra. El paso tercero consiste en reducir lo problemático del fenómeno considerado al descubrir que el conjunto de sus alternativas posibles tiene una construcción esencial, la de que deben ser compatibles con la presencia de la vida humana sobre la tierra. El punto clave está aquí: en descubrir que una modificación del objeto de estudio hubiera hecho imposible la vida humana.

A veces, por el contrario, la referencia antrópica está de manera explícita desde el mismo comienzo. Lawrence y Szamosi consiguen un límite superior aproximado para la masa de las partículas elementales que sea consistente con la existencia de vida humana en el universo, y lo logran. Carr y Rees consideran las constantes físicas, que determinan cada una de las escalas diferentes de la estructura del mundo físico. Estas constantes son muy pocas: la constante de estructura fina electromagnética, la constante de estructura fina gravitacional y la razón de las

masas de un electrón a un protón; para describir estructuras menores que el átomo se necesitan, además, las constantes de acoplamiento de la interacción fuerte y débil. Las relaciones entre estas constantes y sus interconexiones no pueden ser explicadas desde la física conocida. Mas, sin embargo, algunas de esas relaciones constituyen, por ejemplo, condición necesaria para que una estrella llegue a la fase supernova (sin la cual no habría seguramente los elementos pesados imprescindibles para la vida humana). De igual manera, si la constante de estructura fina débil fuera un poco distinta de lo que es, en el cosmos, en lugar de haber un 25% de helio, este constituiría el 100%, por lo que no habría agua en el universo, o sería del 0%, por lo que la evolución estelar hubiera sido muy otra. «Tales consideraciones, señalan Carr y Rees, no proporcionan una explicación física real, pero pueden indicar por qué encontramos que esas relaciones fundamentales tienen sus valores observados». En todo caso, el conjunto de esas 'coincidencias' (que permiten la existencia de vida humana sobre la tierra) es pasmosa. También aquí hay que dar tres pasos. En el primero se plantea el problema recurriendo a la teoría física corriente para despejar todo lo que pueda haber de coincidencias aparentes, quedando el resto de esas coincidencias bajo el tema del principio antrópico (débil), es decir, desde el comienzo está relacionado con el hombre. El segundo paso, por tanto, no 'descubre' la referencia antrópica, sino que la estudia temáticamente. En el paso tercero se restringen las soluciones a las consistentes con la existencia humana de la vida sobre la tierra.

Por fin, José Manuel Alonso distingue la versión 'contemplativa', que queda perfectamente perfilada con esta cita de Dyson: «La humanidad es afortunada al tener la variedad de recursos de energía a su disposición. A muy largo plazo necesitaremos energía absolutamente limpia de polución: tendremos luz solar. A largo plazo necesitaremos energía que sea inextinguible y moderadamente limpia: tendremos deuterio. A corto plazo necesitaremos energía que sea fácilmente utilizable y abundante: tendremos uranio. Ahora mismo necesitamos energía barata y conveniente: tendremos carbón y petróleo. La naturaleza ha sido más benigna con nosotros de lo que tendríamos derecho a esperar. Cuando nos asomamos al universo e identificamos los muchos accidentes de la física y de la astronomía que han colaborado en beneficio nuestro, casi parece como si el universo tuviera que haber sabido, en algún sentido,

que nosotros estábamos llegando». Así reza la última frase del trabajo, de 1971, dedicado al movimiento de la energía del mundo astronómico. La problematicidad del fenómeno, pues, queda reducida en la medida en que este aparezca como necesario para la presencia actual del hombre en la tierra.

Hablaba antes de ‘condiciones de posibilidad’, en el primero de los sentidos que se da a la ciencia y a la filosofía. El principio antrópico busca un estudio de la naturaleza en el que los fenómenos del mundo físico aparezcan bajo una luz muy especial: como condiciones de nuestra existencia de hombres. Vistas las cosas ahora y así, el horizonte de investigación global se interrelaciona hasta el infinito. Porque sabemos que el carbono es componente indispensable y esencial para la vida, podemos cogitar sobre límites de la edad del universo. De idéntica manera, toda aplicación del principio antrópico supone saberes sobre el hombre. Muchos de ellos también sabemos que se refieren a características que compartimos con los demás seres vivos de la tierra. Hay un saber que es privativo del hombre: sabemos que somos inteligentes.

¿No empezará el principio antrópico (débil) a ser de extraordinario interés en la propia investigación científica el día en que se utilicen saberes sobre el hombre mucho más adelantados que el mero hecho de decir que está compuesto de carbono? Cualquier fenómeno humano sería así un efecto de selección en las encrucijadas de la evolución del cosmos, haciendo que no todas sus salidas sean igualmente probables. ¿Cómo podríamos restringir aquellos conocimientos sobre el hombre, actuales o futuros, que, desde este principio antrópico, van a ser útiles en el estudio, como decía antes, de líneas y nudos, nudos y líneas?

Pongamos las líneas y nudos a los que me voy refiriendo de manera que el origen temporal esté por la izquierda y el final por la derecha. Si el origen fuera único sería como un “árbol lógico” con sus inmensas ramificaciones, una de las cuales mostraría el final (provisional) en el que estamos. Si el origen fuera múltiple, sería evidentemente un follón de árboles y líneas. Pero siempre habría una característica: el pasar de la izquierda hacia la derecha indicaría la flecha del tiempo. Una de las filosofías, la del principio de objetividad, iría desde la izquierda hacia la derecha, considerando cualquier línea y bifurcación (mejor, multifurcación) nodal como «igualmente probable», por el solo hecho de

que cualquiera de ellas sea posible —de lo cual no hay duda porque la encontramos ‘ahí’— en el discurrir de las leyes de la física. Al final del recorrido, en la extrema derecha, nos encontraremos, sin mayor palpitación del corazón, que está el ‘aquí humano’. La otra filosofía, la del principio antrópico, parte de ese ‘aquí’ que es el nuestro como fundamento de nuestro saber científico, y desde la certeza absoluta de su existencia pormenorizada, en su caminar hacia el origen va buscando probabilidades en las líneas y bifurcaciones que se va encontrando de continuo; lo hace como nos lo enseña el teorema de Bayes de la «probabilidad de las causas» o, si se prefiere, de la probabilidad condicionada.

El buen canónigo polaco Copérnico nos había quitado la ilusión antropocéntrica (aunque desechó recurrir a artificios de astronomía matemática, como se hacía desde Ptolomeo, por reducir los movimientos de los planetas a un ser vistos desde un observador móvil: el hombre, por cuanto el copernicanismo es, desde ahí, bastante más complejo en nuestro respecto de lo que a veces se dice), quedando abierto el horizonte al principio de objetividad: nuestra posición en el universo no es privilegiada. Pero se hace sólo alusión a una posición privilegiada, que tal era la de la tierra —y por tanto, un poco episódicamente, la del hombre que por ella deambula—, colocada en el centro del universo por el aristotelismo, en uso durante amplias etapas de la historia de la ciencia. Es curioso, en todo caso, dicho sea al pasar, el afán ascético que tienen quienes afirman este “principio copernicano” para, olvidándose de sí mismos, hacerse de manera un tanto precipitada estrella con las estrellas.

¿Podremos olvidar que quien afirma todo ello es un pensamiento producido, segregado, por el ser humano? ¿Podremos olvidar que la “objetividad” es objetividad de un sujeto —individual y social—? Aunque sea un sujeto que lleva una vida pública, jamás podrá olvidarse que dichos sujetos, incluso colectivos, son entes humanos. Por más que renunciemos a una posición privilegiada dentro del universo, al menos nuestro conocimiento no puede dejar de ocuparla. Heráclito ya se dio cuenta de ello.

El principio copernicano utiliza, quizá sin saberlo, el ‘principio de Arlequín’: en la Luna es como aquí, es decir, nuestras observaciones no son en lo fundamental distintas a las que podría hacer cualquier otro

observador en la punta más distinta del universo. Pero esta afirmación es meramente especulativa, sin base experimental alguna; es simplemente una manera de tapan la boca a la distancia. El principio antrópico tal como aquí se muestra, se apoyaría, por el contrario, en lo que sabemos acerca del hombre y de su mundo. Y si debemos utilizar el principio de Arlequín, es precisamente porque estamos plenamente conscientes de la posición privilegiada que ocupamos en el universo.

Sí, todo lo que vengo diciendo es una preciosidad, pero —y aquí es donde me vuelve la pertinaz melancolía— ¿se da algún acrecentamiento del conocimiento científico con este principio antrópico? No es mucho consuelo, sin embargo, el que nos reporta la respuesta. El alivio me viene, por el contrario, de esta pregunta: ¿cuál es el papel de los principios en el conocimiento científico? Y de esta otra: ¿no es lo propio del pensamiento científico, como señala Larry Laudan —portavoz en esto de una tradición repleta—, el plantear problemas con ánimo decidido de resolverlos? Y con el principio antrópico, ¿no se genera un horizonte nuevo de problemas? Mas (¡horror y espanto!), ¿no acontecía lo mismo ya antes con el principio de objetividad?

El principio de objetividad es una “descripción” de la actividad científica. Es, además, una delimitación de lo que la ciencia “debe” ser. Por último, y sobre todo, es una actividad ascética para quitar definitivamente, al parecer, todo “argumento del designio” (que mostraría con su dedo a Dios), todo proyecto, toda teleología, por tanto. Es una curiosa y dosificada mezcla de “prescriptivismo” y de “ideología”⁴¹⁸. ¿Qué es, a

⁴¹⁸ El principio de la objetividad de la naturaleza y el que llamo principio de Arlequín, «presentan algunas características de interés. En primer lugar, no forman parte directamente de ninguna teoría científica, aunque han inspirado y guiado muchas investigaciones —por eso los llamo ‘metodológicos’—. En segundo lugar, la tesis ‘toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales es incapaz de conducir a un conocimiento verdadero’ no puede ser contrastada empíricamente ni lo pretende, puesto que, como indica su nombre, es un postulado, es decir, una tesis cuya validez se establece ‘sistemáticamente’. Por su parte, el ‘principio copernicano’ (nuestra posición de observadores del universo no es privilegiada ni distinta de otras posiciones)», al que he llamado de Arlequín, «tampoco admite una fundamentación empírica, puesto que justifica afirmaciones como ‘nuestras observaciones astronómicas son válidas para zonas que no están a nuestro alcance’, que excluyen explícitamente la posibilidad de contrastación en el sentido habitual del término», José Manuel Alonso, *Introducción al principio antrópico*, pp. 10-11.

su vez, el principio antrópico? Una toma de conciencia del papel central, en el conocimiento y, también, en la resolución de problemas científicos, que la vida humana tiene en lo que expresamos como resultados de nuestro propio conocimiento científico. Realiza afirmaciones sobre nuestro estudio de la naturaleza, en cuanto que nos pone en guardia y nos previene «de los posibles sesgos que se producirían en el estudio del cosmos si no tuviéramos en cuenta que no todos los fenómenos de la naturaleza son igualmente probables, puesto que algunos de ellos son requisitos previos para nuestra propia existencia», como asevera José Manuel Alonso. También podría, quizá, hacer afirmaciones sobre las mismas características del universo, constituyendo esto el principio antrópico fuerte.

El principio antrópico (débil) es un ‘principio’, es decir, no hace afirmaciones que tengan alcance teórico sobre el universo; pero es un principio que es aplicado en situaciones concretas, y entonces sí que exige contenidos para esa aplicación, aunque estos no los podamos prever de antemano, pues dependerán del grado de científicidad de los conocimientos antropológicos y metafísicos que son los que provocan ‘constreñimientos’ en las afirmaciones sobre el universo. Con él se vuelve a dar una vinculación neta entre la ciencia del cosmos y la ciencia del hombre, como concluye José Manuel Alonso⁴¹⁹.

Volvamos a la preocupación de estas páginas: ¿el principio antrópico dice algo de interés? Su solo planteamiento provoca pasión, mezclada de turbación. Si alguien se queda (¿se esconde?) en la “objetividad” científica, se frunce el ceño y se piden resultados que signifiquen ampliación del conocimiento científico. Al ver lo escuálidos que esos resultados (¿por ahora?) parecen ser, se rechaza con pasión apenas contenida. ¿De dónde vendrá esa turbación a la que acabo de referirme? De una pregunta insidiosa que emerge como tentadora ante quienes toman conocimiento del

⁴¹⁹ «¿Qué clase de conocimiento tenemos cuando afirmamos que un fenómeno tiene una referencia antrópica? (...) Se trataría de investigar la naturaleza: buscar en los fenómenos del mundo físico las condiciones de nuestra existencia de hombres. Ahora bien, este tipo de indagación del mundo físico presupone necesariamente un conocimiento de la naturaleza humana. (...) Según esto, el principio antrópico se fundamenta, en primer lugar, en que existimos bajo condiciones —un ser incondicionado no podría aplicar el principio antrópico— y, en segundo lugar, en que podemos conocer esas condiciones», José Manuel Alonso, *Introducción al principio antrópico*, pp. 99-100.

principio antrópico: después de todo, ¿no se paseará desnudo el rey montado en su caballo? El principio antrópico, como punta de lanza, quizá, ¿no será el dedo que lo señala? Una manera de entender la ciencia, sea como actividad de conocimiento sea como conocimiento-de-realidad, es ciega con la ceguera de quien no se da cuenta (no quiere darse cuenta, no es capaz de darse cuenta) de lo que dice el verso de Antonio Machado: «El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas: / es ojo porque te ve».

¿Tiene interés para los científicos? No cabe duda, son gente de entre ellos los que le han dado nombre, los que se interesan por él. Cierto es que, por suerte, el mundo de los científicos es una ‘selva moral y espiritual’, con tanta variedad y riqueza como la de los madrigales de Claudio Monteverdi, en la que uno encuentra los sonidos más puros y los más broncos, canciones de paz y de guerra. Por eso mismo, el problema no viene por parte de ellos⁴²⁰. En esa selva todo tiene cabida, con tal de que sean ellos los actuantes. El problema está planteado claramente por parte de los filósofos de la ciencia, es decir, por aquellos pensadores que quieren pensar la ciencia, pero no hacerla. Y el problema está en que algunos de estos filósofos de la ciencia que, viejos combatientes, creían haber ganado ya la guerra, ven con espanto que esta no ha terminado, antes al contrario, que todo parece estar todavía por decidir.

Y ¿cuál es la guerra a la que me refiero? La que iniciaron los filósofos presocráticos en sus dos banderías (con fronteras neblinosas, para colmo): la de los que afirman que todo es átomos y vacío, y la de los que afirman que todo en el juego del ser tiene que ver con el logos. El principio antrópico hace la apuesta de des-‘objetivizar’ el punto de vista en que los filósofos de la ciencia habían querido ponerla, porque saben que la única manera de objetivar la realidad es la que se hace desde el logos, la razón, el pensamiento. El principio antrópico, sin pararse en acusaciones, pone en evidencia que la “objetividad” de la que hablaba antes era la de un pensar que, quizá, suplanta la inmensa complejidad de lo real por una idea, que, aunque fecunda (quien lo niegue no sabe lo que dice), no es complejiva con lo real.

⁴²⁰ Léanse en José Manuel Alonso, *Introducción al principio antrópico*, p. 151, las palabras de tolerancia pronunciadas por Ilya Prigogine en El Escorial.

El principio antrópico

Nótese bien, volviendo a los presocráticos, que en las dos banderías hay una falta singular de paralelismo en las posturas: la primera niega el pan y la sal a la segunda, mientras que esta puede convivir e impulsar a la primera. Piénsese, por ejemplo, en toda la ciencia-filosofía del siglo XVII, comenzando por Newton y, sobre todo, por Leibniz.

Razón tenía, pues, Ferrater Mora cuando hacía notar que bajo el principio antrópico nacen cuestiones que nunca se esfumarán por completo. Algunos querían apagar definitivamente el fuego de la fumata; otros prefieren dejarlo para sus ratos libres o para la subjetividad de cada uno. Barrow y Tipler en su inmenso libro ponen, junto a otros, el dedo en el mismo fuego, y procuran (que lo consigan es ya otro cantar) hacerlo como científicos que son. De ahí que estas cuestiones del principio antrópico sean ocasión de meditaciones más que sugestivas para los suyos, pero, de manera muy especial, para filósofos y pensadores de todo pelaje.

10. CREACIÓN Y RACIONALIDAD: A PROPÓSITO DE *DIOS EN LA CREACIÓN* SEGÚN JÜRGEN MOLTSMANN

I

La suerte —una suerte buscada, porque quien busca a veces termina encontrando— ha puesto en mis manos, con muy pocas semanas de diferencia, la lectura detenida de dos libros enfrentados. Uno de ellos sobre la racionalidad, escrito por un gran filósofo, profesor en la Universidad de Pittsburgh, Nicholas Rescher⁴²¹. El otro, sobre Dios en la creación, escrito esta vez por un teólogo alemán de reconocida reputación, Jürgen Moltmann, profesor en la Universidad de Tubinga⁴²².

¿Enfrentados porque uno es filósofo y otro teólogo, queriendo ambos con gran gusto ser lo que son? Ahí no está el enfrentamiento —no podría estarlo—, porque podemos encontrar dos modalidades del pensar en lo que cada uno es diferente del otro, dos puntos de vista sobre lo que quieren decirse el uno al otro, dos carretas distintas para transitar por el mundo. Pues, no lo pongo en duda, el mundo por el que transitan filósofo y teólogo es el mismo. La realidad es sólo una. La diferencia entre Rescher y Moltmann está en qué sea ‘pensar’ para cada

⁴²¹ Nicholas Rescher, *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 234 p. (tr, esp. *Racionalidad*, Madrid, Tecnos, 1993).

⁴²² Jürgen Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Sígueme, 1987, 339 p. El original alemán se publicó en Múnich, Chr. Kaiser, 1985. Aunque con cambios, citaré la edición española, y, cuando sea en el texto, añadiendo sólo el número de la página entre paréntesis.

uno, no en que luego lo de uno sea un ‘pensar filosófico’ y lo del otro un ‘pensar teológico’. Pensar lo real, claro es. Porque pensar no es evidentemente decir lo que a uno le viene en gana en cada momento, sino ponerse en la relación más estrecha posible con lo que hay y con lo que es, con lo que somos y debemos ser. Pensar no es dar rienda suelta a la imaginación de la vaga luna, aunque también la imaginación tenga importante lugar en el pensar. Decir lo que se piensa nos deja evidentemente tocados por la verdad cuando esa relación buscada ha sido encontrada, incluso en una parte pequeña, aunque sea sólo en un esbozo, pues decir lo que se piensa tiene que ver con lo que hay y lo que es. Porque decir tiene consecuencias. Decir no es un mero soplar sonidos con la lengua del encantamiento, aunque el encantamiento tenga importante lugar también en el decir.

Interesándome en la consideración del mundo como creación, me encuentro con el libro de Moltmann. En él hay grandes preciosidades; hay, además, una capacidad de tomarlo todo en unidad y de revolverlo todo en multiplicidad que me deja en pasmo continuado. Pero antes —en un antes que no es sólo cronológico— me he encontrado con el libro de Rescher y en lo esencial comparto con él una manera de pensar lo que es la racionalidad. Desde aquí, el decir de Moltmann sobre Dios en la creación está, para mí, fuera de toda racionalidad aceptable; tal es lo que quiero defender en estas páginas: su teología de la creación está esencialmente carcomida por la irracionalidad. Esta opinión mía no obsta para que diga a la vez que sus atisbos son a veces deliciosos, encantadores. Si tuviera razón en lo que digo, habría que pensar que el pensar sobre el mundo como creación debe hacerse desde otros presupuestos y lugares distintos de aquellos que acepta y por los que transita Moltmann.

Pero hay todavía más. Me pregunto si una manera de hacer teología como la que aquí ensaya Moltmann⁴²³, aunque agudice el gusto por la lectura, es una manera aceptable del ‘pensar teológico’; si no se pone al margen de todo pensamiento que quiera ser racional, construyéndola sobre supuestos de irracionalidad. Y ¿la teología no debe decirse

⁴²³ Quizá sea esta su manera habitual de hacerla. No lo sé. Desde los años en que todos leíamos su *Teología de la esperanza* lo había casi perdido de vista. Sin duda que mi vida ha sido así menos gozosa de lo que hubiera podido ser con él. ¡Y eso que estoy tan en desacuerdo con él, como se va a ver!

—porque toda teología es un decir— en el ámbito de la razón? Porque la teología no es contar, sin más, una experiencia religiosa, sino que es pensamiento —un pensamiento que nace en una experiencia religiosa eclesial de fe, como nos dijera Karl Barth, y san Anselmo antes que él—, y el pensamiento quiere hablar con sus razones. Pueden ser, quizá, no lo sé aún, las pascalianas «razones del corazón», pero creo que es de extremada necesidad que en el pensar teológico, como en cualquier pensar, actuemos también con buenas razones al dar razón de lo que creemos. Comprendo que hay una labor de ensanchamiento de horizontes, de formulación de intuiciones presentidas nada más, que no siempre es fácil adecuarlas a la racionalidad, pero, una vez aceptado esto, no es cierto que valga todo en teología, porque una teología es un pensar y todo pensar es pensar con razones y dar razones de lo que se piensa.

II

Moltmann nos dice desde el principio que el tratado de la creación en clave ecológica que él intenta construir, debe esforzarse en abandonar el pensamiento analítico con sus distinciones sujeto-objeto, para aprender un pensamiento nuevo, un pensamiento comunicativo e integrador. Debe, por tanto, volver hacia una concepción de la razón como órgano de percepción y de participación (*methexis* lo llama)⁴²⁴. Estoy de acuerdo con él cuando dice que el pensamiento moderno se ha dejado arrastrar por lo que me gusta llamar “principio de objetividad”⁴²⁵, que engendra una visión reduccionista del mundo montada en el supuesto de una segura exactitud de las ciencias al percibir lo real, todo lo real, que no puede ser aceptada⁴²⁶. Es verdad que la ciencia debe ponerse orejeras para hacer su obra, por lo que, como recuerda Moltmann, sabemos cada vez más de cada vez menos⁴²⁷. Es verdad que la ciencia

⁴²⁴ Moltmann, p. 16. ¿Tiene que ver este término con la mediación aristotélica que de continuo denomina μετὰξὺ?

⁴²⁵ Véase *Discernimiento y humildad*, Madrid, Encuentro, 1988, pp. 157-72. También el capítulo 11 de este libro, aunque ya venía del capítulo 9.

⁴²⁶ Véase *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente*, Madrid, Tecnos, 1991, 255 p.

⁴²⁷ Yo mismo he empleado estas expresiones.

—mejor sería decir una cierta filosofía de la ciencia, aunque no la ciencia, lo que, quizá, no parece comprender Moltmann— quiere ser el reino de los especialistas que se convierten en los pastores de la realidad, reinado contra el que tantos se han alzado con razón —por ejemplo, Popper o Feyerabend así lo hicieron—.

No sé qué quiere decir con que la física nuclear y la biología prueban en el presente que sus formas y métodos de pensamiento no dan cuenta de la realidad y no logran ya que progrese el conocimiento. Cuando afirma que esas ciencias no dan cuenta ya de la realidad, puede hacer referencia a la complejidad de lo real; si es así, vale. Pero puede significar también simplemente lo que las palabras de Moltmann expresan, es decir, que no dan cuenta de la realidad, sin más, y entonces se ve uno abocado a elegir una postura irracionalista que ni comparto ni creo pueda compartirse. Decir de la física nuclear y de la biología que ya no están en condiciones de lograr que progrese el conocimiento es una falsedad, si es que hablamos de lo que la física nuclear y la biología hacen en su humilde realidad. No lo es tanto, por el contrario, si se ha considerado o se considera que son ellas la panacea decisiva de cualquier conocimiento, es decir, si se ha aceptado de partida el viejo dogma cientificista del reduccionismo epistemológico y ontológico que consiste en creer que la realidad es por entero y sólo lo que digan estas ciencias⁴²⁸. Esa afirmación de Moltmann, pues, me parece vacua, aunque, sí es verdad, muchas veces yo mismo he hecho referencia al asombroso eslogan de Bernard d'Espagnat de que sabemos desde la física que la realidad es una «realidad velada»⁴²⁹. Pero nuestro autor parece aquí hablar poco menos que de oídas.

Las cosas, dice con obviedad, se comprenden mucho mejor cuando se las percibe en el contexto de sus relaciones recíprocas, integradas en el medio, en el mundo que las envuelve, no cuando se las percibe aisladas. Esto es lo que llama, de manera un tanto pomposa, «comunicación en la comunión». El aislamiento, de cierto, es aquí muerte y destrucción. Pensar, pues, dice Moltmann, es un pensar «integrador y totalizante».

⁴²⁸ Aunque luego con facilidad el concordismo al que me referiré más tarde pueda llevar a coser y recoser al mismo espíritu-Espíritu de cielos y tierra sobre esa falsa consideración de lo que sean las ciencias.

⁴²⁹ Véase *¿Salvar lo real?*, pp. 433-4.

No es cuestión de conocer para dominar, sino de «conocer para participar» (17). Actuar así favorece el acuerdo del hombre con la naturaleza. El pensamiento nominalista de la *potentia absoluta* de Dios hace, en opinión de Moltmann, que en contrapartida se piense al hombre como déspota absoluto de la creación, *imago Dei* en ella, por encima de cualquier solidaridad con las otras criaturas y con la naturaleza. Conocer es poder. Francis Bacon lo dejó claro: el fin del conocimiento científico de las leyes de la naturaleza es conseguir poder sobre ella y por su medio la similitud con Dios; es lograr la soberanía del hombre sobre todas las criaturas, o, en el decir de Descartes, hacer del hombre el dueño y poseedor de la naturaleza (40). Todo esto nos lo recuerda Moltmann. La opinión que él defiende, por el contrario, es la de que el hombre no es *imago Dei*, sino *imago mundi*. Volveremos sobre esto al final del capítulo.

Miro con simpatía ese desmarque de la «razón analítica», sin, por ello, tener que dejar de lado toda labor de análisis, claro es; sin aceptar como razonable, por supuesto, cualquier discurso vagamente comunal en el que no haya recurso alguno a criterios de racionalidad. Miro con simpatía también ese carácter holista que quiere tomar su pensamiento, con tal de que no sea un *totum revolutum* en el que quepa decir cualquier cosa, sin discernimiento posible, sin criterios, sin razones, como me parece que su trabajo se construye en varias ocasiones. Pero no entiendo qué sea eso de «conocer para participar», o ese conocimiento que es «comunicación en la comunión», como no sea que quiera Moltmann quedarse en el nivel de palabras bonitas en el que, quizá, pueden decirse esas cosas. Pero tampoco entiendo qué significa eso de que «el Espíritu es el *principio holístico*»⁴³⁰. Sí entiendo, en cambio, una racionalidad sutil y compleja como la que, por ejemplo, nos propone Rescher, que enmarca la razón en el conjunto inmenso y proceloso en el que estamos y nos movemos, porque aquí la crítica de una cierta utilización falsa de la razón no se hace a expensas de la razón, ¿cómo

⁴³⁰ Moltmann, p. 113. ¿Se referirá al pensamiento holista de algunos científicos, como el físico David Bohm? En todo caso, hace referencia a él en su libro. Sí, en cambio, se refiere en la p. 25 a Fr. Capra, lo que tampoco hace feliz a Jean-Pierre Lonchamp, 'Vers un nouveau concordisme? Vues d'un scientifique à propos d'un livre de J. Moltmann', *Études*, t. 372, enero 1990, pp. 99-109, la referencia en la p. 106.

habría de hacerse a sus expensas cuando ella es precisamente el instrumento más precioso y el único que poseemos para avanzar por el camino de la comunicación, de la integración y de la comunión?

III

Aunque el sentido bíblico del ‘conocer’ me parece un prodigio de entendimiento de lo que somos y de lo que es la vida humana en su discurrir más profundo, sigo pensando que existe para nosotros también otro prodigio de entendimiento, el del λόγος⁴³¹. Por eso, ¿cómo estaría de acuerdo con Moltmann en lo que saca del hecho de que la cosmología de hoy hable con evidencia de una ‘historia del mundo’? Moltmann prefiere decir «historia de la naturaleza», sin embargo, lo que responde a uno de los temas mayores de su libro: el realce constante de la naturaleza por encima del hombre. No comparto este realce, y más adelante diré algo sobre el porqué. Como centro de lo historiado pone, pues, a la naturaleza, de la cual nosotros formamos parte, hasta el punto de ser el hombre para él una verdadera *imago naturae*. La naturaleza está implicada, dice, en una historia única, por lo que, hablando con propiedad, ningún proceso se repite jamás. Ahora bien, continúa diciendo, para acontecimientos únicos y procesos no repetitivos no hay leyes, «en el sentido cosmológico de la ley». En la «concepción cosmológica anterior», las leyes tenían una validez intemporal, eliminaban el tiempo al hacerse válidas a través de todo tiempo. Esto es una verdad reconocida de manera general y que hace del tiempo un tema capital en la filosofía de la ciencia de hoy⁴³². Encuentra ahí Moltmann «una ‘racionalidad’ de las leyes naturales» que se corresponde, pues, a la antigua concepción de un cosmos estable y del universo como un sistema en equilibrio, un sistema cerrado —que evidentemente Moltmann aborrece repetidas veces a lo largo de su libro—, mientras que la cosmología de hoy nos habla de un sistema abierto en continuada evolución. Las leyes

⁴³¹ Moltmann, en cambio, se mueve como pez en el agua en torno a un muy ambiguo πνεύμα que es a la vez espíritu-Espíritu.

⁴³² La continuación de la obra de Ilya Prigogine, por ejemplo, se adelanta por ese camino.

naturales se refieren, por tanto, dice, a una historia única e irreversible de la naturaleza. Las leyes naturales son así, para él, una abstracción de esa realidad histórica; representan una aproximación a la realidad. Así pues, una verificación de las leyes naturales por reiteración no es posible: «El reconocimiento de la *historia de la naturaleza* relativiza las leyes naturales puesto que elimina la impresión de la regularidad del proceso que subyace en ella»⁴³³. Nótese bien, además, que Moltmann pone la clave de arco de toda su crítica en la “verificación”, el criterio de demarcación que echó al mundo el neopositivismo del Círculo de Viena. Pero desde 1929 ha llovido mucho y la verificación se ha perdido para la filosofía de la ciencia.

¿Se puede decir razonablemente todo eso? Lo dudo, y creo poder disentir de Moltmann muy razonablemente. Ciertamente que en la cosmología se ve la necesidad absoluta del ‘principio de Arlequín’: en la luna es como aquí, porque si allá no fuera como aquí, nada podríamos decir desde aquí de lo de allí. Pero, no se olvide, lo vio muy claramente Einstein cuando en la teoría de la relatividad puso sólo dos principios fundantes: la constancia de la velocidad de la luz y la invariancia de las leyes de la física. Cambie todo lo demás si es necesario —y lo será—, pero esos dos principios permanezcan, porque de no ser así sobre nada podremos hablar, como no sea de lo que tenemos pegado a la nariz. Ciertamente que la cosmología tiene una dificultad suplementaria respecto a otras ramas de la ciencia: en ella no cabe la experimentación habitual de repetir los experimentos a voluntad, y, sin embargo, en ella también disponemos de experiencias, más si cabe que en otras ramas de la ciencia. Ciertamente que nos acercamos a sus problemas cargados de teoría⁴³⁴, pero es esta carga la que nos permite percibirlos y tratarlos adecuadamente, e incluso, quizá, resolverlos. Por ejemplo, en los primeros instantes tras la explosión inicial, si nos movemos en la teoría recibida que

⁴³³ Moltmann, p. 214. Cita aquí a Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Discovery of Time*, Nueva York, 1965, p. 263 (tr. esp. *El descubrimiento del tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968), quien se refiere a su vez a “Are the laws of nature changing?” de P. A. M. Dirac; cita también a W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, 65s. Precisamente de esos años a esta parte el tiempo se ha constituido en uno de los temas filosóficos más estudiados por filósofos y científicos. Es una agudísima problemática para quien quiera considerar al mundo como creación.

⁴³⁴ Toda la ciencia, toda ciencia, trabaja así. Lo ha hecho así y lo hace así.

iniciara Georges Lemaître, profesor de la Universidad Católica de Lovaina, tenemos una sopa primordial de partículas de extremado nivel de energía. En apariencia, nada que decir sobre ella, pues nadie puede volver a aquel estado primordial. Sin embargo, no es así; existe una legión de físicos que se dedican a la física de las altas energías y que han puesto en obra la construcción de gigantescos aceleradores de partículas como el Large Electron Positron Collider (LEP) del CERN, inaugurado hace poco cerca de Ginebra. Con él no sólo se pueden generar situaciones que comienzan a parecerse a lo que acontecía en aquella sopa inicial, caso de que sigamos aceptando la teoría corriente de la explosión inicial, sino que se ha de avanzar de una manera que parece decisiva en las teorías de unificación de las cuatro fuerzas fundamentales de la física, decisivas en la teoría cosmológica⁴³⁵, precisamente. Por tanto, no sólo hay aproximaciones teóricas a los problemas, sino, como era de esperar, todo un mundo complejísimo de experimentación arlequinesca. Si lo que digo es cierto, todas las anteriores afirmaciones de Moltmann sobre las «leyes naturales» no lo son.

Sólo quien ha llamado a las teorías científicas «leyes naturales» puede verse en el necesario compromiso de negar a aquellas este título. Pero ¿quién dice hoy que las teorías científicas sean, sin más, las leyes de la naturaleza? Hace falta estar muy lejos del clamoroso debate que se produce desde hace años en filosofía de la ciencia⁴³⁶, para hacer una afirmación como esta, fuera de toda racionalidad. Porque, hay que decirlo al punto, si alguien desde su supuesto ‘pensar teológico’ hace la grave afirmación de Moltmann que comento, ¿ha dejado previamente de estar de acuerdo con que actuar de manera racional es ir por el mundo del decir con razones y que en este campo del pensamiento científico los que se hartan de decir cosas con ‘buenas razones’ son los mismos científicos que se dedican honestamente a su profesión de decir lo suyo con tan grandes esfuerzos? Comprendo y comparto que alguien, Moltmann, por ejemplo, sepa muy bien que hay *una coherencia más alta* que la mera coherencia del pensar científico, y que también él tiene muy

⁴³⁵ Véase el capítulo décimo de uno de los libros de éxito más espectacular de los últimos años por todo el mundo: Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 201-218. Su éxito muestra claramente por dónde se mueve el hambre.

⁴³⁶ Léase, por ejemplo, *¿Salvar lo real?*, pp. 204-267.

‘buenas razones’ para un pensar teológico. Comprendo y comparto que alguien, Moltmann, por ejemplo, desde esa coherencia del pensar teológico tenga criterios que le sirvan para discernir racionalmente todo lo que puede decirse en otros niveles diferentes al suyo. Pero substituir las buenas razones de los que piensan con muy buenas razones y dedican su vida a ello, substituir esas razones, digo, por unas muy ‘malas razones’ en un terrero que no es el propio, porque simplemente conviene al designio de quien así actúa, me parece que es salirse de la racionalidad. Y me pregunto: quien se sale del pensar racional, ¿de qué manera construye un ‘pensar teológico’ que lo sea en verdad?

Así pues, no me parecen aceptables racionalmente ninguna de estas dos posturas complementarias: el concordismo y el substitutionismo, es decir, la postura de que cuando me parezca consideraré que todo está relacionado y de acuerdo con lo que busco decir, y de que cuando me parezca enmendaré la plana a quien no esté de acuerdo con mis decires. En ambos momentos se actúa sin ningún criterio de discernimiento racional.

Interpreta Moltmann que las leyes de la física han dejado de ser deterministas, que las dificultades que tengamos en la determinación de las leyes de la naturaleza no se deben ya a que nuestro conocimiento del presente sea deficiente, como pensaba la física clásica, sino que «desde que nació la *teoría de los quanta* hay otra explicación, aquella que considera que los límites del conocimiento se deben a la realidad misma»⁴³⁷, lo que viene ligado a que las probabilidades —que tienen consistencia propia, claro es, pero que están intrínsecamente ligadas a la comprensión recibida de la mecánica cuántica— corresponden a una indeterminación parcial de la misma naturaleza. De ahí y de la consideración de los sistemas complejos, sistemas abiertos, en los que interviene la irreversibilidad del tiempo⁴³⁸, en un instante pasmosamente corto —supongo que hijo legítimo de su concordismo— pasa Moltmann «inevitablemente a la *cuestión metafísica*»⁴³⁹; ¿es el universo un sistema

⁴³⁷ Moltmann, p. 215. Sobre esto remito a *¿Salvar lo real?*, pp. 421-434 y a *Implicaciones de la ciencia para la filosofía contemporánea*, Madrid, Cincel, 1985, pp.50-66.

⁴³⁸ Cita a I. Prigogine y I. Stengers, *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, París, Gallimard, 1979.

⁴³⁹ El subrayado es mío.

‘cerrado’ o un sistema ‘abierto’» (216). De la consideración de los procesos irreversibles en sistemas fuera del equilibrio, saca al punto diferencias asombrosas que ya antes⁴⁴⁰ ha estudiado largamente: «El *pasado* que determina el presente es fijo; pero el *porvenir* que se abre al presente no está fijado, es parcialmente indeterminado. El *presente* está, por tanto, en parte determinado y en parte indeterminado. Está situado entre el azar y la necesidad; se despliega en *la selección de los azares*» (216, cf. 217). Así pues, dice, toda materia estructurada presenta un margen de posibilidades, de modo que en la realización de cada una de esas posibilidades surgen nuevos márgenes de posibilidades y así la indeterminación del comportamiento de los sistemas complejos va incrementándose.

Moltmann considerará desde ahí mismo que los cielos son para la tierra el reino de las posibilidades creadoras de Dios (cf. 178). Dándolo por un hecho, afirma también que la creación constante de posibilidades mantiene al mundo con el conjunto de sus sistemas vitales, puesto que inaugura y conserva un porvenir a todos los sistemas abiertos (cf. 196). Sistemas abiertos, por tanto, desarrollos de la evolución, saltos cualitativos en la continuidad evolutiva de una secuencia de una mayor complejificación en la que a partir de las partes se producen constantes novedades en el todo, a la vez que aumenta la capacidad de comunicación con la complejidad de la estructura del todo, sin ninguna limitación de principio para Moltmann.

En resumen, «tratamos de comprender el *cosmos evolutivo* como un sistema irreversible, comunicante y *abierto al porvenir*» (219). No sé si queda suficientemente claro qué sea un sistema cerrado o un sistema abierto, visto desde las propias ciencias; sí en cambio en la mirada moltmanniana que se afana en la búsqueda de su espíritu y que lo hace con rápido afán para tomar lo que le interesa para su propio discurso. ¿Sistema abierto?, sí, ¡un sistema que se trasciende a sí mismo!⁴⁴¹, que es

⁴⁴⁰ En las sugestivas páginas del largo capítulo quinto, sobre todo la quinta parte de él, Moltmann, pp. 138-153.

⁴⁴¹ Pero la cosa viene de lejos: «Cuando ponemos la mirada en la naturaleza, llamamos espíritu a las formas de organización y las maneras de comunicación de los sistemas abiertos», Moltmann, p. 30. Desgraciadamente, todo en el sistema moltmanniano me parece demasiado fácil. Para el espíritu véanse también pp. 113-7, 226, 273-4.

sistema de participación y también sistema de anticipación. Esta rápida manera del hacer moltmanniano tiene al punto incidencia teológica de reciedumbre, como nos lo muestran estas afirmaciones suyas: «comprendemos el ‘universo’ como el conjunto autotranscendente de una multiplicidad de sistemas individuales abiertos comunicantes. Los sistemas individuales de la materia y de la vida, sus redes de comunicación también, existen por una *trascendencia* y subsisten a partir de esta. Si llamamos ‘Dios’ a esta trascendencia del mundo podemos decir a manera de ensayo: El *mundo* es en su detalle y en su conjunto un *sistema abierto a Dios*». Dios es así el «entorno extramundano» en el que vive y del que vive el mundo. Dios es también el «espacio extramundano» en cuyo interior se desarrolla el mundo. Dios es «un *Ser abierto al mundo*», que lo rodea y lo penetra «con la fuerza de su vida y de su Espíritu. Está presente en el mundo por las energías de su Espíritu e inmanente en todo sistema individual» (220). La suya, nos dice Moltmann, es una interpretación pneumatológica de la doctrina trinitaria de la creación: «El Dios presente en el mundo y en cada una de sus partes es el Espíritu creador. No es solamente el espíritu divino el que está presente en el mundo en desarrollo, sino más bien Dios, con sus energías increadas y creadoras»⁴⁴².

Estas cosas, de tan hondas consecuencias, parecen decirse por el medio de ir arramblando acá y allá todo lo que le valga bien que mal —tal como asume él, siguiendo sus propios intereses, aquello que dicen los científicos—, para después en un craso concordismo⁴⁴³ llevar el agua del mundo a su molino; haciéndolo así, incluso si las cosas utilizadas son de muy diverso género y han sido empleadas con no poca facilidad. Esta parece ser la actitud de fondo de Jürgen Moltmann. Su único criterio es la certeza en esa seguridad de la concordia. Dice «buscar un *acuerdo* entre los conocimientos de las ciencias naturales y los conocimientos teológicos» (26), pero, ¡ca!, se había concedido ya el acuerdo antes de comenzar. Necesitaba «una visión *sinéctica* de Dios y del universo» (111), ¡y bien pronto la ha encontrado! Retoma las iniciativas de síntesis, dice, que otros antes que él se esforzaron por lograr, una

⁴⁴² Moltmann, p. 226. Es verdad que luego parece negar que ese espíritu sea verdaderamente el Espíritu Santo, cf. Moltmann, p. 273.

⁴⁴³ Léase el artículo de Lonchamp al que he hecho referencia en la nota 430.

«síntesis fecunda entre la teoría de la evolución y la teoría de la creación»⁴⁴⁴; ¡lo logra con facilidad con esa curiosa ambigüedad de su concepción del espíritu! Había que «relacionar los testimonios bíblicos de la creación y de la historia entre Dios y su creación» (207), ¡y ha sido coser y cantar! Quería «interpretar la fe cristiana en la creación en el contexto de los conocimientos naturales puestos al día por la teoría de la evolución» (210), ¡y Moltmann lo ha conseguido en un santiamén!

Pero este concordismo es demasiado fácil. Es un mero concordismo de cartón-piedra, como lo eran las películas de Cecil B. de Mille, las cuales, sin duda, tenían también algo de grandioso. La teología de la creación es cosa tan apasionante como nos muestra Moltmann, ciertamente. Más aún, él tiene la capacidad asombrosa de removerlo todo y encontrar con sorprendente rapidez los hilos que le interesan para su discurso. Pero creo, sin embargo, que la teología de la creación debe estar bastante más sometida a la disciplina de un 'pensar teológico'. Otros teólogos lo buscan y lo consiguen. Juan Luis Ruiz de la Peña, por ejemplo⁴⁴⁵.

Hay que afirmar que la teología de la creación es la tarea de los próximos años del pensar teológico. Se la oye crecer por todas partes. Habrá que entrar en ella de manera rotunda. Para ello hay que considerar el universo como un todo, en una realidad única. Sólo esa consideración hace posible una teología de la creación, porque sólo desde ella se plantea el origen y la finalidad del todo como algo que, quizá, muestra a las miradas atentas huellas, trazas, impresiones, sonidos, señales, que nos apuntan más allá de ese mismo todo, incluso más allá de un demasiado corto *Deus sive Natura*. Moltmann tiene razón en algo sumamente importante: ese apuntar más allá de sí mismo que la consideración del mundo como un todo nos puede revelar, indicaría un Dios más 'complejo' que un mero "Dios de los filósofos", pues sería una revelación del Dios trinitario.

⁴⁴⁴ Moltmann, p. 206. También Lonchamp (p. 102 de su artículo) se extraña de que llame 'teoría' a la vez a la evolución y a la creación.

⁴⁴⁵ Recuerdo aquí su ceñido y precioso libro, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, 279 p.

IV

El mundo aristotélico no tenía espacio, sino lugares. Su cosmología era sencilla en su principio, compleja luego en la realización detallada: un centro y una esfera, los dos únicos lugares referenciales del universo; un punto y una esfera, los dos únicos —la esfera intermedia y divisoria de la luna, es también muy importante— que son ‘lugares singulares’. Dos puntos que contienen y sostienen entre sí el universo entero. Esos dos lugares, el punto y la esfera, son referenciales absolutos, puesto que en torno a ellos gravita todo lo que hay en el universo; todo se mueve por referencia a ellos. Lo que hay en la esfera sublunar tiene siempre irrefrenables deseos que le compelen al movimiento, un movimiento que divide a todo lo que hay en el interior de esa esfera sublunar en dos clases complejas: la de las cosas que tienden hacia el centro y la de las cosas que tienden hacia la esfera, según sean atraídas o repelidas por el punto singular central, lugar natural de todo lo grave que hacia él se mueve como su lugar natural, lugar de huida de todo lo leve que asciende hacia la cercanía de la esfera de los cielos como su lugar natural. Pero sólo la quintaesencia etérea más allá de todo deseo se encuentra en los cielos por encima de la luna, en donde el movimiento es circularmente regular y eterno. El mundo sublunar es el de los movimientos naturales rectilíneos hacia el centro o alejándose del centro, pero también el de los movimientos violentos, provocados por alguna causa distinta. En el mundo sublunar, pues, el más leve de los cuatro elementos rondará la esfera de la luna, mientras que el más pesado ocupará el primer punto singular que es «lugar natural». Ahí estamos nosotros, en el mismo centro del universo. Movimientos naturales y movimientos violentos, todos ellos necesitados de una causa que los provoque, de un motor iniciador.

La finalidad física —paradigma de toda finalidad— nace con esos dos lugares singulares. Pero el segundo extraño ‘punto singular’, la esfera última de los cielos, es lo único de todo el universo aristotélico que no tiene lugar, es decir, la esfera de los cielos no tiene límite alguno, de nada se separa como límite, nada la envuelve como su límite último, que es lo que define al lugar aristotélico. El mundo aristotélico, pues, no está limitado por ningún fuera del mundo⁴⁴⁶. La esfera última

⁴⁴⁶ Véase ‘El cuerpo infinito en la *Física* de Aristóteles’, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XI (1984) 47-62.

es tan singular que ni es punto, puesto que es esfera, ni está contenida en ningún lugar, porque nada lo limita. El mundo aristotélico es así finito e ilimitado⁴⁴⁷.

Entre esos dos puntos singulares, se explaya el mundo del continuo movimiento, el movimiento natural o violento de las apetencias, de los deseos, de los fines, que busca de continuo alcanzar el necesario lugar definitivo del descanso. Desde la misma física, pues, este mundo es el de la finalidad. Físicamente no hay ningún fuera del mundo. Al no haber ningún lugar en el que el mundo en su conjunto está como echado, no hay un espacio vacío en el que el universo entero se está. Quizá por esto, Aristóteles no tiene ninguna concepción del espacio, sólo la tiene del lugar.

Fuera de esos dos puntos singulares a los que me he referido, todos los demás lugares están regulados por la geometría euclídea, la geometría de tres dimensiones del sólido puesto como grandor en el lugar en el que está; la geometría de la línea de dos dimensiones puesta como magnitud en su lugar; la geometría del punto que ya no es punto singular. Pero en la cosmología aristotélica no hay en absoluto una geometría euclídea del universo en su conjunto. El mundo aristotélico, pues, está muy lejos de un espacio infinito regido por la geometría euclídea en el que el mundo ha sido arrojado, tal como, por ejemplo, podemos ver en Descartes. El camino será largo hasta llegar ahí. Deberá pasar entre otros lugares históricos por la *potentia absoluta* de Ockham y los ockhamistas, tan del desagrado de Moltmann, como hemos visto ya.

El mundo aristotélico que acabo de definir muy a grandes rasgos, está puesto ahí desde siempre. Principio y origen quieren decir para él principio y origen causal, en ningún caso temporal. Hay un necesario 'fuera' del mundo, pero este no es un fuera físico, sino un 'fuera metafísico'. El movimiento del mundo necesita un motor con necesidad imperiosa que sea él mismo sin ningún movimiento, un Motor Inmóvil que no es de este mundo, un Primer Motor exterior a la propia física del mundo: Dios. Pero este Dios nada tiene de providente, y menos aún de un Dios personal: no cabe postularlo así, pues tal Dios no es necesario en este universo más que como principio y origen.

⁴⁴⁷ El universo relativista de Einstein también lo será.

Moltmann nada tiene que ver con un mundo como el aristotélico. Además, su mundo toma evidentemente en consideración lo que sabemos por la revelación, es decir, que el mundo es creación. Si el mundo es creación, también el espacio y el tiempo son creación.

Cabría hacerse, claro es, la pregunta leibniziana de por qué existe algo en vez de nada⁴⁴⁸, pero tampoco Moltmann acepta esta pregunta, porque esa pregunta parece presuponer, según él, que si no existiera «algo» significaría que existiría «nada», que antes de la creación, por tanto, existía ya esa nada que subyace a la pregunta. Lo que en Leibniz es una pregunta originaria de un continuo preguntarse, es entendido por Moltmann como un afirmar ontológico. Desde ahora, las cosas son claras, pues la última gran discusión filosófica sobre el espacio fue la que sostuvieron Newton y Leibniz⁴⁴⁹. Si se rechaza la posición de Leibniz, queda sólo como posible la de Newton. El espacio y el tiempo no son relaciones propias del mundo creado, sino que son creaciones anteriores a la creación misma del mundo. Por eso, el espacio newtoniano, que ahora se hace moltmanniano, debe nacer en el mismo seno del Dios trinitario quien, vaciando de sí una parte de sí mismo, hace sitio dentro de sí al espacio para en él, más tarde, crear el mundo. Este espacio absoluto infinito, por tanto, no tiene singularidad alguna, es pura geometría. ¿Podría decirse que geometría divina? Nótese bien, en todo caso, que siendo una geometría todavía sin masa alguna creada, es una geometría euclídea, que sólo luego con la creación de las masas materiales, y como arrastrada por ellas, se hará geometría no-euclídea.

Sabemos que el planteamiento aristotélico creaba una gravísima dificultad al pensamiento de sus seguidores creacionistas: para Aristóteles, la materia primera, la materia des-informada, está ahí echada desde siempre; la creación debe hacerse, por tanto, como aplicación de forma sobre ella, es decir, no es *creatio ex nihilo*⁴⁵⁰. Pero aquí Moltmann afirma netamente la creación por Dios, sin ningún presupuesto, sin ninguna necesidad externa que sea la causa de la actividad creadora de Dios,

⁴⁴⁸ Véase el capítulo 1, "Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios", de *Sobre quién es el hombre*, pp. 40-66.

⁴⁴⁹ Véase *Leibniz y Newton*, 2 vol., Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977 y 1981, 452 y 342 p.

⁴⁵⁰ Véanse los capítulos 6, 7 y 8.

sin ninguna necesidad interna que la determine, sin ninguna materia primera que ofrezca su potencialidad a la acción de Dios y le imponga sus límites materiales (89).

Pero la afirmación creacionista de Moltmann, a mi parecer, muestra que para él la creación se plantea sólo como lo que podríamos llamar creación-en-el-mundo-del-mundo. Se queda, si vale decir así, en la mera física, en las consideraciones físicas espaciales y temporales, sin que en ningún momento sospeche siquiera que haya una necesidad o al menos la posibilidad de alguna consideración de la creación que podríamos llamar metafísica⁴⁵¹.

En su búsqueda, propone que Dios escoge en sí una «autolimitación». Es la doctrina cabalística del *Zimzum*⁴⁵²: «para crear un mundo “fuera” de sí mismo, el Dios infinito debe disponer primero en sí mismo un espacio para la finitud» (101). Dios hace lugar a su creación «retirando su presencia» (102), lo que produce un *nihil*. Se da así en Dios una automoderación, un autoabajamiento muy anteriores a la creación misma, que nos ponen en el corazón de la Trinidad. ¿La creación es algo exterior, pues? No, sino más bien Dios mismo, que es todo en todo (102-3). Se comprende así, aunque no entremos en ello, que la *creatio ex nihilo* para Moltmann tiene que ver muy de cerca con la cruz de Cristo (105).

La propuesta moltmanniana será la newtoniana, pero sin acentuar unilateralmente la trascendencia divina que conduce al deísmo; tampoco acentuará unilateralmente la inmanencia divina que conduce al panteísmo espinosiano. Lo suyo será, dice, no un pan-teísmo sino un pan-en-teísmo⁴⁵³.

⁴⁵¹ El problema es viejo. En el siglo XIII discutieron de ello bajo el epígrafe de la *eternidad del mundo* del modelo aristotélico. Véanse las páginas 488-499 de 'San Alberto Magno, científico medieval', *Religión y cultura*, nº 166 (1988) 477-544.

⁴⁵² Se refiere a G. Scholem y al novelista I. Bashevis Singer, quien lo representa, dice Moltmann, bajo la maravillosa metáfora bíblica: Dios esconde su rostro.

⁴⁵³ Cf. Moltmann, p. 111. Afirma Moltmann que «Calvino llegó hasta la frontera de la idea estoica del Cosmos divino, de la inhabitación del alma del mundo en el único cuerpo del mundo» (Moltmann, 25). Quizá, pero Logchamp en la p. 105 de su artículo dice muy sensatamente tener dificultad en ver de qué manera su tesis difiere de las concepciones panteístas.

¿Seguir a Leibniz para quien sin cosas no hay espacio, por tanto, sin creación no habría espacio ni tiempo⁴⁵⁴? ¿Seguir a Newton, por el contrario, para quien el mundo existe en el espacio infinito de Dios, por lo que se plantea el problema de si no participará entonces de la eternidad de Dios y no será él mismo eterno⁴⁵⁵? Moltmann toma claramente partido por Newton, pero introduciendo la creación como mediación «entre el espacio relativo de las cosas y el espacio eterno de Dios. Sólo el concepto de creación distingue entre el *espacio divino* y el *espacio creado*, puesto que con la creación aparece un espacio para el mundo creado que no es la omnipresencia divina increada, sin ser todavía el espacio relativo de las cosas». Es, dice, la doctrina del *Zimzum* divino. El mundo es creado, pues, en el espacio vacío que Dios dispone en su decreto creador. El «*espacio de la creación* precede a la creación y a los *espacios creados* en ella, sin ser idéntico a la *omnipresencia divina* eternamente increada». Así pues, distingue Moltmann una omnipresencia divina o espacio absoluto, un espacio de la creación que es lugar de la presencia divina en el mundo y los lugares relativos del mundo creado. «El espacio del mundo corresponde a la *presencia de Dios en el mundo*, que lo pone, lo limita y lo penetra» (171).

Con esto está dicho todo lo que, en mi opinión, no puede decirse, precisamente desde lo que con tanta aspereza discutieron Newton y Leibniz.

El mundo es así emanación de Dios, como ya lo era también para Tillich, nos recuerda Moltmann. Aunque se desmarca de él porque al identificar la creación divina con la vida divina misma, Tillich suprime la distinción entre Dios y el mundo creado (98-100). ¿Dónde quedan las luchas campales de los Padres de la Iglesia para que quedara claro —y si no claro, al menos sí afirmado con nitidez— que el mundo y Dios de ninguna manera se solapan, que de ninguna manera puede considerarse que Dios sea el alma del mundo? ¿Deberemos volver a pensar que el espacio absoluto es algo así como el “sensorio de Dios”?

⁴⁵⁴ Se olvida que Leibniz además de una física tiene una metafísica, en una muy clara distinción articulada de su pensar filosófico de la realidad.

⁴⁵⁵ Se olvida que la física de Newton está transida de metafísica, pero en una clara mezcolanza, no articulada suficientemente, que no sabe reconocerse como tal y se cree filosofía experimental, por lo que puede afirmar con una noble buena conciencia: *hypotheses non fingo*. Véase ‘*Hypotheses non fingo*: los *Principia* de Newton’, *Revista de Occidente*, enero 1987, 5-24.

Pero, hay que decirlo enseguida, la “geometría moltmanniana” es una geometría no aplicable al universo de lo real, porque lo real tiene sus propios presupuestos que deben ser supuestos de cualquier pensamiento sobre lo real, especialmente en un pensar teológico. Moltmann olvida que la ‘geometría de lo real’ está hoy de nuevo llena de puntos singulares⁴⁵⁶, como el estudio del tiempo y la cosmología lo muestran a quien lo quiera o lo sepa ver. En los años pasados había en el modelo recibido de la gran explosión una singularísima singularidad, la que corresponde a $t=0$. Hoy se hacen entre los cosmólogos esfuerzos enormes por ver si esa singularidad puede desaparecer en la teoría, con lo que el universo no tendría un instante de comienzo, sino que sería eterno aguas arriba del tiempo. Ya antes se discutía si el universo será eterno aguas abajo del tiempo. Pero las singularidades aparecen como nubes cargadas de aguaceros por el horizonte de la cosmología que ha sido recibida como tradicional: ¿por qué dar por sentadas la isotropía y la homogeneidad en el universo espacial y temporalmente?, ¿qué serían, por ejemplo, los agujeros negros sino una infinita suma de puntos singulares? La suya, en cambio, es una geometría de la eterna homogeneidad como tal, excepto si es que quisiera poner singularidades materiales en el espacio absoluto, absolutamente isótropo y homogéneo, que Dios mismo abre cabe sí; pero ni siquiera este es el caso. ¿Creó Dios primero la “divina geometría” y luego el mundo, en un segundo momento creativo? ¿Qué sentido tiene si no, separar el espacio de la realidad del mundo? Es verdad que la cosmología moderna, siendo siempre relativista, es decir, con una geometría que viene construida por los modos de relacionar localmente las masas del universo, a veces habla de un espacio vacío en el que suceden acontecimientos generadores de mundo o de mundos, pero —no lo podemos olvidar— ese vacío no es tal, pues es un espacio de radiación; es un espacio ya de cosmología y no previo a ella.

La realidad del mundo moderno se parece de más en más —en una infinita complejidad comparativa, claro— al mundo aristotélico, como

⁴⁵⁶ Pero, es verdad, los puntos singulares atraen la atención de numerosísimos científicos, quienes dedican sus esfuerzos a intentar con todas sus fuerzas quitarles lo que puedan tener de ‘singular’, pues esto indica que ahí, en esos ‘puntos’, no se pueden aplicar las leyes científicas.

ya lo viera en su día el viejo Leibniz contra el viejo Newton⁴⁵⁷. Me temo que el desacuerdo con Moltmann, pues, debe ser frontal. Si el mundo es creación, es creación única y no parece que sea creación echada en una previa divina espacialidad preexistente.

Sin embargo, habrá que agradecerle muy vivamente a Moltmann que, reanudando con los lejanos tiempos de comienzos del siglo XVIII, haya hablado de nuevo de una 'teología del espacio', de la que, además, aunque aquí no hable de ello, saca preciosas consecuencias sobre la 'inhabitación' y el estar en un 'lugar'; sobre esa idea grande de una 'casa en la que estarse', sin la cual no podemos ser en nuestro estar en el mundo.

V

Para no alargarme más, voy a ser muy breve en el último punto en el que quiero discrepar de Jürgen Moltmann. Es aquel según el que, en la autocomprensión que de sí mismo tiene el hombre, no se concibe «como sujeto frente a la naturaleza y, teológicamente, como *imago Dei*, sino como producto de la naturaleza y, teológicamente, como *imago mundi*» (64). Comprendemos la vida humana en el momento en que comenzamos por lo que la estructura y rodea, es decir, el nacimiento del cosmos, la evolución de la vida, la historia de la conciencia; pero no comenzamos por ponerla en un lugar cósmico privilegiado que vendría dado por su semejanza religiosa con Dios y por la conciencia de su subjetividad. Por eso, dice Moltmann, «comenzamos a hablar teológicamente del hombre como 'criatura en comunión con la creación'. Y antes de comprender esta criatura como *imago Dei*, la comprendemos como *imago mundi*, como un microcosmos en el que se reencuentran todas las criaturas existentes hasta el momento y que sólo pueden existir y entenderse en comunión con todas las criaturas restantes» (240; 203 y 220). Desde aquí puede hablarse de una comunión de la creación o de una comunidad creacional, de la que el hombre es la última de las criaturas, la criatura suprema, por tanto, pero no es ella la corona de la creación,

⁴⁵⁷ Y como hoy lo han visto muchos, por ejemplo, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, citados por Moltmann. ¡Aristóteles se pone de moda!

pues Dios coronó la creación con el sábado, cuando vio que la creación era muy buena (241). Al considerar la naturaleza como creación de Dios, en todas las criaturas encontramos *vestigia Dei*. Con palabras de Ernesto Cardenal, nos dice Moltmann muy hermosamente que «en toda la naturaleza encontramos las iniciales de Dios y todos los seres creados son cartas de amor que Dios nos ha escrito»⁴⁵⁸.

La teología cristiana de los tiempos modernos, afirma Moltmann, se ha sentido fascinada por la Historia, pero esa experiencia, todos lo sabemos, ha tenido sus costos y sus límites, que han llegado a veces hasta el horror. La historia se convirtió, para él, en el paradigma de la teología moderna cuando se impuso la visión antropocéntrica del mundo y era el hombre —y no el sábado— la corona de la creación. Pondremos a la historia en su verdadera dimensión humana y natural «cuando eliminemos este antropocentrismo mediante un *teocentrismo cosmológico*» (153; cf. 199).

La idea del sábado como corona de la creación es ciertamente hermosa; sin embargo, no tiene en cuenta algo que por los años sesenta entre los cosmólogos —¡no entre los filósofos o los teólogos!— surgió con poder de provocación extraordinario, me refiero al principio antrópico. No estoy seguro que sea necesario poner un ‘o’ disyuntivo aquí donde es ciertamente necesario articular un ‘y’ estructurado. Desde aquí hay que preguntarse por ese empeño moltmanniano de “naturalizar al hombre” (64). El supuesto de Moltmann es claro, pero, el lector ya lo sabe, ni lo puedo ni lo quiero compartir: «Una vez que las ciencias de la naturaleza han mostrado cómo hay que comprender la *creación como naturaleza*, la teología debe mostrar cómo es necesario comprender la *naturaleza como creación*»⁴⁵⁹.

Me temo que en el entender de nuestro autor esta naturalización del hombre no sólo es algo evidente: saber que —si hubiere lo que Moltmann llama “naturaleza”— el hombre está en ella como figura en un paisaje. Sospecho que es mucho más: es un clavetear al hombre en la naturaleza. No estoy de acuerdo con esta manera de proponer el

⁴⁵⁸ Moltmann, p. 78, tomado de Ernesto Cardenal, *Vida en el amor*, Salamanca, Sígueme, 4^a ed., 1987, p. 27.

⁴⁵⁹ Moltmann, p. 52. Su comprensión del cielo se ve ligada con esto, por ello la clásica divinización del cielo ha sido un obstáculo, cf. Moltmann, 189.

lugar del hombre en la creación por dos motivos. El primero, porque no estoy de acuerdo en que haya eso que él llama “naturaleza”, o al menos habría mucho que hablar sobre ella. El segundo, porque el ser humano no está claveteado en ninguna naturaleza. Me gusta mucho más la imagen de que sea una figura en un paisaje. Es móvil y libre en el paisaje, pero evidentemente no puede escaparse del paisaje, de algún paisaje, quizá de un horrible paisaje que él mismo se ha construido con un gran esfuerzo de destrucción. No estoy nada seguro que deba decirse del hombre *imago Dei* “o” *imago mundi*, más bien aventuro que deberá afirmarse con rotundidad compleja, como ya he insinuado antes, que el hombre es *imago mundi* ‘y’ *imago Dei*.

Comencé diciendo que por mis manos habían pasado a la vez dos libros, el de Jürgen Moltmann y el de Nicholas Rescher dedicado a la racionalidad. No quiero alargarme ahora con este, pero lo señalo, pues lo que debe discutirse al teólogo alemán es precisamente la comprensión de la racionalidad que subyace a la teología que nos ofrece. Es con ella con la que, como he indicado, no estoy de acuerdo. Podría parecer algo meramente menor, y, sin embargo, desde esa divergencia todo lo demás es desacuerdo, no tanto en los puntuales detalles de lo que en un largo aquí y allá se dice con tanto primor en el libro de Moltmann, sino en el conjunto de su ‘pensar teológico’.

11. LAS COSMOLOGÍAS ENCONTRADAS DE NEWTON Y LEIBNIZ

I

La cosmología newtoniana puede ser considerada como el prototipo de lo que podríamos llamar la creación del mundo por un Dios “seco”, es decir, un Dios en el que en el acto de la creación no se percibe siquiera un vestigio de su amor por ella —fuera del mismo hecho de la creación como tal que es considerado en sí mismo como el mayor de los actos de amor de Dios—, sino que aparece solamente como un acto de esencial soberanía de Dios sobre el mundo. El amor de Dios por la creación sería aquí, sin más, otro nombre para la soberanía absoluta de Dios sobre su creación; para la absoluta dependencia de las creaturas de su creador, dependencia que en esta cosmología sólo se puede entender como siendo ya ella misma una alabanza. Pero, en mi opinión, utilizar aquí ‘amor’ y ‘alabanza’ me parece que es utilizar nombres esencialmente inadecuados para lo que dibuja esta cosmología.

La creación del mundo material por el Dios newtoniano se hace como una proyección de lo creado sobre un referencial infinito e inmaterial preexistente a la propia creación, el espacio-tiempo. El espacio-tiempo newtoniano, por tanto, nada tiene que ver con el mundo material, sino que, por el contrario, tiene que ver con el mismo Dios y no con el mundo. El espacio-tiempo no es intramundano, sino que, al contrario, el mundo es intraespaciotemporal. Tiene cualidades de inmaterialidad e infinitud que sólo pueden ser y son atributos de Dios; es,

pues, un atributo de Dios. Nada de extraño que Newton dijera en algún momento que es el «*sensorium Dei*», aunque enseguida le pareciera una expresión demasiado fuerte y la borrara. El mundo material newtoniano, además, no es tan material como pudiera parecer, pues Newton es atomista y cree, por tanto, que la materia está compuesta de átomos y vacío, y en sus laboriosos cálculos la relación entre el vacío y los átomos resulta ser tal que Newton en numerosas ocasiones se precia de que, en el fondo y de verdad, su mundo es prácticamente inmaterial —es decir, para él, espiritual—; tan grande es la proporción del vacío con respecto a los átomos.

Ese mundo cuasi inmaterial en su conjunto está regido por una ley general, la de la gravitación universal, que tiene aspiraciones a ser ley única en la cosmología newtoniana. Se trata de una fuerza central, direccional, que se da en los cuerpos —sería mejor decir: que se da a los cuerpos—, atrayendo siempre uno a otro hacia los respectivos centros en proporción directa a sus masas e inversa al cuadrado de las distancias de sus centros. (Hablo a posta de dos cuerpos, pues la física newtoniana deberá siempre reducir su generalidad en cada caso a la atracción entre dos únicos cuerpos —suponiendo que la acción de todos los demás sobre ellos es despreciable en comparación—, pues, como mucho después verá Henri Poincaré, el problema de los tres cuerpos es irresoluble). Pero Newton no se cansa de decir una y otra vez que esa fuerza gravitacional no es una fuerza ínsita en los propios cuerpos, es decir, algo consubstancial con la misma materia, pues la materia newtoniana es meramente inerte, debe ser meramente inerte. Sin embargo, Newton pasará toda la vida con una terrible duda: si en su mundo todo el espacio está prácticamente vacío, ¿cómo se transmite esa fuerza de atracción por el vacío?, ¿será una fuerza que no se transmite, pues, por contacto, en contra de lo aceptado entonces por todos como únicamente razonable: que las fuerzas se transmiten por contacto corporal?, o, por el contrario, ¿habrá que suponer que el vacío está lleno de un “éter” —como el éter cartesiano—, un éter inmaterial que tampoco es el espacio mismo puesto que tiene propiedades mecánicas y no sólo matemáticas?, ¿cómo concebir un tal éter?, y si se postula su existencia, entonces, ¿cómo hablar de solos átomos y vacío?

El mundo newtoniano es un mundo infinito. Si fuera finito —o si hubiera partes del mundo que no tienen otras partes que le son externas

y gravitan efectivamente sobre ella— no habría fuerzas atractivas que le vengan de materia externa —puesto que el resto del espacio infinito estaría exento de materia o, en el caso de partes del mundo demasiado alejadas unas de otras, no habría de hecho fuerzas atractivas de potencia suficiente para interactuar efectivamente con esa parte—, por lo que solamente existirían las propias fuerzas atractivas internas que no estarían contrarrestadas por ninguna otra fuerza externa. En consecuencia, ese mundo finito —o esa parte del mundo demasiado aislada— caerá rápidamente un día en enorme barullo sobre sí mismo debido a la fuerza de atracción interna del conjunto, no contrarrestada por ninguna otra fuerza que venga de fuera. Pero finalmente, piensa Newton, esto es lo que acontecerá un día con el entero mundo: habrá, pues, juicio final —cosa digna de tener en cuenta para que todos nos espantemos y arreglemos nuestras vidas con respecto a este final del mundo—.

Por todo ello, el mundo newtoniano está en su conjunto casi por entero vacío, arrojado en un referencial espacio-temporal infinito que, por su propio ser, tiene que ver íntimamente con Dios, pero a la vez un mundo poblado sobre todo, casi únicamente en el fondo, de fuerzas —y de espíritus— que también tienen que ver íntimamente con Dios, sean las propias fuerzas gravitacionales, sean también las fuerzas tangenciales que, junto con aquellas, llevan a los cuerpos por sus órbitas elípticas, pues en un caso y en otro el mismo dedo de Dios es quien origina actualmente ambas fuerzas, les da su dirección precisa y las calcula con la cuidadosa exactitud necesaria para que los cuerpos se muevan por las complicadas órbitas que tienen —digo complicadas puesto que en una elipse tanto la fuerza central como la fuerza tangencial cambian de valor absoluto y/o de dirección en cada punto de la órbita, según su distancia al foco en el que se encuentra el cuerpo que por su masa mucho mayor llamaré atractor, como acontece con la tierra y el sol, por ejemplo, y sólo la ajustadísima composición de ambas fuerzas en cada punto de la elipse provoca que el móvil vaya siguiendo con rigurosa exactitud por su órbita—.

El Dios newtoniano es, por tanto, un Dios que, ya antes del principio del mundo, está ‘mundanalmente’ en el espacio-tiempo; y que, después del principio del mundo, sigue estando ‘mundanalmente’ como el impulsor y matemático que pone en marcha, y luego sostiene con precisión matemática, las fuerzas intramundanas. Es un Dios que, por decirlo así,

trabaja de una manera muy activa, no sólo en el acto mismo del diseño y creación del mundo, sino, quizá sobre todo, en el sostenimiento del mundo. En el pensamiento cosmológico de Newton y sus amigos, la experiencia de lo que vemos —para quienes sepan ver el mundo con los ojos de la física newtoniana, es decir, para los científicos, filósofos y teólogos hechos a los difíciles «principios matemáticos de la filosofía natural», los demás no cuentan, son como los ciegos que no ven— es la prueba palpable de su existencia inmediatamente “mundanal”. Además, siguiendo en esto, quizá, la vieja tradición del pensamiento anglosajón y franciscano, las leyes que el Dios newtoniano da a ese mundo son fruto de su pura y libérrima voluntad, esencialmente impredecible por ningún pensamiento nuestro y que sólo podemos descubrir en la observación experiencial de lo que está ahí, siguiendo métodos inductivos de descubrimiento.

Pero, además, esas leyes lo son de una manera tal que seguramente hacen que también desde este punto de vista se trate de un Dios que está “mundanalmente” en el mundo, pues las leyes que da al mundo parecen ser casi leyes generales *ad hoc* para que la máquina del mundo funcione momento a momento, según sabemos por experiencia que lo hace. Leyes cuya única racionalidad está en el hecho de ser las que efectivamente son en el funcionamiento de lo que resulta ser la máquina del mundo fuera de cualquier deseo o pensamiento nuestro, aunque hable de razón y racionalidad. Las leyes nos vienen solamente dadas por el hecho de su existencia, sin ninguna racionalidad. Leyes que son evidentemente de esencia matemática y que sólo podremos descubrir mediante la exploración científica experimental e inductiva del mundo. Para finalizar, el mundo newtoniano es un mundo esencialmente sin tiempo intramundanal —el tiempo realmente es sólo una de las dos marcas de aquel referencial cuasidivino en el que el mundo es arrojado—, como no sea el tiempo otra cosa, precisamente el mero desarrollo cronológico de esas continuas intervenciones necesarias de Dios para que el conjunto del mecanismo funcione según quiere y que también constituyen la “historia” —¡pintoresca historia! del género humano—. Desarrollo cronológico, por otra parte, que también conoceremos solamente de manera experimental e inductiva: leyendo cuidadosamente las Sagradas Escrituras, como hace una y otra vez Newton.

El espacio newtoniano es, pues, una mera geometría euclídea en la que todo lo creado es echado, arrojado ahí, y que de ella recibe su impronta. Así, la geometría analítica se constituye no sólo en la esencia del referencial espacial, sino que constituye también la esencia misma de lo echado sobre el espacio, lo cual nuevamente es algo casi geométrico en su constitución esencial del juego de vacío y átomos; geométrico reduplicativamente, pues es algo geométrico en un referencial que ya es geométrico. Las fuerzas newtonianas se desmaterializan por completo para luego, geometrizándose, ser agentes eminentes de ese que es el espíritu geométrico del Gran Matemático —y de sus espíritus ayudantes—. Además no hay tiempo, hay cronología. El tiempo es un mero atributo del mismo Dios. La física se destemporaliza por entero; simplemente se hace necesaria cronológicamente la intervención del dedo fuerte de Dios para que las cosas del mundo funcionen como vemos por la experiencia que funcionan —por lo que la existencia del dedo es innegable, ¡queda probado, pues, de la manera más fuerte posible, mediante la ciencia, que Dios existe!—. No hay historia tampoco, hay mera cronología, porque evidentemente no hay libertad ante un Dios tan supremamente interventor como el Dios newtoniano. El estar en el tiempo es una mera cualidad del estar ahí en el referencial espacio-temporal del amasijo de los átomos y el vacío ordenado por fuerzas extrínsecas a la materia.

Toda la construcción newtoniana es eminentemente inmaterial —él quería y estaba feliz de que fuera así, ¡la cosmología newtoniana resultaba así una cosmología espiritualista!—. Sin embargo, toda ella es también eminentemente susceptible de materializarse en el momento en que las fuerzas gravitatorias se digan fuerzas ínsitas en la propia materia, con la condición de que se mantenga en todo lo demás la lógica del mundo newtoniano. Desde ese momento, el Dios “seco” del universo newtoniano se convertirá en un Dios “alejado”, un Dios en trance de dejar a su creación como un Dios en adelante innecesario: el mundo no será ya una obra de creación, sino un mundo que está ahí desde siempre. Todas las funciones que antes eran las del Dios newtoniano, serán ahora las que vienen impuestas por necesidades de explicación en un cuadro de presupuestos matemáticos de mera geometría analítica, aquella que todo lo expresa mediante ecuaciones en derivadas parciales a

las que sólo les faltan las condiciones de contorno, o condiciones iniciales, para ser susceptibles de una resolución que efectivamente todo nos lo enseñe —el pasado, el presente y el futuro, cada detalle del conjunto y el conjunto en todo su detalle—. En este mundo esencialmente predeterminado y determinista, el tiempo es una mera variable que se puede recorrer hacia el + ($t_1 - t_0 > 0$ = futuro) o hacia el - ($t_1 - t_0 < 0$ = pasado), sin que, por tanto, futuro, pasado, presente tengan una realidad en esta cosmología. Llegamos así a lo que se ha convertido en un determinismo riguroso y rigurosamente atemporal. De aquí que ese Dios “seco” pueda ser ahora substituido con extremada facilidad por una Gran Razón Matemática. Muy pronto podrá decirse con respecto a aquel Dios newtoniano: «Sire, je n'ai plus besoin de cette hypothèse». Así, Dios es substituido de una manera natural por la (mera) Razón natural. ¡La herencia de la cosmología newtoniana será recogida finalmente en una cosmología postnewtoniana materialista!

Las relaciones del Dios newtoniano con su mundo son de absoluta y esencial soberanía que se expresa en dos vías: total ineficacia por nuestra parte para conocer su obra como no sea a través de la solícita, humilde y cuidadosa experimentación, y, a través de ella, posibilidades absolutas de conocimiento del Gran Mecano que es la obra de un Dios Gran Matemático. Pero, en ambos casos, nada de conocer a Dios mismo; del Dios newtoniano podemos conocer únicamente su obra. El newtoniano es, pues, un mundo sin ninguna libertad, un mundo esencialmente cerrado. La máxima alabanza que pueda darse al Dios newtoniano es la de ingeniárselas para conocer experimentalmente lo que el mundo sea, pues esa es la manera de reconocer al Dios soberano en lo que tiene de verdadero Soberano. Pero es esta una relación que, en mi opinión, pone cortapisas esenciales a la libertad del preguntarse. Es este un mundo en el que la pregunta ‘¿por qué?’ se ha convertido en una blasfemia; es un mundo en el que sólo cabe la humilde búsqueda de “lo que está ahí dado de antemano por quien nos lo ha querido dar y como nos lo quiera dar”, un mundo, por tanto, de lo que está ahí arrojado, de lo que está ahí a la mano. Un mundo en el que, en verdad, estamos arrojados, pero no un mundo en el que somos en realidad. Un mundo, el postnewtoniano, además, en el que enseguida Dios ya no será necesario.

El mundo newtoniano se termina en sí mismo, pero jamás se hace realidad. Es un mundo regido por el más inexorable “principio de objetividad” que quepa establecerse; en el que todo no es sino átomos y vacío, pura nada en su misma materialidad, pura nada en el referencial en el que fue arrojado. Un mundo obediente a toda suerte de espíritus que lo traspasan y ante los que es por completo inerte, sin libertad alguna. Un mundo seco y descarnado, que sólo puede ser producto de un Dios “seco” y “desencarnado”, en el que de ninguna manera cabe siquiera la encarnación; en el que jamás existe la Palabra, sólo el mandato soberano. Un Dios que no es sólo ya el Dios de los filósofos, sino, peor aún, el Dios de la mera geometría analítica. Pero también y al punto, un mundo en el que enseguida Dios ya no es necesario.

La creación newtoniana, en su esfuerzo por poner a Dios en un muy alto pedestal y hacer del mundo —contra los impíos— algo inmaterial, cuasi vacío de materia como tal y lleno de toda clase de fuerzas espirituales, sin embargo, lleva en el futuro del newtonianismo triunfante, de manera inexorable, a una concepción radicalmente materialista del mundo. Basta con algún pequeño retoque aquí y allá. Los he señalado antes: uno convierte a Dios en una hipótesis de la que no se necesita en adelante. El otro hace ínsitas a la propia materia las fuerzas atractivas y tangenciales, es decir, las hace producto de la esencia misma de la materia, consubstanciales con ella; las hace materiales de una forma que resulta esencialmente reductiva, como esencialmente reductivo era el modelo newtoniano del que se hace heredera esta manera postnewtoniana de ver una creación que ya apenas lo es; basta para dejar de serlo que se abra paso la afirmación de que la materia es necesariamente eterna, volviendo así a los atomistas antiguos de los que Newton —sin razón— se había apartado en su modelo cosmológico.

II

Son dos las cosas que, por el contrario, la cosmología de Leibniz tiene en cuenta en la complejidad de su mundo —y no quiero decir que la creación leibniziana del mundo deba ser aceptada por entero, sin más—: hay *δύναμις* en la naturaleza; hay historia más allá de la mera

cronología, pues hay libertad —aunque sea según la manera imperfecta, seguramente, de la libertad leibniana—. Estos dos elementos de novedad remueven por dentro una concepción que, vista de lejos y en principio, podría parecer muy similar a la concepción de la creación cosmológica newtoniana. Para colmo, y esto es muy importante, el contexto global filosófico en el que este modelo cosmológico se integra es esencialmente diferente al newtoniano. El contexto filosófico del pensamiento global de Newton se confunde con su modelo cosmológico. Mas no acontece lo mismo con el modelo cosmológico de Leibniz, el cual sin duda deriva del rico contexto filosófico global de su complejo pensamiento. Esta es la grandeza de Leibniz con relación a Newton. No es reduccionista como este, sino que afronta a la vez todos los problemas en coherencia. El “seco” Dios newtoniano es en realidad un Dios arriano. El Dios leibniano, por el contrario, es sin duda alguna el Dios trinitario: un Dios de amor, un Dios tierno con su creación, especialmente tierno con quien es el fin de la creación, el hombre.

Un Dios que dentro de los infinitos mundos compositibles elige este nuestro como mundo real puesto que es el que contiene más perfección global. Y esta elección es, para Leibniz, una elección de amor. Jesucristo es para Leibniz la razón de dicha elección. Numerosos textos leibnianos nos lo dicen, por ejemplo el que cierra su *Discours de métaphysique*: «Los antiguos Filósofos han conocido muy poco estas importantes verdades: sólo Jesucristo las ha expresado divinamente, (...); sólo él ha hecho ver lo que Dios nos ama, y con qué exactitud ha querido proveer a todo lo que nos afecta; (...) que los justos serán como soles, y que ni nuestros sentidos ni nuestro espíritu jamás han gustado nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los que le aman». Aunque, debo decirlo enseguida, la ‘dogmática leibniana’ —en cuanto entiende el pecado como mero malentendimiento que en un esfuerzo de razonabilidad podemos siempre superar— no es capaz de suponer, en verdad, una libertad que realmente lo sea. El leibnianoismo puede, por ello, guardarse sólo en cuanto que devenga una ‘filosofía de la razón práctica’ —puesto que abandone por completo el ‘punto de vista de Dios’, un punto de vista para nosotros absolutamente impracticable—, sin, por ello, dejar de lado una ‘filosofía de la razón pura’ que deviene ya una dogmática, es decir, un pensamiento que se hace habiendo acogido la escucha de la revelación en el lugar en el que esta se hace.

El espacio y el tiempo leibniciano nada tienen que ver con un referencial. El espacio-tiempo surge en el mismo momento de la creación del mundo, como las posiciones relativas de los lugares que ocupan los cuerpos unos respecto a otros y las duraciones relativas de los unos con respecto a los otros; es, pues, algo absolutamente ‘intramundano’, creación de Dios. Además, si el mundo que surge en la cosmología leibniana —no estático como el newtoniano, sino dinámico— es infinito, se debe a una causa que está fuera de él: ha sido elegido así por Dios puesto que contiene mayor perfección que un mundo finito, y, por ello, conviene más a la perfección con la que Dios ha creado el mundo real —el mejor de todos los mundos compositibles, ya lo he dicho—.

Las leyes físicas de la cosmología leibniana son fruto del Λόγος de Dios, y contienen, por ello, un principio esencial de razonabilidad, como todo el fruto del acto creador de Dios. Y como lo contienen, nosotros, con nuestra razón (λόγος), podemos buscar y podemos llegar a encontrar algo de esa razonabilidad. Por eso, nos es esencialmente posible conocer —al menos en parte— las leyes del funcionamiento del mundo físico. Ahora bien, este conocimiento no es sólo fruto de una mera inducción salida de la experiencia científica, pues existen consideraciones metafísicas más profundas en las que deben fundamentarse todas nuestras investigaciones físicas, si es que queremos que lleguen a conclusiones acertadas. Y, por ello, los principios sobre los que construiremos la física no son meramente principios matemáticos, sino, más ampliamente, principios metafísicos. Es en el Λόγος de Dios —un Dios de amor, no lo podemos olvidar— en donde se encuentran las razones últimas de la física del mundo; no en una mera Razón Matemática, sino en una Razón que es —permítaseme decirlo así— el Λόγος de Dios. Por esto, en la razonabilidad leibniana hay una convicción que procede explícitamente de la creación escuchada: hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, y de ahí la potencia inaudita de nuestra razón, capaz de ser creadora en la investigación y en su diseño de lo que es en realidad nuestro mundo, más allá de su mero estar a la mano como algo meramente arrojado ahí.

Por eso, el método fundante del pensamiento leibniano es el de la pregunta: ‘¿por qué?’. Una pregunta que no sólo es radicalmente válida, sino que marca el sentido de nuestro esfuerzo racional, de búsqueda racional de respuestas —en coherencia— a nuestro inacabable racimo

de preguntas. De ahí, además, la convicción leibniziana tercamente optimista de que hay respuesta a nuestras preguntas; de que merece la pena el esfuerzo de preguntarse y de buscar la respuesta compleja a esas preguntas. Ahora bien, ese juego de preguntas y de respuestas debe estar asentado en el lugar adecuado. Y ese lugar en definitiva no es un lugar meramente matemático —como piensan los newtonianos, llegando así en su cosmología a conclusiones absolutamente alejadas de la realidad del mundo—, sino que es un lugar propiamente físico y, finalmente, en sus supuestos y presupuestos, un lugar metafísico.

El Dios de la cosmología leibniziana es mucho más previsor y racionalista que el de la cosmología newtoniana. Las leyes de la cosmología leibniziana no tienen en absoluto ese sabor *ad hoc* que llegan a tener las de la cosmología newtoniana. La legalidad de su mundo es firme, producto de un Dios creador que obra racionalmente y que es conocida por una razón —la nuestra— que opera también racionalmente.

En la cosmología leibniziana habría que separar, quizá, netamente el ‘punto de vista de Dios’ y el ‘punto de vista del hombre’. El primero —¡qué duda cabe!— ha sido especialmente señalado por el propio Leibniz. Ese punto de vista de Dios es, para él, el verdadero referencial absoluto en el que toda la realidad del mundo y nuestro pensamiento y acción sobre él se encuentran amorosamente creados —no arrojados—. Es un cuadro de una absoluta racionalidad, en el que todo tiene su razón de ser, en el que todo en el detalle y en el conjunto ha sido creado para formar una conjunción *compossible* y armoniosa. Es Dios mismo el que pone ese referencial absoluto; es este el marco de la obra de su creación. No es, sin más, un mero referencial matemático —aunque, para Leibniz, evidentemente contiene en sí, como parte bien delimitada, la propia racionalidad matemática—; es mucho más, es un referencial de racionalidad. Es un trabajo fruto de una certeza presupuesta, la de que el mismo Dios creador nos dice: ‘Podéis buscar las razones que dan respuesta a vuestras preguntas enracimadas, puesto que las hay’. Una certeza que sólo puede venir de un lugar en el que se escucha la revelación, interpretándola luego en el conjunto de un pensamiento. Esta certeza escuchada afirma que el mundo es creación de Dios y ha sido creado con cuidado y mimo, no de cualquier manera; que ha sido creado por un Dios inteligente, sabio y bueno; que ha sido creado por el Λόγος de Dios, la Palabra de Dios, la Razón de Dios.

Esa convicción escuchada, me parece, es esencial en todo el pensar de Leibniz, y, por ello, también en su cosmología. Da el presupuesto referencial en el que todo se va a construir; da las certezas previas con las que se puede elaborar ahora una cosmología.

Pero, hay que decirlo enseguida, el esfuerzo continuado y perspicaz de las preguntas en la propia física deja ver que no todas las respuestas se quedan en la mera matemática, como los newtonianos se empeñan en afirmar. Esa labor de búsqueda de los fundamentos primeros sobre los que se va a construir la física —sobre los que se construye la física—, si se hace con cuidado y con respeto a lo que se percibe como siendo real, encuentra que en la física cartesiano-newtoniana hay un defecto capital: es una mera física geométrica, en la que los cuerpos, la materia, se hace esencialmente inactiva, su movimiento es siempre fruto de externalidades; no es, por tanto, una verdadera dinámica. Por ello, para Leibniz, desde la misma física, se percibe una necesidad: la de considerar que primero hay que percibir y luego preguntarse por esa dinamicidad de la materia corporal. Una dinamicidad que percibimos con claridad en los cuerpos vivos, pero que, si miramos con cuidado y sin prejuicios matematicistas a lo que es la realidad misma de los cuerpos físicos en su movimiento, percibiremos también que en ellos se dan fuerzas y energías que son verdaderas internalidades. Sin estas consideraciones ‘metafísicas’ —que lo son al menos desde el punto de vista de la física de Descartes y de Newton, puesto que hay que ir ‘más allá de esa física’— no hay una consideración verdadera de los fenómenos físicos.

Pero esta ‘metafísicidad’ no es únicamente un mero ir más allá de la física enunciada por cartesianos y newtonianos, para llegar a una nueva fisicidad, la leibniziana. Lo que Leibniz apunta de manera notablemente clara puede estructurarse en dos puntos: en primer lugar, siempre será un grave error en la física reducirla a mera matemática; y, en segundo lugar, en toda física futura, sus fundamentos y presupuestos estarán siempre ‘más allá de la propia física’. Y esto es así por un supuesto previo: el pensador, el científico, el físico, debe procurar siempre decir la realidad de lo que es; su acción racional debe responder a esta realidad de lo que es.

El mundo leibniziano es complejo. Puede decirse, quizá —todavía no estoy seguro—, que es un ‘mundo cerrado’ desde el punto de vista de Dios, pero en todo caso es un ‘mundo abierto’ desde nuestro punto

de vista. Me explico, porque hay aquí alguna complicación en lo que quiero decir. Mirado el mundo desde su estructura propia de racionalidad, es claro que este mundo es desvelado en su realidad por la acción racional. La acción racional es siempre esencialmente, pues, desde nuestro punto de vista, un conjunto de preguntas y respuestas en búsqueda de coherencia que se da en las razones enracimadas y que jamás se da fuera de ellas, es decir, un mundo cerrado a cualquier acción irracional. Ahora bien, la realidad del mundo nos está esencialmente velada en su infinita complejidad, la complejidad que se da en la realidad es inalcanzable en su totalidad para nosotros. Desde ahí, la realidad del mundo —queda todavía el ser mismo de la realidad, pero este lo dejaremos ahora de lado, no porque sea menos importante, sino, al contrario, porque es ahora demasiado complejo y nos llevaría más lejos de lo que estaríamos hoy, ahora, dispuestos a ir— nos es esencialmente abierta. Pero evidentemente no lo es así para quien es el Λόγος del Dios creador; para él, nada hay de velado en la realidad del mundo, nada hay en ella de misterioso, pues todo es fruto, en realidad, de su acción creadora, acción del Λόγος. Pero también, evidentemente, para nosotros las cosas no son así, sin más. Tendencial o asintóticamente nosotros tenemos una convicción —procedente de una dogmática—, una convicción que funda nuestra esperanza por siempre inquebrantable en el valor de nuestra acción racional para nuestro conocer el mundo en su verdadera realidad y, más aún, para ser en realidad. Por eso y para eso, debemos saber que nuestra acción racional está fundada en un supuesto, no se sustenta, sin más, a sí misma; un supuesto que es un valor, un valor que señala una finalidad en esa acción racional. La racionalidad así es una convicción procedente de una dogmática, por un lado, pero convicción razonable una vez alcanzados los casi inaccesibles ‘portillos’ a los que accedemos desde la vertiente científico-filosófica en un fatigoso subir por las rampas de la filosofía teológica hasta llegar, si podemos, a ellos.

Si interpreto bien el pensamiento de Leibniz —un pensamiento que es ya evidentemente postleibniciano—, en este suelo es en donde debe plantearse el problema de la libertad del hombre. Pero todavía no estoy seguro de que el pensamiento leibniciano mismo llegue a una libertad que realmente lo sea. Y, sin embargo, parecería que todo en el complejo proceso del pensamiento nos empuja a considerar que la libertad se da de verdad en nuestra realidad.

Decía que en la cosmología leibniziana —en la filosofía leibniziana, en general— habría, quizá, que separar netamente el ‘punto de vista de Dios’ y el ‘punto de vista del hombre’. Pero si lo hacemos, ¿no dejamos de ser leibnizianos? ¡Sea, pero hay que hacerlo! Guardaremos el lugar de racionalidad que él, en seguimiento de otros filósofos, nos construyó. Pero ‘el punto de vista de Dios’ deberá quedar en lo que realmente es: una dogmática, es decir, una ‘filosofía de la razón pura’ que, por ello mismo, es ya un punto de vista teológico, es decir, una dogmática que se construye en la escucha de la revelación del Dios trinitario como creador del mundo. Mas guardaremos también eso que tanto me gusta llamar filosofía teológica, pues esa ‘filosofía de la razón pura’ no es un mero emplasto con sapos y culebras que obligados debemos tragar, sino un lugar cuya racionalidad se vislumbra desde los casi inaccesibles ‘portillos’ de la filosofía teológica.

12. EL MUNDO COMO CREACIÓN. BIG BANG Y DOGMA CRISTIANO DE LA CREACIÓN

Uno de los grandes exégetas de hoy, el milanés Gianfranco Ravasi, acaba de indicarnos sobria y bellamente la relación entre la ciencia y la fe. No tiene sentido, dice, ir al Génesis para obtener información física sobre la forma en que nació la materia o su evolución, o para lograr conocimientos paleontológicos: no es esa la intención del autor inspirado. Este no se pregunta, continúa Ravasi, ni el qué ni el cómo ni el cuándo del cosmos o del hombre. Se cuestiona la finalidad, la cualidad, el sentido de la realidad humana y material; sus demandas son de tipo ético, filosófico, teológico, sapiencial, etiológico. El modelo científico usado en esos textos, termina Ravasi, es sólo una envoltura narrativa y funcional, y como tal debe ser relegado al ámbito de la ciencia del mundo antiguo⁴⁶⁰. Es la postura, continúa Ravasi, que defendió Galileo en sus cartas a Benedetto Castelli, el fiel amigo benedictino. Era, concluye nuestro autor, lo que, mucho antes, insinuaba san Agustín cuando decía que el Espíritu Santo no nos fue enviado para enseñarnos el curso del sol, la luna y las estrellas: su intención no era formar científicos, sino cristianos⁴⁶¹.

En esta postura hay algo esencial, adquirido de una vez por todas y que jamás podremos olvidar. Los primeros capítulos del Génesis no son

⁴⁶⁰ G. Ravasi, 'Rapporto tra scienza e fede', *Vita pastorale*, julio 1992, p. 71.

⁴⁶¹ Remite a san Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20; también I, 19, 39 y V, 8, 23; sobre la relación entre ciencia y fe a I, 18, 37. Véase el capítulo 8, [en cuyas notas se puede rastrear en dónde Galileo apoya su pensamiento en el de san Agustín].

páginas de un manual de cosmología, de antropología o de zoología, aunque es evidente que la «envoltura narrativa y funcional» de esos textos tiene que ver con los manuales científicos de su tiempo. Su intención es teológica, lo que le lleva incluso a modificar los mismos manuales en que se inspira siguiendo el sentido del mensaje revelado que nos quiere transmitir: la unicidad de Dios, el mundo como creación, el hombre como señor del universo, la bondad de todo en el mundo, el descanso del sábado, etc.

Sin embargo, tomada en su estricta radicalidad literal, esta postura no hace toda la justicia a la cuestión que plantea el título del capítulo y del libro. Si esa postura galileana fuera la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad —y no sólo un elemento muy importante de la respuesta a nuestra pregunta, pero no el único—, ahora, ante la cosmología de la gran explosión inicial, prevalente hoy, no cabría al cristiano otra postura que esta: “Que digan lo que quieran los científicos cosmólogos, yo tengo ya las cosas muy claras”. Porque, llevando hasta al final la postura galileana habría que decir: “¿Y a mí, cristiano, qué me va eso del big bang de los científicos? Lo mío es cuestión de sentido y de salvar almas, mientras que eso otro dice cómo es y cómo ha sido lo que hay, y eso, como cristiano, no me preocupa”.

Mas esta postura radical, por burda, es inaceptable. Establece una terrible dicotomía demarcacionista entre lo que es ‘ciencia’ y lo que es ‘fe’. Ahora bien, esta postura demarcacionista —como cualquier otra postura demarcacionista— es un tipo ideal de respuesta de la que al final deberemos decir: cualquier relación con la realidad es mera coincidencia. Establece compartimentos estancos en el interior de nuestra razón práctica, que en nada se corresponden con su funcionamiento real.

¿Por qué? Volvamos junto a Galileo en su lucha pedagógica —que tantos sufrimientos le deparó— por hacer ver que no hay conflicto real entre ‘ciencia’ y ‘fe’, para que los teólogos no pongan dificultades en el camino de los científicos, para que quede este totalmente expedito. En Galileo había una convicción profunda, decisiva, fundante, originaria: el mundo es Creación de Dios. Para Galileo, Dios se nos revela en dos libros. Uno escrito en hebreo y griego, las Sagradas Escrituras, en donde está todo lo necesario para nuestra salvación, aquello que es sobrenatural. El otro, el libro de la naturaleza, escrito en lenguaje matemático,

en donde está escrito todo lo que Dios ha querido revelarnos de su acción creadora en la misma naturaleza. ¡No hay oposición entre un libro y otro: ambos tienen a Dios por autor! ¡Nadie figue en el libro del otro y así lo malentienda todo porque no conoce el lenguaje de ese libro! ¡Hay una convergencia total, sin posibilidad de desacuerdo alguno, entre lo que un libro y otro nos dicen!

Pero ¿podemos hoy, sin más, repetir esta convicción galileana? Sí y no. Sí, como convicción última de lo que esperamos los creyentes en el Dios trinitario: una convergencia final decidida —convergencia galileana— entre lo que creemos y lo que sabemos. No, como bifurcación necesaria de caminos, como lectura independiente de los dos libros: vayan los teólogos a leer su libro y los científicos a leer el suyo, cada uno por su lado, sin interferirse, aunque iluminados siempre por una convicción de convergencia final. Una convicción que desvincula para siempre con extraña facilidad a los lectores de un libro de los lectores del otro, terminándose la función, evidentemente, con la relegación de los lectores del primer libro a las sacristías de lo que ya no es ‘conocimiento’, sino sólo “mera convicción subjetiva”.

El interés enorme que encuentra hoy la teoría cosmológica de la gran explosión inicial desborda con mucho el círculo de los cosmólogos y deja de lado la convicción galileana. Es de notar, sin embargo, que ese interés desbordante no acontece en todas las ramas del saber científico, sino sólo en aquellas que tocan puntos calientes de las preocupaciones filosóficas o religiosas, o las que se refieren a la consideración del todo, de la realidad como tal. ¿Por qué este interés? ¿Por qué esta selección de intereses? ¿Dónde está, pues, el interés de lo que da título al capítulo y al libro?

Algunos —porque son creyentes—, están felices, pues creen ver cómo la ciencia cosmológica de hoy va en el sentido del dogma de la creación, confirmándolo. Pueden defender, y no se equivocan, una convergencia galileana de su creencia con la cosmología de hoy. Para otros, por el contrario —porque son materialistas—, esto mismo es una terrible desgracia. Tras muchas décadas, casi siglos, en que todo lo relativo a la ciencia parecía confirmar sus intereses, de pronto se les tambalea el edificio entero. Friedrich Engels, por poner un ejemplo paradigmático, estaba seguro de que la ciencia era galileanamente divergente de una manera muy radical; pero enunciaba como adquisiciones definitivas de

la ciencia teorías que no eran sino meras generalizaciones *ad hoc*, llenas de piadosos deseos de que futuras investigaciones las demostraran⁴⁶². Muchos engelsianos creyeron que la ciencia era para siempre galileanamente divergente, y se emocionaron. Pero lo que parecían pequeños huecos a punto de ser rellenados por la ciencia siguiendo la convicción materialista en la constitución de un entramado de la realidad definitivamente materialista, resultaron ser mundos de una infinita complejidad que llevaban muy lejos de aquellas previsiones. Desde entonces, siempre ha acontecido lo mismo con las convicciones engelsianas. La realidad parece tener sus propias reglas.

Pero los creyentes pueden echar ahora las campanas al vuelo demasiado pronto. Véanse, por ejemplo, los esfuerzos de Stephen Hawking y de otros muchos por ver la posibilidad de que el mundo haya nacido de un agujero negro o de fluctuaciones cuánticas desordenadas en el propio espaciotiempo; o la posibilidad, también, de que tras una larga etapa inicial de expansión las en definitiva poderosísimas fuerzas de atracción gravitatoria se lleven el gato al agua y se llegue finalmente a una gran implosión, el big crunch, que daría la posibilidad de una nueva gran explosión, otro nuevo big bang, y así hasta el infinito: un cosmos, pues, sin origen y finalmente sin tiempo, como no sea el tiempo del eterno retorno. Si las cosas fueran realmente así, los que defienden posturas materialistas podrían, por fin, respirar tranquilos. Muchos científicos, partiendo, claro es, del modelo adquirido de la explosión inicial, por un sano interés y una legítima curiosidad —¡o, sin más, por sus claras convicciones materialistas!—, se esfuerzan en ir más allá de este

⁴⁶² La actitud típica que llamo engelsiana es la que dice: a) hasta ahora es obvio que, en la historia que va desde el principio de la materia —en donde no hay problema del origen, pues la materia es eterna—, hasta el surgimiento del pensamiento y de la sociedad, pasando por el surgimiento de la vida, la ciencia ha demostrado siempre el materialismo; b) basta sólo con rellenar unos pocos huecos aquí y allá en esa historia para que el materialismo quede totalmente demostrado. Afirmaciones fáciles de enunciar y terriblemente difíciles de probar. No se piense que es una actitud pasada de moda. Al contrario, sorprende el vigor del que goza. Acabo de leer un libro modélicamente engelsiano: Enrico Bellone, *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Turín, Bollati Boringhieri, 1992. [Después del trabajo de la tesis doctoral, mi primer libro, *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid, Marova, 1980, 176 p., tenía este tipo de pensamiento como enemigo principal].

modelo y llenar científicamente sus huecos. ¿En qué terminará todo? No estamos en condiciones de saberlo, sino sólo de conjeturarlo. Y una conjetura es una razonabilidad fruto de la razón práctica.

Mas ¿es verdad que en un caso la cosmología daría la razón a los creyentes y en otro a los materialistas? No estoy nada seguro. Las cosas en la cosmología están aún en movimiento. La ciencia cambia con extrema facilidad, por un lado; y, por otro, los creyentes y los materialistas son demasiado listos para dejarse vencer tan fácilmente. Tenemos razones para pensar, conjeturamos que hoy, y quizá en el futuro, una creencia creacionista es más coherente con la teoría aceptada de la explosión inicial que cualquier otra, y eso nos alegra, evidentemente. Pero incluso aunque esta teoría quedara ‘probada’, no por eso, ni mucho menos, quedaría probado Dios creador. Habría, de nuevo, razonabilidad en las conjeturas de la ‘razón práctica’, pero nunca las certezas (inexistentes) de la “razón pura”, de una razón segura y aseguradora.

Si fuera la cosmología la que repartiera razones y sinrazones, en definitiva, la ciencia nos haría razonable o irracional creer o no en la existencia de un Dios creador. En definitiva sería la ciencia la que nos probará la existencia de Dios o su inexistencia. Para Isaac Newton, sus “principios matemáticos de la filosofía natural” probaban para siempre, puesto que lo hacían de manera científica, la existencia de Dios. Pero todos sabemos la fragilidad de una prueba que hizo posible la irrupción de una evidencia científica: la inexistencia de un Dios convertido en un mero dios-tapa-agujeros; y a la ciencia siempre le es posible ir tapando sus agujeros por sí. Cada vez que la ciencia ha gritado: “Hemos probado a Dios (o hemos probado que no hay Dios)”, ha resultado ser una prueba falsa. Ese Dios de la convicción científica resulta siempre a la postre un falso dios. Ya lo vio Leibniz, y sabemos que tenía mayor riqueza y hondura su insidiosa pregunta filosófica: «¿Por qué existe algo en vez de nada?».

Pero ¿puede la ciencia arrogarse ese papel probatorio? Por otro lado, la teoría adquirida de la explosión inicial, ¿prueba el dogma de la creación? El dogma de la creación afirma que todo lo que ha habido, hay y habrá —el mundo, el cosmos, el universo, todos los mundos reales y posibles— ha sido creado por Dios, sin ser constreñido por necesidad alguna, con absoluta libertad y según sus propios designios; que todo ello ha sido creado de la nada; que nada ha habido, hay o habrá que

no sea creatura de Dios; que Dios creó todas las cosas y vio que eran buenas; que Dios creó al hombre sexuado, hombre y mujer los creó, a su imagen y semejanza —ser razonable lo creó—, y que le dio el señorío sobre toda la creación. Pero todavía dice algo más: que todo esto lo sabemos porque Dios nos lo ha revelado; que aquí y allá podemos tener uno u otro vislumbre de que este o el otro punto sea como acabo de decir, pero la plenitud en cuanto tal de ese saber es una plenitud de revelación. Pues bien, la acción racional de nuestra razón práctica que es la teoría de la gran explosión inicial no va contra el dogma de la creación, e incluso encuentra razones que hacen de él un pensamiento razonable, y no meramente irracional; pero ella ni lo produce ni lo prueba.

Los Padres de la Iglesia, hasta san Agustín, sobre todo, dedicaron a la creación una atención sostenida. Tenían el problema de cómo pensar el dogma de la creación en la filosofía griega, que era la suya. Para ellos el ‘dar razón de lo que creéis’ era una necesidad imperiosa. No les bastaba con la afirmación del dogma, tenían que pensarlo, es decir, debieron hacer una teología de la creación. Por un lado, contaban con las afirmaciones de las Escrituras. Por otro, con lo que la filosofía y la ciencia de su tiempo sostenían. A finales del siglo II, la comprensión de las Escrituras entre los gnósticos —la herejía gnóstica, como la calificaron— había dado lugar a graves deficiencias en la concepción de la creación —según pensaron los Padres, desde Ireneo y Orígenes—, porque los gnósticos comprendían las Escrituras fuera de la tradición eclesial y con criterios que estaban lejos de la misma Palabra de Dios. Y ¿por qué lo pensaron así? Porque los gnósticos habían creído encontrar en una cierta comprensión de lo que decía la filosofía y la ciencia de entonces la fuente hermenéutica para interpretar la acción de Dios y el mismo texto de las Escrituras. El gnosticismo, pues, era un error dogmático y un error filosófico; o, si vale decirlo así, un error dogmático inaceptable, por ser un error filosófico y científico inaceptable. Así lo entendieron ellos, y lo combatieron con energía. Para los Padres, lo que decían los gnósticos no sólo era una interpretación herética de las Escrituras, sino que, además, era falso; su visión de la realidad era irreal.

De esta manera, se encontraron los Padres con varios problemas gravísimos: ¿Dios es ‘Hacedor’ y/o ‘Demiurgo’, como había dicho Platón, o había que utilizar esta filosofía platónica para afirmar, incluso con una palabra griega nueva, que Dios es ‘Creador’? Pero ¿creador de qué?

Parecía claro en la filosofía griega que todo se ‘demiurgaba’ por Dios partiendo de una ‘materia prima’ preexistente a cualquier acción de Dios sobre ella, y que, por tanto, era eterna como él. Pero, entonces, ¿en la creación se dan dos principios iguales y eternos: Dios y la materia? Todo el esfuerzo de los Padres está en pensar —dentro del pensamiento griego, evidentemente— una teología que surja del dogma cristiano. El ‘principio’ de la creación está en Dios. Mas la creación, ¿cómo se hizo? Dios la pensó primero en diálogo (trinitario) consigo mismo y cuando le pareció oportuno la ‘principió’. Pero entonces, ¿cuándo comenzó el tiempo? Etc., etc.

Es aleccionador para nosotros seguir de cerca cómo crearon los Padres esa teología de la creación. ¿Por qué? Porque nuestro problema hoy es similar al suyo: ¿cómo pensar el dogma de la creación en la filosofía y en la ciencia que son las nuestras? No nos vale, evidentemente, con repetir a los Padres; tenemos que hacer algo distinto de lo que ellos hicieron para hacer como ellos hicieron.

Se nos plantea una cantidad enorme de problemas. Me he referido ya a algunos. Para la relación entre el dogma de la creación y la teoría de la explosión inicial es decisivo lo que tiene que ver con el tiempo. ¿Cabe hablar de un origen del tiempo? La cosmología de hoy parece afirmarlo. Si es así, se nos ha historizado la evolución misma del cosmos. Pero, una vez historizada la evolución del cosmos, ¿no se plantea con fuerza el ‘principio antrópico’, inventado por los propios cosmólogos, para adentrarnos en la compleja maraña de la cosmología? Pero, entonces, ¿no se desvaloriza a la vez, quizá para siempre, el “principio de objetividad” que enunciara Jacques Monod con su descarnada necesidad ética de cortar en nosotros toda preocupación metafísica? ¿No se hace entonces necesario revisar la regla aceptada hoy por muchos —enunciado más neutro, seguramente, del mismo principio de objetividad— que ordena “naturalizar” la realidad para acercarnos a ella, es decir, hacer que sea únicamente real sólo lo que es capaz de ser descrito en el interior de la ciencia? Pero, además de ser una medida elemental de metodología para acercarse científicamente a problemas científicos, ¿no es esto ya —en cuanto que aventura claras hipótesis sobre el contenido de lo real— una creencia en un cierto dogma de una creación materialista, es decir, una afirmación metafísica sobre lo real? El big bang ¿no dice también algo al respecto?

El cristiano, creyente en el dogma de la creación, es cierto, «se cuestiona finalidades, cualidades y sentidos», como veíamos al comienzo; es cierto, también, que «sus demandas son de tipo ético, filosófico, teológico, sapiencial, etiológico». Por tanto, sería absurdo que se nos ocurriera la idea de ir al dogma para averiguar datos, teorías o sistemas de teorías sobre la historia del mundo en su evolución. Pero, precisamente por ser creyente, se le ofrece un marco de respuestas sobre la finalidad, la cualidad y el sentido de la realidad humana y material, en las que cree, y cree razonablemente. No es, pues, alguien que, sin más, ‘se cuestiona’ en un abismo enigmático de respuestas posibles, pensando qué pensar, sino que es alguien a quien se le ha dado —se le ha sugerido— un marco global de respuesta a esos cuestionamientos —¿qué significa si no la misma palabra ‘dogma?’—, en el que encuentra finalidades y sentidos que tiene por verdaderos, que acepta y encuentra razonables. Sus demandas, de cierto, no son, en cuanto que cristiano, meramente científicas, y en el dogma de la creación encuentra el marco global en el que sus demandas de tipo ético, filosófico, teológico, sapiencial, etiológico, reciben respuesta; que acepta y encuentra razonables. Incluso al cristiano, ante enunciados cosmológicos, el marco dogmático del mundo como creación en el que cree —lo mismo que le acontece al materialista con su propio marco dogmático— le da seguridad convergente o inseguridad divergente sobre la validez o invalidez definitiva de esta teoría o la otra. No le da pruebas científicas —que tienen su ámbito propio—, sino convicciones metafísicas —convicciones global y coherentemente razonables en el conjunto del todo— sobre la viabilidad final o no de esta o la otra teoría científica. Pero lo que le ocurre al creyente en el dogma de la creación, repito, le acontece por igual —dentro de otro marco global de interpretación— al materialista. Por tanto, la pregunta que se plantea aquí y ahora es esta: ¿cuál de los dos marcos es más coherente y, en definitiva, más razonable en relación con la teoría de la explosión inicial, con el conjunto de la ciencia?

En las últimas décadas hemos visto —casi con perplejidad— que la misma ciencia en su globalidad e incluso en algunos de sus elementos puntuales de mayor predicamento, no es sólo fruto de una “(mera) racionalidad científica” que se desmarca por completo de finalidades y sentidos, de demandas filosóficas y teológicas, sino que, como toda acción humana, es fruto de una acción racional de la razón práctica.

En una palabra, si los influyentes creadores y seguidores del Círculo de Viena creyeron que había que rechazar la metafísica en nombre de la ciencia, desde hace ya décadas nos aparece de más en más claro que también la ciencia está bañada en el mar de la metafísica; sobre todo, insisto, cuando se trata de teorías tan llenas y abarcales como las cosmológicas, que se encuentran en los límites mismos de la ciencia —recuérdese que para muchos ‘científicos experimentalistas’ las teorías cosmológicas no son ya ciencia dura, sino poco más que ciencia ficción⁴⁶³—, y que por esto mismo tienen un interés especial para todos. Los avances en estas teorías resultan enormemente caros a las sociedades que los realizan; si no fuera por ese interés claramente metafísico —junto a otros intereses bastante menos limpios— ¿se hubieran concedido, por ejemplo, los dineros para lanzar el satélite COBE? Su complejo programa de barrido del cielo según ciertas pautas, ha hecho que enviara nuevos datos experimentales extremadamente novedosos, los cuales han sido interpretados por el equipo de la Universidad de California dirigido por el astrofísico George Smoot como una confirmación definitiva de la teoría de la gran explosión inicial que, por vez primera, puso en circulación Georges Lemaître.

Pero, sea lo que fuere con la explosión inicial, la gran pregunta sigue siendo esta: ¿por qué existe algo en vez de nada? Y ¿quién nos prohibirá esta pregunta?

⁴⁶³ A estos habría que recordarles que una de las cuestiones más dramáticas de la filosofía de la ciencia de hoy es la que se puede poner bajo esta advocación: Mecánica cuántica y realidad.

13. EL MUNDO COMO CREACIÓN. PARA UNA DOGMÁTICA DEL ACTO DE LA CREACIÓN

I

¿Cuál ha de ser el contenido de esta segunda parte del capítulo ‘El mundo como creación’⁴⁶⁴? El que sigue: de qué manera es posible, en un marco filosófico propio —el mío— y en un contexto científico bien datado, es decir, que lleva en sus mismas entrañas la marca del tiempo, cómo se puede hoy afirmar que el mundo es creación; qué significa esa afirmación y de qué manera se articula con lo que por la cosmología sabemos sobre la historia del mundo y también, es obvio, sobre lo que sabemos acerca de nuestro propio saber de la ciencia cosmológica. Por ello, todo lo que diga —si acabo por decir algo— tendrá la simbólica del tiempo —su huella, su marca indeleble—, además, por supuesto, de lo que proceda de la propia capacidad de mis decires. No podría ser de otra forma y, para colmo, no quiero que sea de otra forma. Precisamente aspiro a adentrarme en esa simbólica del tiempo en cuanto que ella es la esencia misma de lo que pienso sobre la acción de la razón y, a la vez, ella es la esencia misma del ser temporal del mundo, un mundo que puede ser interpretado, que hay razones para interpretar como creación.

Se desarrollará aquí, pues, una acción racional sobre cómo es *composable* hacer esta afirmación: el mundo es creación. La acción racional, por tanto, de una composibilidad; de la composibilidad

⁴⁶⁴ Puesto que la primera parte es el capítulo 12.

entre afirmaciones que se dan en ámbitos diversos, pero referidos todos a una idéntica y única realidad. Esto supone, primeramente, la composibilidad de los lugares. No es irracional el lugar desde el que digo 'creemos que Dios es creador de todo lo que es'; desde ahí, no es imposible el lugar en el que se desarrolla 'la acción racional de la razón práctica', aunque sea un lugar de racionalidad 'al otro lado del portillo'. Me explico. Un primer terreno es aquel de lo que encontramos arrojado ahí en la mundanidad, el mundo de lo que hay. En él se construye la acción racional a la que llamamos ciencia. Podríamos quedarnos en ese lugar, quizá, pero desde siempre algunos —los filósofos— han preferido continuar con sus preguntas, proseguir imaginando respuestas que se confrontan luego con lo que hay en la mundanidad, hasta el punto de que enseguida esta les parece una mera mundanidad de lo que está arrojado ahí, sin más, y creen descubrir otros lugares de racionalidad desde los que alcanzan una realidad que está más allá de esa mera mundanidad. La labor filosófica, preguntándose por supuestos y presupuestos, por el porqué y el cómo que fundamenta lo que hay, preguntándose por el cómo nosotros afirmamos acertadamente sobre lo que todavía no hay, lleva a que los que quieren proseguir ese camino de preguntas y respuestas se adentren en un lugar nuevo, distinto, lleno de peligros, en el que lo que hay aparece ya como lo que nos va siendo en realidad. Primeramente, ese lugar aparece como un terreno en el que la misma física no es ya una física de la mera materialidad. Luego aparece también ese terreno pantanoso y resbaladizo de lo que está 'más allá de la física'. Pero el camino de las preguntas y las respuestas del filósofo puede no haberse acabado, pues caminando hacia las montañas —más allá del 'más allá de la física'—, en plena aventura, alejado de todo consuelo de lo que está ahí arrojado en la mera mundanidad, encuentra, quizá, pasos de montaña, 'portillos' —puede que puras ilusiones, pero a los que se llega, sin ninguna duda, por un camino de racionalidad, en la acción racional de la razón práctica que construyó igualmente todo lo anterior, y si esto es ilusión ¿por qué no lo es también todo lo anterior?⁴⁶⁵—, paso de montaña desde el

⁴⁶⁵ Como enemigo radical de toda la acción racional de la razón práctica plana, pues, el escepticismo. Digo bien el escepticismo, que no el relativismo o cosa parecida.

que se vislumbra algo —del otro lado, a lo lejos—, un ámbito, una tierra que parece manar leche y miel, que está ‘al otro lado del portillo’, el lugar de la escucha [y de la visión de la gloria]. Por eso, desde aquí, desde el paso de montaña, todo lo anterior quedará ya ‘a este lado del portillo’.

La acción racional sobre cómo es composable afirmar que el mundo es creación, supone, en segundo lugar, y es aquí en donde está la especificidad propia de lo que quiero decir en estas páginas, que hay una convergencia galileana entre lo que se afirma en uno y otro lado del ‘portillo’; lo que se afirma en la cosmología de la explosión inicial, hoy aceptada, lo que se afirma en filosofía⁴⁶⁶ y lo que ahora se afirma en la dogmática. Por supuesto que no están de acuerdo cualesquiera afirmaciones que se hagan, pero esa no es la cuestión. La cuestión está en afirmaciones de esos lugares que sean —¡hoy!— afirmaciones de racionalidad debidas a una acción racional de la razón práctica, y no meras elucubraciones ideológicas que se cubren con la capa de una (inexistente y falsa) “filosofía de la razón pura”. A las que me refiero, son afirmaciones producto de una difícil acción racional sobre una misma realidad y, por ello, no sólo en principio sino, quizá, de hecho, son afirmaciones convergentemente composibles. Nótese bien que no digo que sean todas ellas una misma afirmación, sino que nos indican algo: la racionalidad de ser afirmaciones composibles de una única realidad⁴⁶⁷.

Entre las dos aproximaciones que concurren en la construcción de una dogmática del acto de la creación, es decir, la que toma el punto de vista de Dios y la que se refiere a nuestro propio punto de vista —en el que aparecería como una doble vertiente, la experiencial y la racional, pero que necesariamente es una sola dentro de la acción racional de la razón práctica— hay composibilidad. Si no la hubiera, no se trataría de una dogmática, sino de un esfuerzo desgraciado, porque también la dogmática es una acción racional de la razón práctica. Pero hay

⁴⁶⁶ Como, dialogando con Leibniz, creo haberlo mostrado en el capítulo 1 de *Sobre quién es el hombre*, pp. 40-66, y en los capítulos 2, 3 y 4 de *Tiempo e historia*.

⁴⁶⁷ Es la primera vez [¿seguro?] que utilizo el concepto de ‘composibilidad’ fuera del contexto leibniziano. Sin embargo, me parece extremadamente sugerente como una manera de expresar la convergencia galileana con la que me muestro más de acuerdo.

que andarse aquí con muchísimo cuidado, porque pudiera darse el caso de que con el concepto de composibilidad se nos metiera de matute y sin que nos diéramos cuenta una sumisión de la revelación por parte de la razón —sobre todo de esa (mera) “filosofía de la razón pura” que siempre, cuando no ha reflexionado suficientemente sobre sí misma, es el nombre bonito de una ideología bastante procaz—, la cual entonces le dejaría el espacio que creyera conveniente y no el que la revelación reclama para sí. Malo sería, pues, que al final se terminara por hacer una dogmática de la creación según el evangelio de la diosa Razón. Pero espero que no sea esto lo que aquí se haga.

II

Hay dos maneras de empezar a hablar del mundo como creación y las dos son esenciales. Empezar por las teorías cosmológicas y filosóficas que hacen vislumbrar una posibilidad: la composibilidad de la afirmación de que ‘el mundo es creación’⁴⁶⁸. La otra —la elegida aquí— es la de intentar una dogmática de la creación y empezar por el acto originario de la voluntad de Dios que crea el mundo en su dinamicidad. Podría decirse el acto originario de la voluntad de Dios que crea ‘la materia en su dinamicidad’⁴⁶⁹, pero sólo cuando quede bien claro que no se trata de una materia meramente mecanicista, al estilo cartesiano, sino de una materia entrañada de δύναμις, al estilo leibniciano. No es que se trate tampoco de materia y forma, sino de una materia que está siempre, desde el mismo acto de su creación y siguiendo la voluntad sostenedora de quien la creó, dinámicamente informada. Ese acto originario es un acto de la voluntad de Dios. No es un acto que, para existir, para hacerse realidad como acto de Dios *ad extra* de sí mismo, haya necesariamente tenido que ser pesado y sopesado primeramente en la inteligencia de Dios. Esto creo que es un antropomorfismo innecesario

⁴⁶⁸ Es lo que en cantidad de libros escritos sobre todo por científicos, especialmente cosmólogos y físicos, estamos viendo desde hace unos años —¡justo cuando pareció hacerse evidente para muchos lo que se llamó la teología de ‘la muerte de Dios’?—.

⁴⁶⁹ [Mejor sería decir ‘el mundo en su dinamicidad’, visto lo que luego se va a ir perfilando en mi pensar sobre la triada: mundo, ‘cuerpo de hombre’ y realidad].

e indigno de Dios. El acto originario *ad extra* de su voluntad al que me refiero es ya en sí mismo y de manera imponderable un acto inteligente, razonable, cargado de consecuencias queridas y razonadas. Pero todo se da en el mismo acto creador del mundo, sin necesidad ninguna, en Dios, de disquisiciones previas y de proyectos, como de quien es inseguro en el acto de sus propios haceres y tiene que cavilar largamente antes de decidirse, e incluso, quizá, utilizar el método del ensayo y error, aunque fuere en las cavilaciones previas a la creación del mundo. Todo ello supondría de una manera o de otra, además, algo que parece del todo inaceptable: que haya tiempo en el mismo Dios, el tiempo de dialogar consigo mismo, el tiempo de hacer planes, el tiempo de sopesar las consecuencias de lo que Dios quiere; el tiempo, por así decir, del uso de su inteligencia. Todo esto no es necesario; peor aún, me parece que pone un cierto acento en una necesidad que eliminaría la fuerza originaria de la libertad de Dios actuando *ad extra* en ese acto originario de la creación. Y creo que es muy importante señalar con toda la fuerza posible la libertad de Dios en esa acción creadora de todo lo que hay, así como en la acción de sostenimiento de lo creado. Por un lado, Dios no necesita cavilar [razonando sobre su acción *ad extra*]; por otro, Dios es radicalmente leal con lo que es su acto, con una libertad soberana de fidelidad, en ningún caso fruto de alguna suerte de necesidad.

Dios crea el mundo en ese acto originario. Pero no es un mundo de mera mecanicidad al que luego haya que añadirle externamente fuerza alguna. Todo está dado ya en ese acto originario. Por eso digo que Dios creó el mundo en su dinamicidad. Al decir que todo está dado en esa dinamicidad, me refiero a las cuatro internalidades del mundo: espacio, tiempo, geometría y legalidad. No concibo, y de ello hablo siempre que me refiero a Newton, que haya previamente un referencial espacio-temporal en el que el mundo sea echado. Tampoco, y quizá menos todavía, que exista en las (inexistentes) cavilaciones previas de Dios para hacer el diseño del mundo una concepción previa de la geometría —es decir, de las matemáticas en su conjunto—, lo que terminaría teniendo consecuencias gravísimas porque seguramente haría de Dios un mero Gran Geómetra y un mero Gran Matemático. Por fin, no concibo en absoluto que Dios haya diseñado previamente un referencial de legalidad para el mundo —aun en el supuesto, que es el mío, de que

espacio, tiempo y geometría sean intramundanales— en el que este es creado. Las razones para ello son, mirando las cosas desde el punto de vista en el que ahora estoy, su esencial innecesariedad y que así se ontologiza a la legalidad mundanal —lo que tiene gravísimas consecuencias en filosofía de la ciencia, como se sabe— y se pone a la legalidad del mundo en un plano de estricta existencia, haciendo, pues, de las leyes científicas algo que tiene existencia ontológica en el ser ahí de la propia mundanalidad; haciéndolas, por tanto, tan importantes que la legalidad —así desmundanalizada y, por tanto, divinizada⁴⁷⁰— es incluso previa a la misma existencia del mundo. Desde el otro plano que luego abordaré, considero que esta concepción de la legalidad va en contra de todo lo que se puede pensar dentro de una acción racional, pues malo sería que las cosas hubieran sido creadas de esta forma, preñadas de una legalidad previa, lo que serviría, por así decir, para engañarnos y confundirnos en nuestros pensamientos —en la acción racional de filosofía de la ciencia— que no pueden concebirla más que como intramundanal: la fidelidad de Dios con su obra es tan clara y luminosa que de cierto no se da esta posibilidad.

De la misma manera que no cabe que espacio, tiempo, geometría y legalidad no sean intramundanas, tampoco cabe que haya, por decir así, dos creaciones paralelas: una, la creación de lo que es estrictamente material y luego, o a la vez, pero distinta, la creación de las almas y de todo lo que es espiritual. La materia sería así mera mecanicidad y se necesitaría luego sembrar acá y allá en este mundo, de cierto meramente materialista, semillas de espiritualidad, almas —al menos el alma del hombre, quizá también almas de los animales e incluso, quién sabe, de los astros—. No creo en absoluto que las cosas deban ser así. Al revés, creo que todo nos lleva a suponer que la dinamicidad con la que ha sido creado el mundo hace a la materia una materia entrañada de esa dinamicidad⁴⁷¹, y en

⁴⁷⁰ Por hablar en un cierto lenguaje que no veo ahora si es o no el más correcto, pero sobre lo que tendré que volver en otra ocasión. Dentro del discurso sobre *El mundo como creación* son decisivas las cuestiones de la evolución de la vida y la denominada mente-cerebro.

⁴⁷¹ Por lo que, para evitar confusiones, pudiera ser mejor no utilizar la palabra materia. Pero ¿por qué no emplearla una vez que queda claro el contenido de su uso? [Luego, continuando en el tiempo con mi reflexión, hablaré de

ese proceso dinámico en el que el mundo —la materia, pues— ha sido creado, todo está dado en su acto originario. Esto no quiere decir evidentemente que todo está presente en el acto de la creación de manera ya actual, pero sí que todo en la constitución originaria del mundo viene y se desarrolla como fruto de esa dinamicidad originaria, la cual, en el momento en que el proceso de la evolución dinámica del mundo material lo hace posible⁴⁷², origina la consciencia humana y todo lo que ella representa. Hasta tal punto es así, que este surgimiento de la consciencia humana, del *lóγος* del hombre, es la finalidad última de la voluntad de Dios en el acto originario que crea el mundo. Por así decir, Dios mismo ha querido que el acto originario de la creación esté regido por un solo principio de legalidad, un principio al que quiero llamar principio antrópico de la legalidad mundanal. Digo por así decir, ya que incluso esto mismo, tomado en su estricto sentido, tampoco sería de esta manera, porque supondría poner una cortapisa de necesidad en la acción *ad extra* de Dios; sería, pues, restringir la libertad de Dios. El principio antrópico, más bien, es el principio mismo de la dinamicidad del mundo en el acto originario de la creación; la que Dios ha querido dar en ese acto y le ha dado, sosteniéndola siempre, después, con el gusto de su fidelidad.

Nótese bien que la providencia de Dios contiene una nota de temporalidad, vistas las cosas desde lo intramundano. Es una acción de Dios en la internalidad de lo temporal, es la extensión en la temporalidad del mundo de una voluntad que se expresó de una vez por todas en el acto originario de la creación del mundo en su dinamicidad.

mundo, como ya se insinúa aquí en la continuación misma del párrafo, lo que incluso va quedando más claro en lo que resta de este parágrafo, pues voy hablando cada vez más de 'mundo', y ya sólo de él.

⁴⁷² Léanse las hermosas páginas de Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1986, 134-9: «Negada la libertad de Dios se liquida su trascendencia. El mundo aparece como algo necesario para él, como un momento de su llegar a ser Dios» (p. 134). No considerar en toda su fuerza la libertad de Dios en el acto originario de la creación, por tanto, tiene consecuencias que taponan la escucha de la revelación respecto a la Trinidad y respecto a la criatura misma que «pierde su profanidad específica».

III

La afirmación del dogma creacionista es esta: Dios es Señor de la dinamización de lo que es. Esta afirmación comporta, pues, dos vertientes. De Dios procede el acto originario que da la existencia a lo que es en dinamicidad, y él mismo es el Señor de toda la dinamicidad de eso que viene a la existencia y que será desarrollado en una dinamicidad evolutiva. Dios ha dado ser a la existencia del mundo a partir de la nada, y es también él quien ha puesto como mundanal todo lo que le hace un ser dinámico en expansión evolutiva y generadora de dimensiones de complejificación física y biológica que un día harán alumbrar evolutivamente al hombre dentro de la existencia del mundo.

Encuentro aquí el esbozo de una dogmática. Hay dos puntos nuevos, de importancia desigual, que destilan de esta manera de comprender el mundo: el subrayado de la voluntad de Dios y el hecho de que las matemáticas no pueden ser ‘platónicas’, y, si lo fueran, deberían serlo de una manera más sutil, como habremos de ver.

Subrayo la voluntad de Dios, decía, y esto tiene consecuencias. ¿Por qué subrayarla? Por necesidades internas a mi pensar y por necesidades de la propia revelación. Es indispensable subrayar fuertemente la libertad de Dios hacedor del mundo, que es fundamento de la libertad con la que ha querido crearnos⁴⁷³. La libertad de la voluntad divina que crea el mundo en un acto de absoluta novedad. No es un acto largamente meditado y ensayado en sus propias ‘ideas’ y que finalmente el demiurgo —a la manera platónica— copia en la realidad creada. Es un acto puro, acto de voluntad, acto de libertad por parte de Dios, quien crea por ese acto, por esa acción suya, de una vez por todas, lo que es el mundo en su absoluto resplandor y en su absoluta racionalidad. La creación es obra del Λόγος de Dios, como escuchamos en la revelación: el Hijo todo lo ha creado mirando al Padre y, por eso, el mundo es esencialmente una obra de amor —y aquí se puede hablar de verdad un lenguaje de esencialidad, pero, quizá, sólo aquí—.

No cabe necesidad alguna previa, ni siquiera la necesidad de haber ‘pensado previamente’ las leyes de funcionamiento de ese mundo como

⁴⁷³ Lo cual al punto nos pone, por defecto, frente al problema del mal. En la tercera parte del capítulo 14 tocaré brevemente la cuestión.

algo previo al acto de su existencia, referencial teórico en el que se echará luego la materialidad del mundo⁴⁷⁴, pues las leyes del mundo son intramundanas. Nosotros buscamos afanosamente la legalidad del mundo y en parte —en una pequeña parte, seguramente— llegamos a hacernos una idea de esa legalidad⁴⁷⁵, pero somos nosotros quienes nos hacemos idea de esa legalidad y esta es una ‘legalidad imputada’⁴⁷⁶ del propio mundo en su funcionamiento dinámico. Esto indica que, lo mismo que la dinamicidad propia con la que el mundo ha sido creado logra que nada sea estático, que todo cambie en una *mouvance* continuada que hace que espacio, tiempo y geometría estén en estrecha dependencia de esa misma *mouvance* del mundo en su materialidad, es decir, en sus disposiciones relacionales de unas partes con otras, creo que no hay inconveniente alguno en decir que la misma *mouvance* acontece con la legalidad, también disposición relacional, lo cual me lleva a pensar que la legalidad del mundo no es algo que se da de una vez por todas como una legalidad de absolutos, sino que la legalidad es una conjunción de relatividades de la *mouvance* del mundo en su dinamicidad propia. Esto significaría que la propia legalidad del mundo es un hecho de relatividades. Lo absoluto es la dinamicidad recibida en el acto originario creador. Ella origina un comportamiento moviente del mundo, un comportamiento complejo de aconteceres entrelazados y que vienen regidos por un ‘principio antrópico’ real: toda esa *mouvance* producida en la dinamicidad del mundo creado tiene una finalidad, la producción del hombre creado a ‘imagen y semejanza de Dios’ —por tanto: λόγος de Dios en la creación—, como ser libre capaz de alabar a quien le creó —y capaz, por tanto, de plantarse frente a quien le creó como ser con una autonomía entendida en absoluta independencia de él, peor aún, en oposición radical a quien le creó para que le correspondiera con la alabanza—. Un comportamiento del mundo del que nosotros percibimos con nuestra acción racional una legalidad por la que se rige, legalidad que

⁴⁷⁴ No me refiero, pues, al pensamiento que es el Logos de Dios en el seno de la Trinidad.

⁴⁷⁵ No puedo olvidar que en mi pensar la tendencia al realismo es casi una obsesión —justificada con razones—, por lo que, sin duda alguna, entendiéndolo bien lo que afirmo, soy realista.

⁴⁷⁶ Para comprender bien qué quiero decir con ‘legalidad imputada’ véase la segunda parte de *La razón y las razones*, pp. 59-146.

nos permite hablar de un conocimiento del mundo en su realidad misma. No es que nosotros impongamos convencionalmente una legalidad al mundo, tampoco es que la legalidad preexistente al mundo se nos haga evidente al conocer el mundo en lo que él es. Más bien, el estar ahí del mundo es percibido por nosotros en un cuadro de legalidades que expresamos como algo que tiene que ver finalmente con lo que el mundo es en su realidad. Pero cuadro de legalidades que están ligadas a nuestra propia acción racional de la razón práctica, es decir, que no son legalidades descubiertas de una vez por todas; ni siquiera diversas aproximaciones a la legalidad definitiva que quizá algún día llegaremos, por fin, a descubrir en el mundo. Son, por el contrario, diferentes aproximaciones a lo que el mundo es en realidad. El cuadro de legalidades evidentemente se da en un contexto que viene de 'más allá de la física' y allí lleva. Cuadro de legalidades que tiene sólo la pretensión razonable de 'representar' lo que el mundo es en realidad; la convicción de hacerlo en la realidad que es. En ningún caso es una imposición que nosotros hacemos al mundo —aunque sea una imposición de convencionalidad—; tampoco es algo del mundo que se nos impone. La legalidad es algo que achacamos —que imputamos— al mundo con razones que nos aportan una convicción razonable de que eso que achacamos es en realidad cosa del mundo; digo del mundo porque me estoy refiriendo a la legalidad. Un mundo en *mouvance* de dinamicidad; por tanto, si es que la legalidad es sólo una manera de referirse a relaciones internas propias, un mundo cuyo cuadro legal no es necesario que sea echado en un referencial de legalidades absolutas. Las legalidades son temporales, como todo lo que en el mundo se da. Las legalidades son igualmente geométricas y espaciales. Todo queda dado en la dinamicidad del mundo en lo que es su propia realidad, la que recibió en el acto originario de su creación, un acto con absolutas previsiones de finalidad, no un simple acto para mirar siempre hacia atrás como a un mero origen que daría de una vez por todas el haz de posibilidades de lo que el mundo vaya a ser. Lo que el mundo va siendo, pues, es un juego que se da entre el acto originario de la creación y las finalidades que la voluntad de Dios quiso darle. Por eso el mundo fue creado con una dinamicidad propia. Esa dinamicidad, pues, es fuerza creada para llevar al mundo a sus propias finalidades fijadas por la voluntad de Dios en su acto creador. Irisaciones de esa dinamicidad son el espacio, el tiempo, la geometría y la legalidad.

Irisaciones que nosotros percibimos en nuestra acción racional de la razón práctica y que, con razón, achacamos a la realidad. Pero todos esos ‘achaques’ no son jamás dados de una vez por todas, y, sin embargo, todos ellos son en realidad, aunque lo sean siempre de manera parcial. El mundo, incluidas sus legalidades, nos va siendo lo que es en realidad.

IV

En la creación del mundo por ese acto singular de la creación, parece que se subraya la singularidad de un punto en el que nacen a la vez el espacio, el tiempo, la geometría y las leyes físicas como fruto de lo que ahí acontece. Nos vemos abocados a hablar de dicho punto de manera casi inexorable por un corrimiento del pensar que procede evidentemente de la cosmología hoy aceptada de la explosión inicial. Pero, sin embargo, la imagen de un-punto-en-el-que-aparece-el-mundo es ambigua, pues se podría pensar que, sin más, pone un marco preexistente de espaciotiempo en el que se dan puntos. Esto no es así en la dogmática. Hay que ver hasta dónde esto tampoco es así en la cosmología; hasta qué punto la cosmología de la creación cuántica del universo⁴⁷⁷ da por sentado algo que nada tiene que ver con el momento originario de la creación del mundo —si es que hay ese momento—, pues en el momento de la ‘creación cuántica’ se dan puntos geométricos de un espaciotiempo previamente existente, y se dan leyes matemáticas y leyes físicas, también previamente existentes⁴⁷⁸. Se supone, pues, que espaciotiempo y legalidad son preexistentes a esa ‘creación cuántica del

⁴⁷⁷ QCU: *quantum creation of the universe*. Véanse dos artículos de Chris J. Isham: “Creation of the Universe as a Quantum Process”, en R. J. Russell, W. R. Stoeger y G. V. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vaticano, Vatican Observatory, 1988, pp. 375-408; “Quantum theories of the creation of the universe”, en Vincent Brümmer (ed.), *Interpreting the Universe as Creation*, Kampen, Kok Pharos, 1991, 37-64. Ambos libros son preciosos en su conjunto.

⁴⁷⁸ Y me juegan las palabras la mala pasada de decir ‘momento’, es decir, de hablar de la creación con una analogía ya newtoniana, de algo que parecería el referencial de un tiempo preexistente a la propia existencia de la materialidad mundanal.

universo'. Pero, de ser así, ¿preexistentes dónde?, ¿en un espacio-tiempo referencial al estilo newtoniano?, ¿acaso, por tanto, en las propias ideas de dios?, porque ¿ese dios sería Dios? Parece que una dogmática del acto de la creación debe sostener que ese momento originario⁴⁷⁹ es en sí y como tal el mismo acto voluntario de la creación del mundo por Dios; acto en el que se genera —como quiera que sea que esto se haga— un conjunto indiferenciado del que, como hemos visto más arriba, se da a la vez el ser material⁴⁸⁰, cuyo comportamiento relativo va a dar origen al espacio y al tiempo, y también a la geometría, y siendo ese mismo comportamiento relativo lo que nosotros llamamos leyes físicas. En ese acto de creación en el que se da el ser originario, se daría a la vez el conjunto entero de relatividades de ese ser dado; relatividades consigo mismo y con sus diversas partes. No creo, por tanto, que sea sugerente hacer en ese acto originador del universo⁴⁸¹ distinciones que lleven a hablar de una materia [el mundo] y de un conjunto de leyes que la rigen. Creo que dado el acto creacional originario se da en sí mismo el comportamiento relativo de eso que es generado por dicho acto.

Desde lo que suelo afirmar como lo defendible con razones en la filosofía de la ciencia, parece conveniente comprender las propias leyes físicas como una referencia relacional interna al comportamiento de lo generado dentro de una geometría del espaciotiempo. Las leyes físicas serían, entonces, el comportamiento mismo de lo generado en ese acto creador originario y en sus desarrollos posteriores. Porque el acto generador no genera algo estático, sino algo que es esencialmente dinámico y cambiante. Las leyes, vistas las cosas así, serían la adivinación —sería mejor decir, quizá, la imputación— mediante nuestra acción racional de la dinamicidad moviente de lo originado por el acto creador de Dios. El universo, el mundo, sería así una creatura de Dios, creado con una dinamicidad propia, con un desarrollo espaciotemporal propio —siendo el espaciotiempo la geometría misma en que se va haciendo esa elástica dinamicidad—. Lo que llamamos legalidad, y que está constituido por

⁴⁷⁹ Podría ser una pura convención, pero tengo precisas y creo que potentes razones para sostener un vigoroso realismo de finalidades.

⁴⁸⁰ [Ahora diría el ser mundanal].

⁴⁸¹ Estoy diciendo aquí del universo, arrastrado por otros, cuando suelo hablar normalmente del mundo. No establezco ninguna diferencia entre ellos, pero siempre prefiero decir mundo a decir universo.

el cuerpo estructurado de leyes científicas que hoy aceptamos como tales, es la manera en que nosotros vemos y prevemos esa dinamicidad. La geometría sería así un producto del acto creador, un cuadro explicativo general y genérico de lo que interpretamos que haya acontecido entonces y de lo que siga aconteciendo ahora en esa dinamicidad propia del universo. La geometría, pues, tampoco sería un referencial dado, sino un cuadro referencial explicativo fruto de esa dinamicidad del universo, que le ha sido ofrecido con ocasión del acto creador originario. Espacio y tiempo, espaciotiempo y geometría, leyes físicas y leyes de la evolución cosmológica, leyes de la química y de la biología, leyes de la vida, todas ellas tendrían sólo carácter intramundano; no serían leyes que se dan en un previo dictamen del Dios creador consigo mismo, como el cuadro de legalidad en el que se va a dar el acto de creación originario, sino que serían intramundanales, es decir, producto de ese acto originario singular, que ha sido plenamente dotado de una fuerza dinamizadora capaz de llevar adelante el deseo creativo de Dios en lo que ha querido que sea el mundo en su diseño de este, dado precisamente en el mismo acto originario de la creación. Es una dinamicidad creativa que persiste tras el acto creativo originario singular, porque la voluntad del Creador no ha sido la de un mero 'hágase mundo', sino 'hágase este mundo'. La voluntad creadora de Dios es así creadora y providente a la vez.

El Λόγος de Dios, por tanto, no sería, sin más, la mera Razón Racionalizante y Matemática de quien dio leyes precisas para que todo funcione en el mundo como él ha querido. Dio más bien esa capacidad dinámica al mundo procedente de su acto creador y de su continuado acto providente. Esa dinamicidad es creativa en un juego que no es jugueteo, sino juego de continuidad, de desarrollo continuado de un designio contenido en el acto originario que, tras él, toma su ser de realidad. No digo que el Λόγος de Dios sea la dinamicidad del mundo, lo que supondría, en otras palabras, que fuera el Alma del mundo, pero sí que es él quien la diseñó en el propio acto originario de la creación, Fue él quien la diseñó, la creó y la sustentó; la diseña, la crea y la sustenta; la diseñará, la creará y la sustentará. La fuerza originaria de esa dinamicidad procede de Dios, es designio de Dios, creación de Dios y por Dios está sustentada. Sin el acto de su creación no tendría existencia. Sin el acto de su sustentación, caería al punto en la inexistencia.

Pues tenemos certeza de la fidelidad de Dios a sí mismo y a su obra de creación.

Espacio, tiempo, geometría, leyes: todo ello sería fruto de esa misma dinamicidad procedente del acto creador del mundo, quizá incluso nuestra percepción de esa dinamicidad del mundo. Nombres que daríamos —quizá que pudiéramos dar— a diversos aspectos de esa dinamicidad propia del mundo, en sí una única unidad mundanal. Precisamente porque nosotros sabemos que hemos sido creados como *lóγος* tenemos la certeza de que todo ello —espacio, tiempo, geometría, legalidad— son diversos aspectos de la dinamicidad que Dios ha puesto y sostiene en el mundo⁴⁸², que están a nuestro alcance —al menos, en parte—; incluso quizá absolutamente a nuestro alcance —sin que esto sea demasiado importante, ¡ya veremos!—. Visto de otra manera: precisamente porque en nosotros hay una cierta dinamicidad, podemos presentir y descubrir también la dinamicidad ínsita en lo mundanal; espacio, tiempo, geometría y legalidad que nos muestran una dinamicidad propia del mundo. Una dinamicidad descubierta en nosotros que nos hace preguntarnos por la posibilidad misma de esa dinamicidad descubierta en el mundo⁴⁸³.

Pero esto que digo sobre la cuestión del ‘punto’ en el que se dio el acto originario de la creación no es sólo aplicable cuando los cosmólogos hablan de teorías de la explosión inicial, pues no presupone que el universo haya nacido en un ‘punto’, sino que ha sido generado de lo no existente, de la nada. Presupone que el universo ha comenzado a ser por un acto generador de Dios; ha recibido el ser por medio de ese acto. Y que antes de ese acto originario, no había universo, no había mundo; que antes ‘hay’ y ‘es’ no tenían ningún sujeto mundanal, ningún sujeto *ad extra* de Dios mismo; que ha recibido la existencia del ser por ese mismo acto, sin que hubiera ningún existente mundanal con anterioridad a ese acto. Me inclino a pensar que el universo ha nacido en un único ‘punto’, pero esta inclinación mía no es tan exclusiva como para decir que, caso de haber sido de otra manera, la creación por Dios se ponga en cuestión. Esto sería posible sólo en el caso de que ese

⁴⁸² Hubiera podido hablar aquí un lenguaje causal, pero prefiero evitar, al menos por ahora, las dificultades que conlleva el concepto de causa.

⁴⁸³ Mas ¿cómo lo sé?

punto sea un verdadero punto espaciotemporal y un punto en el que la legalidad preexista al mismo acto originario.

La única dificultad está en que nosotros, para hablar del acontecer de aquel acto originario, debemos utilizar un lenguaje que es un lenguaje de espacialidades, de temporalidades y de legalidades, pues ahí es donde está siempre nuestro punto de vista. Pero el punto de vista de Dios es muy otro. El suyo es un punto de vista de eternidad, en el sentido de que en él no se da lenguaje espacial, temporal y legal. En el acto de creación se da una pura voluntad de existencia de Dios *ad extra* que crea el mundo en su ser dinámico; de existencia fuera de sí, de una existencia de mundanalidad. Acto que, originando una existencia dinámica, por lo mismo, está ya originando una existencia temporal, espacial, geométrica y legal. Es la pura voluntad divina de que exista *ad extra* esa existencia dinámica. Pero una existencia dinámica que, en la entraña misma del propio acto originario, busca ya finalidades. La máxima finalidad —no la única— es la existencia del hombre, porque la dinamicidad de la existencia mundanal desde el mismo acto originario está preñada de la existencia de quien será creado a su imagen y semejanza, creativo en lo mundanal, capaz de apreciar la belleza de lo creado, capaz de alabanza, y, por ello, creado libre. Lo mismo que el acto originario creador de mundanalidad es un acto de suprema libertad de quien ya entonces es, lo es todo, así el ser finalizador de la existencia mundanal dinámica es querido libre: porque, creado por un Λόγος libre, es un λόγος libre. Porque el punto de vista de Dios es un punto de vista fuera de cualquier necesidad, es puramente creativo, el punto de vista del hombre tiende a estar fuera de cualquier necesidad, puede estar fuera de cualquier necesidad, puede ser creativo.

Pero ¿cómo lo sé? Por confluencia de muchas cosas. Porque la revelación me da el marco justo en el que las piezas cuadran, pues hay piezas que quieren cuadrar, que pueden cuadrar, que de hecho terminan cuadrando, aunque sólo sea cuando la revelación es escuchada.

La cosmogonía galileana del *Diálogo de los dos máximos sistemas del mundo* era pura fantasía atomista-matemática que nada tenía que ver con lo que hoy nos dice la cosmología. Claro, no es fácil seguir la frase anterior, porque hay dos posibilidades, y las dos son falsas. Una, decir que la cosmogonía galileana nada tiene que ver con la cosmología de

hoy, que nos ‘dice verdad’, sin más. Otra, decir que nada tiene que ver con el modelo del Génesis, concordante con las cosmologías de la explosión inicial. Mas, sin embargo, lo único que podemos hoy decir es que la cosmogonía galileana nada tiene que ver con lo que hoy nos dice la cosmología, porque es un modelo atomista-matemático y, sin más, con Leibniz, definiendo con razones que los modelos cosmológicos no pueden ser meramente matemáticos⁴⁸⁴.

Confluencia de muchas cosas, decía. La acción racional a la que llamamos cosmología científica nos ofrece una serie de posibilidades de mundanalidad y nos quita otras. Hace posibles unas configuraciones dinámicas del mundo y, por el contrario, nos dice que otras configuraciones no son dignas de realidad. Nos hace ver las dimensiones plenas de la mundanalidad, entre las que se encuentran el espacio, el tiempo, la geometría y la legalidad. Nos hace ver que una afirmación parecida no es algo desacertado.

Mas, como se ve, estoy haciendo de las matemáticas algo mundanal. Y esto es una toma de postura de gran alcance, pues, a primera vista, al menos, me pondré así en contra de una buena parte de toda la tradición matemática desde Platón, razón por la cual tendré que explicarme sobre ello más adelante

V

Pero el comienzo de todo lo que se afirma en una dogmática de la creación, ¿no está finalmente en la experiencia de una presencia? Vistas las cosas desde nosotros, tendría que ser explorado si el comienzo de todo no está de verdad en la experiencia de una presencia, en la escucha anonadada de un rostro que nos interpela, quizá porque sufre y demanda nuestra ayuda. El rostro del otro, que nos es el totalmente otro. Un rostro que comenzamos a ver porque en él se nos hace presente el mismo rostro encarnado de Dios. La revelación es la posibilidad que se nos da de la experiencia del rostro menesteroso del otro. El rostro menesteroso del otro que nos interpela y al que respondemos con la dureza, la ofensa y la cerrazón del corazón, cuando no con la

⁴⁸⁴ [No sé si digo lo que digo al decir lo que digo en estas dos últimas líneas].

ofensiva y la muerte. La revelación es el testimonio de Dios sobre la experiencia de esa presencia que se nos da en la escucha. La revelación es la Palabra de Dios que se nos hace presente en esa experiencia, más aún, que constituye la presencia misma de esa experiencia del rostro menesteroso que nos llama: el misterioso rostro sufriente del totalmente Otro. El rostro del Otro que nos llama sin obtener respuesta de nosotros, como no sea el olvido, el desprecio o la infamia, es decir, el pecado.

Desde nosotros se desvela a partir de ahí la presencia de esa experiencia, que toma un nombre: Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios nacido de María, la Virgen. Un nombre que se hace así para nosotros el Señor de la vida, el que nos revela la profundidad de lo que es ella, de lo que ella puede ser y de lo que ella va a ser. Más aún, que nos revela la profundidad de lo que es. Un nombre que no queda en la mera subjetividad de lo que decimos ser, sino que se nos da en la objetividad de la palabra hecha carne, hecha pan y vino en la eucaristía de quienes celebran el misterio escuchado.

¿Será este corto párrafo una añadido piadoso en estas páginas especulativas? Podría parecerlo, mas no es así. Representa algo decisivo: la experiencia de fe, la escucha comunitaria de la Palabra, la gracia de la pertenencia a la Iglesia, el don gratuito de Dios. Representa la Redención de Dios. Pero representa a la vez algo más: la irrupción de la ética en el pensamiento. La ética ha estado siempre latente en todo lo dicho desde el comienzo mismo de lo que llamo acción racional de la razón práctica, y aquí, de pronto, aparece como el único prolegómeno necesario para la consideración del mundo como creación de Dios.

VI

Quiero insistir todavía en la intramundanalidad del tiempo. Pero ¿qué tiempo? ¿Un tiempo meramente del reloj⁴⁸⁵, es decir, un tiempo de la cosmología que llegue a ser incluso el tiempo de la física de los procesos irreversibles? ¿Acaso un tiempo medido por nuestra propia consciencia,

⁴⁸⁵ "... porque nesta vila esquecida de Deus e dos homens, estou me convencendo cada vez mais de que o tempo, afinal de contas, não passa duma invenção dos relojoeiros suíços para venderem suas engenhocas», Erico Veríssimo, *O tempo e o vento*. *O Continente*, vol. 2, 28ª ed., São Paulo, Globo, 1978, p. 425.

el discurrir del presente existente hacia un futuro por llegar, dejando constantemente un pasado que se hace recuerdo y memoria? ¿Un tiempo que es el tiempo de la revelación, un tiempo en el que Dios es paciente con nosotros?⁴⁸⁶

El tiempo es, sin duda, la más importante de las cuatro notas que distingo en la dinamicidad del mundo tal como se da en el acto originario de la creación. Lleva en sus entrañas muchas cuestiones decisivas y problemáticas: la historia, la memoria, la evolución, la misma finalidad. Las llamadas ciencias humanas tienen que ver fundamentalmente con el tiempo, pero hoy parece que también las ciencias naturales aspiran a no distanciarse por demás de las ciencias humanas. El tiempo se escucha. Pero está también el espacio. El espacio tiene que ver con la caza y la agricultura, con nuestro estar primariamente en el mundo, con la creatividad artística⁴⁸⁷, con la creatividad de nuestra manipulación técnica y científica del mundo, con la construcción de novedad. Las ciencias de la naturaleza tienen que ver fundamentalmente con el espacio, con una topología, con una geometría, casi diría que, en pleno, con una matemática. El espacio se ve. El espaciotiempo, quizá, no sea otra cosa que una espacialización también del tiempo en una geometría que, con ello, se hace más compleja, pero que en ningún caso se hace historia. Quizá la introducción en la cosmología de lo que supone el principio antrópico significa un intento⁴⁸⁸ de volver a introducir el tiempo como tal en el corazón mismo de las ciencias de la naturaleza. Pero todo ello seguramente tiene una incidencia decisiva en las otras dos notas de la dinamicidad del mundo: la geometría y la legalidad.

Intentaré volver alguna vez a la geometría, a las matemáticas. La legalidad como nota relacional de lo que es el mundo en su dinamicidad desde el mismo acto originario de la creación viene obligada, no por el convencionalismo⁴⁸⁹, sino por la certeza de que las leyes son

⁴⁸⁶ Hay unas páginas de Barth sobre el tiempo que rezuman interés: Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, § 14 (tr. fr., *Dogmatique*, t. 3, pp. 43ss.).

⁴⁸⁷ Sólo el cine, quizá, escapa a él.

⁴⁸⁸ Que se une a otros, como, por ejemplo, la física de los 'procesos irreversibles'.

⁴⁸⁹ En el que no creo —por más que haya sido influyente y siga siendo atractivo—, sino que rechazo por entero, me gustaría poder decir que con razones suficientes. El que no crea en él no supone que no siga considerando a Pierre Duhem como uno de los más grandes de entre los filósofos de la ciencia.

nuestras y nosotros las imputamos al mundo. La legalidad, pues, tal como nosotros mismos la decimos, es una legalidad imputacional, en absoluto una legalidad asegurada en la misma realidad; pero, sin embargo, una legalidad que decimos ser la legalidad del mundo, no la nuestra. La imputamos por nuestro convencimiento razonado de que es así, de que las cosas van por ahí. Pero no podemos decir, sin más, que la legalidad que imputamos al mundo es la legalidad del mundo mismo, y mucho menos que la legalidad que imputamos al mundo es la legalidad con la que Dios construyó el mundo en su imaginación previa, con anterioridad al acto originario de la creación, como si fuera un referencial absoluto de legalidad preexistente en el que el mundo fue echado en el momento de la creación. Ese tipo de legalidad no puede ser defendido: pone en Dios la necesidad temporal de un antes y un después; desdice su voluntad creadora en el acto originario de la creación; nos plantea un absoluto temporal anterior a cualquier creación, atributo, pues, del propio Dios. Seguramente lleva a un Dios de ideas platónicas necesarias, y no a un Dios que muestra la acción amorosa, libremente querida, de la creación del mundo en su dinamicidad: acto originario en el que todo se da, de cuya dinamicidad todo resulta ser diversos aspectos que nosotros mismos ponemos⁴⁹⁰.

¿Cómo podría acontecer que, miradas las cosas desde nosotros, tuviéramos una convicción de qué sea la legalidad imputacional del mundo y, sin embargo, postuláramos innecesariamente la existencia de una legalidad como tal en la realidad propia del mundo, postulación que nosotros hacemos sin tener razones para ello y al que queremos asegurar con las palabras mayores, es decir, diciendo que es un referencial absoluto en el que Dios echa el mundo en el acto de la creación? No hay razón alguna para hacerlo así, es algo desprovisto de razones, además de que, ya lo he dicho, plantea un absoluto de atribución en Dios. Claro que hay legalidad, la que se muestra en la propia dinamicidad del mundo desde el acto originario de la creación, y claro que esa legalidad tiene que ver con la que nosotros imputamos al propio mundo. No se olvide la actitud realista de final que considero siempre tan importante.

⁴⁹⁰ Esto quizá puede llevarme a pensar que espacio y tiempo sean actos de mi propia sensibilidad que imputo al mundo, pero no me gustaría en absoluto tener que adentrarme por ese camino kantiano, que no aprecio. Alguna vez deberé mirar la cuestión que aquí se plantea.

VII

Pero la creación es antrópica. Al hablar del acto originario de la creación, ¿podremos quedarnos, sin más, en lo que sea la sola creación de un mundo finalmente material, es decir, lo que toque meramente a aquello de lo que habla la física? Sin duda ninguna que la creación llega hasta el 'a imagen' (κατ' εἰκόνα), y habrá que ver si no llega también hasta el Sabat⁴⁹¹. Pero luego, con la irrupción del pecado, acontece que el 'a imagen' queda mermado hasta lo más exangüe⁴⁹². Si fuera así, ¿ocurriría que lo que viene después del pecado ya no tiene que ver en casi nada o en nada⁴⁹³ con la creación —con la 'primera creación'—, quizá, pues primero vino la creación por parte de Dios y luego, en el tiempo, vino el pecado como respuesta del hombre? ¿Habrá que recurrir a la mera abstracción de decir que Dios no vive en el tiempo para contornear a este en el principio de la creación con relación al pecado? No sería bonito. ¿O, quizá, simplemente habría que comenzar a hablar de la encarnación o de la redención como de una 'segunda creación'? No lo sé, creo que no es necesario hablar así, como no sea de manera únicamente figurada⁴⁹⁴. En todo caso, a la segunda creación habría que llamarla de otra manera, porque ya no es tal creación, sino, quizá, re-creación, como parece la llama san Atanasio⁴⁹⁵.

⁴⁹¹ Cf. el capítulo sobre el Sabat, fiesta de la creación, en el libro de J. Moltmann sobre la creación.

⁴⁹² Incluso, para Lutero y Barth, desaparece desde la misma raíz. Pero, es obvio, creo que no tienen razón.

⁴⁹³ Según se considere esa merma hasta lo más exangüe.

⁴⁹⁴ Así, de pronto, hay algo en esto de la 'primera creación' y de la 'segunda creación' que no me gusta nada. Me gusta pensar que la creación es una sola, como uno solo es el acto originario de la creación, y creo que de ahí mismo destila la convicción de que la encarnación y la glorificación 'estaban previstas' por la voluntad de Dios en el designio con que llevó a cabo aquel acto originario, en lo que he llamado principio antrópico de la legalidad mundanal.

⁴⁹⁵ Según san Atanasio, sólo la encarnación del Logos revelará el verdadero sentido de la creación de los hombres que han devenido pecadores, cf. Ch. Kannengiesser en su introducción a *Sobre la encarnación del Verbo* (SC 199, París, Cerf, 1973), p. 57, resumiendo el § 6 del libro. Sólo el Logos de Dios es capaz de renovar todas las cosas, de sufrir por todos los hombres y de ser en nombre de todos un digno embajador ante el Padre (§ 7, 5). Pero entonces, o la encarnación es una necesidad prevista desde siempre en la intemporalidad real de Dios (lo cual no sé qué consecuencias de abstraccionismo seguramente tiene)

Pero hay más que debe tenerse en cuenta desde el mismo comienzo, porque la encarnación significa que el mismo Dios, creador de todo lo que hay en cuanto que lo hay y como lo hay, en el esplendor de todo su complejo ser, entra en la dinamicidad de la existencia mundanal de la que es el Señor. El Hijo, encarnándose, se introduce en la dinamicidad mundanal del espacio, tiempo, geometría y legalidad. ¿Por qué? Para realizar la redención del hombre y del mundo entero. Pero, entonces, ¿el acto creador no es lo suficientemente inteligente, o lo es menos de lo por él esperado, para que la dinamicidad mundanal cumpla el designio con el que Dios lo realizó? Desde luego que sí, pero existía en esa misma dinamicidad mundanal algo asombroso: la libertad del hombre, pues el hombre fue creado por Dios como un ser libre, y el hombre en su libertad eligió el pecado, ha hecho una elección que no va en el sentido mismo de la dinamicidad mundanal con la que el mundo fue creado por el acto originario de Dios, y el hombre elige una dinamicidad autónoma contraria a esa dinamicidad mundanal originaria. Pero lo asombrosamente grande es que el hombre haya sido creado por Dios con esa capacidad. No es que haya sido creado para eso, sino que ha sido creado contando con que esa libertad podía ser usada en contra de los designios originarios, y que de hecho así la usaría el hombre

o es un parche puesto por el Dios trinitario cuando las cosas acontecen (¿le acontecen, pues le sale mal la creación?). La libertad es, pues, intrínseca a la misma creación, ¿la libertad de elección del hombre que ha sido creado capaz de utilizarla para esa revuelta contra el creador que es el pecado, es decir, para romper el 'según la imagen'? § 11, 2: ¿cómo el hombre sería 'lógico', dice Atanasio, si no hubiera conocido el Logos del Padre en el que ha comenzado a ser? Dios Padre hizo participar a los hombres de su propia Imagen, Nuestro Señor Jesucristo, y los creó a su imagen y semejanza. § 11, 3: de esta manera conocería la Imagen, el Logos del Padre; y conociendo al Hacedor, viviría una vida de dicha y felicidad completas. § 11, 4: pero el hombre se alejará de Dios. § 12, 1: la gracia de ser según la imagen bastaba por sí misma para conocer al Λόγος del Padre y por él al Padre; pero, sabiendo la debilidad del hombre y su negligencia, le concedió que, al menos, pudiera conocer al creador por causa de sus obras de demiurgación. § 12, 2: mas como ni por esas, Dios proveyó su debilidad con una ley y con los profetas. § 12, 3: el hombre podía levantar los ojos al cielo y considerar la armonía de la creación, y conocer así al Padre por su providencia, pero no lo hizo. ¿Qué había que hacer sino renovar el ser del hombre según la Imagen para que le pudiera conocer de nuevo? Él mismo ha venido [a la carne, supongo] para restaurar su imagen. § 13, 9: tomó cuerpo nuestro para poder aniquilar en él la muerte y restaurar en los hombres la Imagen del Padre. ¡Muy hermoso!

—pues todo lo mundanal es creatura de Dios y no se le escapa—. Pero, entonces, ¿el pecado era una de las posibilidades de la dinamicidad mundanal? Sí y no. Sí, en cuanto que todo en el acto originario que engendró la existencia de la dinamicidad mundanal lo hacía posible, en cuanto que hacía posible la libertad y entre sus posibilidades estaba la (segura) elección por el rumbo de un designio propio, de un designio que se desentiende del designio con el que el Creador ha creado a su creación desde el mismo acto originario. No, porque en este caso, por así decir, la dinamicidad concedida al mundo en su conjunto en el acto originario creador parecería haber perdido su finalidad, con lo que la obra entera de la creación perdería el cuidado de su propia inteligencia; como si las cosas se le hubieran escapado de las manos al Dios creador, creando un monstruo en lugar de la finalidad que él había dado a sus designios. Pero entonces esto significa que la finalidad escondida y última de toda la creación desde el acto originario mismo de la creación es la alabanza de una creatura viva y libre. Como si Dios quisiera ver un reflejo de sí mismo en la alabanza del hombre, y la alabanza sólo puede ser verdadera y real si es una alabanza de un ser existente como libre.

Pero en todo caso hay algo que se da, de hecho, en la dinamicidad mundanal —dada por Dios en el acto originario de la creación y luego sostenida por él mismo como Señor—: por efecto de la mala elección de la libertad del hombre, se produce un desarreglo de la primera finalidad del acto creador originario⁴⁹⁶. Primero un desarreglo en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y por su medio un desarreglo en la creación entera. De ahí que la encarnación de Dios introduzca el comienzo de la creación de una nueva dinamicidad mundanal que es el comienzo de una nueva creación que sólo al final llevará a que aparezcan ‘unos cielos nuevos y una tierra nueva’ en todo su esplendor. En el designio contenido en el acto originario de la creación, la encarnación del Λόγος y la glorificación por el Espíritu estaban previstas por la voluntad de Dios⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ Por indicación de mi amigo Juan Luis Ruiz de la Peña, he leído un artículo que me ha aclarado sobremanera, haciéndome consciente de la importancia teológica de aquello que únicamente presentía: Gustave Martelet, “Sur le motif de l’incarnation”, en H. Bouëssé y J.-J. Latour (eds.), *Problèmes actuels de christologie*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 35-80.

⁴⁹⁷ Incluso en lo que he llamado principio antrópico de la legalidad mundanal?

Por la encarnación, haciéndose carne, por tanto, Dios mismo corre la aventura de introducirse en la dinamicidad mundanal de lo que es espacio, tiempo, geometría y legalidad, con objeto de llevar a plenitud⁴⁹⁸ la finalidad de su designio sin perder el designio primero de la obra de la creación: la alabanza del hombre y del mundo entero a su Creador. La encarnación del Hijo en Jesús, el Cristo, significa la kénosis de Dios hasta la muerte en la cruz por causa de nuestros pecados. Pero el Padre no podía dejar al Hijo en la muerte y la bancarrota de su entero designio en el acto de creación y en su señorío posterior; por eso Dios exaltó a Jesús resucitándole de entre los muertos y sentándole a su derecha en la gloria, como signo seguro de la victoria final de una ‘nueva creación’ que, sin negar en ningún momento la libertad del hombre, retome en su plenitud la dinamicidad del acto originario de la creación en sus finalidades y proyectos propios, asociando ahora de una manera íntima la libertad del propio hombre, libre ya de las ataduras del pecado por la fuerza de la gracia ofrecida en el sacrificio de la muerte de Cristo en la cruz, que rehace por dentro un corazón nuevo, un corazón de carne que, en Cristo y por Cristo, puede vivir ahora en plenitud su libertad en el servicio de la alabanza a su Creador y Señor. Se ha llevado a cumplimiento y plenitud así⁴⁹⁹, sin que el hombre haya perdido en ningún momento su libertad, la finalidad absoluta y primera de la dinamicidad mundanal en el acto originario creador.

Nosotros comenzamos por el final: porque por gracia estamos redimidos, sabemos por revelación que fuimos rescatados de la servidumbre de nuestro pecado que alejó a la creación entera de su finalidad propia.

Queda algo muy importante todavía, la cuestión de la ‘glorificación’, que remite al punto evidentemente a Rom 8, 19-22⁵⁰⁰; a los cielos nuevos y la nueva tierra prometidos en Is 65, 17, que retoma 2 Pe 3, 12-13,

⁴⁹⁸ De restaurar, dirían los otros.

⁴⁹⁹ Rehecho, dirían los otros.

⁵⁰⁰ “Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios”; ha sido sometida a la vanidad [por el pecado del hombre] pero mantiene la esperanza, porque “también ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios”; sabemos [por la revelación] que “la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto”.

para el día de la Venida del Día del Señor, cuando los cielos en llamas se disolverán y los elementos se licuarán, y que también retoma Ap 21, 1 en la visión de la nueva Jerusalén.

Pero ¿tiene esto algo que ver con la 'segunda creación'? Creo que no. Se trata aquí de la glorificación total de la obra de creación al final de los tiempos —lo que me parece precioso—, y no de una re-creación para anular los efectos del pecado⁵⁰¹. Y es aquí, por el contrario, en donde creo que la intuición de Teilhard de Chardin tiene un interés real⁵⁰².

¿Qué hay, pues, de la verbificación de la humanidad de la que habla san Atanasio? ¿Qué hay de la divinización por el Espíritu? Lleva el fantástico pensamiento sobre la creación, partiendo del acto originario en que Dios la creó de la nada, a toda la obra de la redención y de la glorificación, pues creación, encarnación, glorificación tienen, como vemos, muy estrechos contactos. Sin embargo, habrá también que decir: y ¿qué hay del pecado? Todo esto deberá ser integrado en una dogmática de la creación.

En la dogmática de la creación, claro está, debe integrarse también la inmensa cuestión de la belleza del mundo, y la de quien es capaz de apreciarla como belleza proveniente de la obra creadora de Dios. La cuestión del orden en lo grande y en lo pequeño, el orden del

⁵⁰¹ Que nada me gusta, en principio, entre otras cosas porque, llevado este pensamiento hasta el final, significaría que con el pecado la obra de la creación ha quedado del todo desbaratada. Pero, si esto es así, ya no hay 'portillos', no hay *analogia entis*, ni cosa que se le parezca. Estaríamos en lo peor del bartholuteranismo, y el pensamiento que agónicamente quiero expresar en ya largas páginas quedaría desbaratado y sin lugar racional en el que sustentarse.

⁵⁰² Creo que también será interesante alguna vez en el futuro volver hacia Teilhard de Chardin. Al menos para ver acuerdos y desacuerdos. En contra de lo que podía ser la opinión más o menos recibida por mí mismo de desinteresarme por completo de un cierto desmadre 'irracionalista' de Teilhard, he leído hace unos meses con muchísimo gusto bastantes páginas suyas, sus cartas primeras, entre otras las recogidas en *Genèse d'une pensée. Lettres* (1914-1919), París, Grasset, 1961, en las que encontré muchas cosas de enorme interés. Pero todavía no me he hecho opinión. Sin embargo, hace años que hago acopio de cosas de Teilhard o sobre él, con el presentimiento cierto de que un día tendremos que enfrentarnos con su pensamiento, pues hablamos o desde el mismo lugar o desde lugares parecidos: una inmersión profunda y acogedora en la ciencia de hoy. [La casualidad, la suerte, el acopio y el destino me llevaron a escribir luego un grueso libro sobre la filosofía de Teilhard de Chardin].

macrocosmos y del microcosmos, como gustaban decir los antiguos; un orden que tiene su origen en la obra creadora de Dios, un orden 'objetivo' y un orden 'subjetivo' que nosotros somos capaces de apreciar, escudriñar, percibir, y que somos capaces de 'legislar'. Debe integrarse, también, la sorprendente cuestión de nuestra propia capacidad de creación: creación en la vida, en el derecho, en el arte, en la ciencia, en la filosofía, en la teología, etc.

Igualmente está integrada en la dogmática de la creación la cuestión que llamo de las relaciones entre Λόγος y λόγος —el Λόγος de Dios y el λόγος del hombre—, que llevaron en Galileo a la apuesta por la posibilidad misma de la ciencia; la cuestión —¿ligada a ella?— de la matemática de la naturaleza; la cuestión de la legalidad de la evolución como tal, que encierra siempre la finalidad, o la teleonomía, si se quiere decir así, incluso en el caso de que se tome la evolución como el instrumental que hace posibles y fructíferas las cualidades racionales del hombre evolucionado.

Hay ahí un inmenso campo que nos hace ver cómo no quedamos espantadamente encerrados en la "mera dogmática", creyendo que, quizá para siempre, quedábamos encerrados en el ejercicio de escudriñar un "mero dogma". Mas también, de manera negativa⁵⁰³, me hace ver cómo no estoy obligado a desentenderme de todo lo que signifique 'prueba' tomada de la ciencia de hoy y a poner en dificultades a mis 'enemigos naturales' los materialistas, viendo algunas de las dificultades que les sobrevienen con ciertas cuestiones punzantes de la ciencia de hoy.

¿Olvidaremos acaso la afirmación de que todo lo tenemos por gracia, según su propio designio⁵⁰⁴, lo que se corrobora con una expresión de una fuerza incalculable: "Que hechura suyas somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos" (Ef 2, 10)⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Como tarea de la teología negativa

⁵⁰⁴ "Sino en virtud de su propósito y de la gracia que le fue dada en Cristo", 2 Tim 1, 9.

⁵⁰⁵ Lo que lleva a otras referencias: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva" (2 Co 5, 17). "Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho" (Ju 1, 3). "Él es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fueron creadas todas las cosas... todo fue creado por él y para él. Él es antes que todo, y todo subsiste en él... y por él reconciliar consigo... todas las cosas" (Col 1, 15-20).

VIII

En una dogmática de la creación es muy importante plantear insistentemente la cuestión de la libertad, y de una libertad que lo sea de verdad, no una libertad que sea una mera elección entre varias posibilidades. La libertad debe ser una capacidad creativa, es decir, una dinámica de creación, de participación en la creación misma de Dios.

Ahora bien, sin negar que eso sea la libertad —por lo que a ello habrá que llegarse cuando se hable de la libertad—, hay, sin embargo, ‘condicionantes’ y ‘solicitaciones’ que enmarcan la libertad. La imagen es peligrosa en el sentido de que pareciera que deja un único cuadro en el que la libertad puede ejercerse como tal, un cuadro demasiado pequeño y raquítico. Pero no, es más bien lo que acontece a un pintor: tiene el cuadro y crea belleza dentro de él. Nada material, por así decir, hay fuera del cuadro, pero en él todo está fuera de sí. La relación de belleza, en este caso, se juega por medio de lo que en el cuadro está como superando sus ‘condicionantes’ y ‘solicitaciones’⁵⁰⁶. No, la belleza está en los iconos: ventana —y puerta— abierta para contemplar a Dios, lugar en donde se me manifiesta ni más ni menos que la belleza de la gloria de Dios y de los ya glorificados. ‘Condicionantes’ y ‘solicitaciones’ constituyen la urdimbre entera —toda ella, si hacemos entrar ahí, como se debe, no sólo lo personal, sino lo interpersonal y social, la tradición, la comprensión de la historia, los atavismos egoístas colectivos, etc.— en la que se teje la obra de arte de la libertad.

Belleza en la obra de la creación. Creación de belleza por el hombre. Creo que en ambas nos encontramos de lleno con la libertad. La obra de la creación es bella, pero ha sido hecha bella por su creador para que nosotros tengamos la libertad de apreciarla como tal, y mediante ella alabemos su gloria. Dicho de manera demasiado sintética: la finalidad de la creación ‘material’ es posibilitar que el hombre creado por Dios a ‘imagen y semejanza’ suya perciba, contemple y actúe dando gloria a quien creándolo todo le ha creado a él. Pero, además, el hombre —‘imagen y semejanza’ de Dios— es capaz de una

⁵⁰⁶ El realismo socialista quería quedarse en ellos, creía que la belleza emanaba de los ‘condicionantes’ y de las ‘solicitaciones’. Quizá por eso era tan horrendo.

acción creativa sobre sí y sobre la realidad en la que puede manifestar libremente la gloria de Dios en ella; en la que su acción creativa se hace acción glorificadora-divinizadora de sí y de todo lo creado. Ahora bien, puede siempre rechazar esa glorificación divinizadora, es libre para hacerlo, si quiere, cuando quiere, siempre que quiera; la acción creadora de Dios en él se lo permite, se lo posibilita desde el cúmulo de ‘condicionantes’ y ‘solicitaciones’ en las que su ser está, aunque en absoluto es ese ‘permiso’ el designio último de lo creado.

Hay belleza en cuanto que un ser libre puede percibirla libremente como tal. Porque hay libertad puede darse la belleza. Libertad de Dios. Libertad del hombre. La belleza es el culmen del ‘principio antrópico’, miradas las cosas desde nuestro punto de vista. La belleza, por analogía, es el culmen del ‘principio creador’, miradas las cosas desde el punto de vista de la libertad del Dios creador —aunque esta analogía evidentemente sólo nos puede ser una ‘analogía revelada’—.

Hay que comenzar siempre con la salvación⁵⁰⁷. Pues ¿no es verdad que todo comienza con la experiencia de Jesús, el Cristo, resucitado? Sí. Pero, entonces, ¿qué decir del relato del Génesis? En Jesucristo se completa y se da cumplimiento a todo el AT, por lo que todo sigue comenzando en Jesús resucitado. Dentro de esa experiencia —todavía no finalizada en los hombres y mujeres del AT, porque todavía no finalizada en los planes (temporales) de Dios—, las primeras páginas del Génesis son una relectura del todo, del universo, del mundo, como algo que tiene que ver de manera decisiva con el Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob que ha hecho para siempre alianza con su pueblo. En esta vuelta hacia atrás, pues, llegamos a la consideración del mundo como creación, y creación por Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

IX

Al poner como centro del acto originario de la creación del mundo a la voluntad de Dios, parecería que, quitando de un puesto de centralidad a la razón de Dios, se quita toda posibilidad de ‘conversación’ en

⁵⁰⁷ Un siempre que significa llevar el tiempo a la fidelidad absoluta y ‘eterna’ del mismo Dios.

él —lo que sería una dificultad grave para la doctrina de la Trinidad— y toda posibilidad de encontrar racionalmente un diseño, el que sea el más conveniente para el ser del mundo. Pero esto, evidentemente, ni es así ni puede ser así. Es la voluntad que se expresa en la palabra creadora del Λόγος de Dios, lo cual indica que sería comprenderla muy mal creer que el Λόγος creador es sólo una mera racionalidad logificante y logificadora, lo que llevaría después a un λόγος que, a su vez, no sería otra cosa que una mera racionalidad logificante y logificadora. De nuestro λόγος sabemos que en nada se parece a esa falsa racionalidad. Malo sería, por tanto, que sí lo fuera el Λόγος de Dios. Esto significa algo importante: además de todo lo que para el λόγος llamo acción racional de la razón práctica, habrá que subrayar todavía lo que esa racionalidad tiene de simbólica, de palabra que se expresa desde una internalidad refiriéndose creativamente a una externalidad. En la palabra hay siempre una simbólica creativa. La Palabra de Dios expresa su voluntad de que el mundo con su dinamicidad propia sea un existente —y el mundo es—, y que ese mundo sea sostenido de continuo por la voluntad de esa Palabra dada —y el mundo es sostenido providentemente en la existencia de su ser—. No es una voluntad empeñada en la sola soberanía, sino una voluntad creativa empeñada en los fines de amor y alabanza que ella ha fijado por su Palabra creadora a la existencia del mundo que ha creado.

Esta existencia es una existencia temporal. En su ser mismo está la temporalidad en la que la dinamicidad del ser del mundo se hace posible como tal. De esta manera, la Palabra de Dios es creadora de temporalidad, pero ella misma obviamente no está en la temporalidad, sino que su ser es el mismo ser de Dios, está en el único Dios. En Dios, pues, se da existencia en lo que es extratemporal, pues no es intramundanal. Por eso, tampoco es intratemporal ni intraespacial ni está en el interior de una geometría ni de una legalidad. La Palabra creadora de Dios es esencialmente libre con respecto al tiempo, al espacio, a la geometría y a la legalidad. Todas ellas son cualidades de la dinamicidad propia que ha dado al ser existente del mundo en el acto originario de la creación. La legalidad del mundo es algo constitutivo de lo que resultó en aquel acto de Dios; lo son igualmente la geometría, el espacio y el tiempo. No indican, pues, ninguna necesidad en el mismo ser de Dios, sino que son producto de su libérrima voluntad en el acto originario y

sustentador de la creación, y, por ello, están ligados de manera indeleble a la finalidad de ese acto.

Pero este acto será ‘estropeado’ por la manera en que el hombre libre y engañadamente entiende que plantarse frente a Dios es el acto originario de su propia libertad. Así pues, a partir de ahora, por la irrupción del pecado del hombre, toda la creación queda sin su sentido propio. Y Dios, por medio de un nuevo acto de su voluntad, decide temporalizarse —y la Palabra de Dios se hizo carne— para llevar a cumplimiento ⁵⁰⁸ en su finalidad propia de glorificación la obra de la creación ofrecida desde el mismo designio del acto originario de la creación.

X

Los párrafos finales del comentario de Gianfranco Ravasi al Salmo 2 son punto de referencia para lo que debo decir en una dogmática de la creación. Es una continua relectura que va hacia atrás: porque Cristo es hijo a través de la pascua o la parusía o la función sacerdotal, se plantea (He 1, 5) lo ‘ontológico’. Si Jesús es Hijo de Dios en la resurrección, lo será también en la humillación, aunque fuere de forma velada como en el bautismo y en la transfiguración. Mas entonces, Jesús será también Hijo de Dios antes de su nacimiento terreno, pues posee una naturaleza divina. Se comienza con la afirmación de Jesús como Hijo de Dios en la resurrección y la parusía, se pasa por su función actual en el cielo (He 5, 5); de ahí a su existencia terrena, para concluir en su preexistencia ontológica (*ousía-hypóstasis* de Nicea y Calcedonia). En esta relectura, toda la historia adquiere un significado insospechado: la obscura y frágil sucesión davídica se mueve en el caos de los aconteceres humanos siguiendo un camino trazado por Dios. «No es un ciego agitarse de destinos o un proceso mecánico de fuerzas que se enfrentan y se superan, es un hilo conductor que, aunque escondido bajo la superficie no entusiasmante de los eventos, lleva hacia el punto definitivo y

⁵⁰⁸ ¿El mismo acto voluntario que dio origen a la creación o, por el contrario, un acto distinto? ¿Un nuevo acto simplemente porque es un acto que se liga estrechamente al primero, de manera que el acto originario de la creación contiene a la vez las consecuencias del designio de ambos? ¿Nuevo acto ‘para nosotros’, pero quizá no tanto para Dios? Me inclino a pensar en lo último.

hacia la persona decisiva, el reino y Cristo, “hijo de Abrahám, hijo de David” (Mt 1, 1). El desarrollo de este plan es obstaculizado por el mal del hombre, por su pecado radical, pero es todavía aceptado por el “resto de Israel”, es decir, por el verdadero pueblo elegido. Es aceptado por Cristo, que constituye el centro, y por la Iglesia, que anuncia “el misterio escondido desde hace siglos y generaciones pero ahora manifestado” (Col 1, 26). La colaboración apostólica de la comunidad cristiana debe ser igualmente finalizada para el designio de “recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Ef 1, 10).⁵⁰⁹.

Esta relectura debe proseguirse: y porque el Hijo de Dios es todo esto, él es quien todo lo ha creado mirando al Padre. Se va hasta la creación porque antes se vive un acontecimiento inaudito: Jesucristo, el resucitado, es el Viviente que intercede por nosotros ante el Padre. Y se va hasta la creación, precisamente para sacar las consecuencias de esta afirmación, y para hacerla posible. Desde aquí, aquello es necesario, y porque aquello es verdadero, nuestra creencia en la salvación que nos ofrece el Resucitado no es vana. ¡Es un cuadro de conjunto magnífico!

* * *

¿Palabra a la Iglesia (*Verbum*), palabra de la Iglesia (*sermo* y sacramentos), palabra en la Iglesia (dogmática)? ¿Es esta una expresión preñada de sentido, que retoma lo que quiero decir con ‘dogmática’ o es sin más una ocurrencia radicalmente incompleta y que no sabe muy bien lo que dice? ¿El utilizar las tres veces ‘palabra’ supone algo de una *analogia entis* o de una *analogia fidei* o de una *analogia verbi*? ¿No será así la dogmática de la creación también un considerar la relación entre el Λόγος de Dios y el λόγος del hombre? Pero si esto fuera así, quedaría bien claro desde el comienzo de la reflexión, y de una vez por todas, que la dogmática de la creación —¿o el dogma de la creación?— se asienta con toda claridad en algo ofrecido como realidad sólo en la misma revelación de Dios; o, utilizando el lenguaje que me gusta, algo que se nos da sólo ‘al otro lado del portillo’ y que, quizá, desde el propio ‘portillo’ —por tanto, sólo desde la filosofía teológica— podemos vislumbrar.

⁵⁰⁹ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, Bologna, Dehoniane, 1985, vol I, p. 114.

14. EL MUNDO COMO CREACIÓN. PROLEGÓMENOS POSTREROS A UNA DOGMÁTICA DEL ACTO DE LA CREACIÓN

¿Prolegómenos postreros? Esta expresión es, sin duda, una *boutade* para poner los prolegómenos tras aquello que dicen introducir. Y, sin embargo, es, además, una necesidad fundante de mi pensamiento. Porque los prolegómenos vienen siempre después, al final, cuando el núcleo de pensamiento bien que mal ha sido capaz de expresarse. Es entonces cuando el autor se topa con sus afirmaciones, y ahora las razones se le convierten en argumentos retóricos en favor de lo dicho; en explicaciones que se da a sí mismo sobre las razones en que basó su decir, más que en explicaciones de los orígenes de sus decires. Como en la vida, en el pensamiento la genética no explica, sino que muestra las solicitaciones con las que hay que contar; el retorno a las fases infantiles que conformaron la personalidad no lo significan todo, simplemente nos señala el pasado de una historia. Por ello, sin negar nada, afirmo que hay algo más y más poderoso: la atracción por el fin, es decir, por el pensamiento expresado en la estructuración global de su propia racionalidad. Esta atracción por el final es más decisiva en la constitución de un pensamiento que un mero remontarse a los orígenes. El punto de llegada es más importante que el punto de partida. Por eso, los prolegómenos postreros, además de una *boutade*, son una necesidad de la globalidad de un pensamiento.

I

Mirando el *Tratado sobre la creación en general* de la *Summa* de santo Tomás⁵¹⁰, me encuentro a la vez admirado por la construcción

⁵¹⁰ Santo Tomás, *Summa theologiae*, 1^a, qq. 44-49.

gigantesca de su obra y decepcionado por sus contenidos; aunque bien es verdad que admiración y decepción se dan por entero y al mismo tiempo. Excepto sus consideraciones sobre el tiempo y la eternidad del mundo⁵¹¹, el resto responde a preocupaciones filosóficas y científicas muy distintas a las nuestras. El tratado en su letra nos cae extraordinariamente lejos⁵¹².

La acción racional con la que uno se embarca en la dogmática de la creación es la que traía de antes. Como si dijéramos que uno pasa el 'portillo' con armas y bagajes para adentrarse en la tierra de promisión, y rehace toda su filosofía teológica desde ella, contando, además de con lo que trae, con otra fuente que ahora ha encontrado. Por ello, la dogmática que resulta es, de cierto, un producto entremezclado; pero no creo que sea justo, ni mucho menos, decir que híbrido —sería desconocer los modos mismos de toda acción racional de la razón práctica—; un producto datado, sostenido en las convicciones de coherencia que son las suyas —incluso con sus propios emperramientos—, que no es, sin más, trasladable a otros lugares de esa misma tierra de promisión y de donación. Pero no hay que olvidar ahora dos cosas: la savia nutriente de todo el proceso de pensamiento procede de las fuentes propias a esa tierra —con sus diversos lugares—, la comunidad de creyentes instalados por don en esa tierra en la que se quiere pensar tiene establecidos mojones, límites, mugas, dogmas, expresiones dogmáticas que buscan no la coherencia de la racionalidad como tal, sino la coherencia del pensar con la realidad de la tierra de la que procede la savia que nutre ahora el pensar.

¿Cuál es mi lugar? ¿Desde qué lugar establezco la estrategia de acción racional que llamo dogmática de la creación? Me temo que no es un lugar, sino que son dos. Uno es un lugar de filosofía teológica. El otro es un lugar propiamente teológico. Un lugar al que llego y en el que me encuentro; un lugar en el que estoy —pero evidentemente un lugar en el que no me emperro [definitivamente, sin más]—, pues quien no está en ningún lugar no puede ir a ninguna parte. ¿Hay diferencia entre ambos lugares? Sí la hay, decisiva. El lugar de filosofía teológica en el que me encuentro es una construcción de mi acción racional de la

⁵¹¹ *STb*, 1^a, q. 44.

⁵¹² Aunque, quizá, no tan lejano en su espíritu.

razón práctica, que tiene en cuenta todo género de solicitudes, por supuesto, pero que en ningún caso deja de ser un lugar de racionalidad. El lugar teológico, por el contrario, es un lugar en el que me encuentro como lugar de la comunidad de los creyentes en la revelación que Dios nos hace de sí mismo. Es este, pues, un lugar eminentemente dado, un lugar de escucha de lo que me entra por el oído. Ahí, anclado en este lugar⁵¹³, es en donde se elabora mi acción racional de la razón práctica. Una misma acción racional, pero en lugares muy distintos que dan especificidad muy propia a ambos discursos. Uno es un discurso propiamente racional en sus fuentes, en sus desarrollos, en sus resultados, por más que sea un discurso capaz de mirar a un 'más allá' de sí mismo y del lugar en el que está creyendo otear una nueva tierra prometida. Otro, no deja de ser un discurso propiamente racional en sus desarrollos y en sus resultados, pero sus fuentes están en otra parte, en otro lugar, pues ahora están no más allá de sí mismo, sino 'más allá del portillo', en una tierra que es ya la tierra de promisión y de elección, tierra de alianza y de don, la tierra que nos pone delante la autorrevelación de Dios que se ofrece a nosotros. Esto hace que ambas labores tengan especificidades propias.

Pero que esto sea así significa que las consideraciones cosmológicas y las que se refieren a los dogmas acontecen en lugares muy distintos, por más que luego ambas entren en eso que siempre llamo la acción racional de la razón práctica. No puedo perder de vista esta distinción esencial que ahora se me aparece con claridad. En titulares como el siguiente: 'cosmología y creación', una y otra no están ni mucho menos en el mismo lugar; cada una de ellas puede hacerse patente poniéndolo así: 'cosmología (científica)' y '(dogma de la) creación', por lo que la conjunción 'y' conlleva toda la complejidad de la relación entre lugares y acciones racionales elaboradas desde cada uno. Además, uno es, en verdad, un lugar; otro es, más que un lugar, una tierra de promisión, una χώρα, una región.

Más adelante deberé enfrentarme a ese 'terreno pantanoso' en el que, en mi pensar, se da el paso entre el mundo en el que se está y la

⁵¹³ Amplio lugar, continente más que lugar propiamente dicho, el inmenso espacio visto por los oteadores desde el 'portillo' y que describen como una tierra en la que mana leche y miel.

realidad en la que se es. Pero por ahora no tengo tiempo para una labor que adivino ardua por demás. Porque una cosa es clara: si no hay paso por esos terrenos pantanosos, no se llega a ese lugar en donde están los ‘portillos’. Debe verse, primero, que hay un ‘más allá de la física’, y luego debe verse cómo de ella se sale —¿se puede salir?—, se asciende hacia los pasos de montaña. Toda la subida es ya filosofía teológica. El final de esa marcha es el encuentro con las razones de creer. No es el encuentro con la revelación, evidentemente, sino con la convicción de que adentrarse en ese lugar en el que escuchamos la Palabra no es irracional, no es una acción desprovista de racionalidad. La convicción de que hay razones bien sopesadas que nos invitan a aceptar como algo racional la existencia de ese lugar y lo que ello significa; que pensar en su existencia no es mera irracionalidad, y que cabe en ese lugar una acción racional que, sin dejar de ser racional, sin embargo, ya no es filosófica. La convicción de que hay razones que niegan como sinrazón las razones de quienes niegan ese lugar y lo que significa; de que hay razones para pensar razonablemente que es quedarse demasiado cojo en la acción racional el no salir jamás de la mera física; que si nos negamos a ello la acción racional entera se resiente, hasta el punto de que incluso esa acción es impropia para la propia física. La convicción de que, si no aceptamos el ‘terreno pantanoso’ que está ‘más allá de la física’, se debe sólo a que, en verdad, estamos meramente hundidos en las más fétidas aguas estancadas de ese pantano⁵¹⁴, rota toda posibilidad de verdad, y de que así, mientras no saquemos a nuestro pensamiento de ahí, nos hemos privado a nosotros mismos de toda posible acción racional de la razón práctica en el futuro. Sólo entonces se podrá saber qué ha acontecido de verdad con nuestro pensamiento arrojado ahí y cuál es la verdadera realidad en la que somos, fuera de aquella en la que meramente estamos.

Se me ocurre pensar si, por tanto, no será entonces ocasión de volver a plantear la cuestión leibniziana: «¿Por qué existe algo en vez de nada?». Y hacerlo así porque la respuesta a esa pregunta explora todo un conjunto de cuestiones que son las que fundamentan la racionalidad

⁵¹⁴ Valga la imagen de *Psicosis*, la película de Hitchcock, en la que se arroja el coche y se hunde en el pantano. Un día habrá que descubrir el coche y luego sacarlo de aquel pestilente lugar mediante una difícil operación.

misma, el presupuesto en el que se construye, en verdad, la ciencia —también, pues, la cosmología—. La consideración del mundo nos pone en la suposición misma de su realidad, abriéndonos a eso que el mundo es en realidad.

II

Está muy bien hablar de la belleza y el orden del universo. Está muy bien hablar del ajuste de las constantes cosmológicas como un problema misterioso de la cosmología. Pero, se dice con razón, hay que tener en cuenta que en el reino de la vida, sobre todo en el reino animal y humano, lo que encontramos es la lucha por la vida, las catástrofes, los desastres, los terremotos, la erupción de los volcanes, las desgracias y muertes. Se diría, pues, que en cuanto nos acercamos al hombre, al reino de lo humano, parece como si ese dolor y lucha se hiciera manifiesto, como si eso fuere fruto del pecado del hombre. Sí, se responde, ahí está sobre todo el misterio del Mal, la presencia del Diablo.

Adolphe Gesché comienza su dogmática con el problema del mal⁵¹⁵. Es una manera antrópica de comenzar y he dejado claro ya la importancia de lo que, refiriéndome al acto originario de la creación, llamaba ‘principio antrópico de la legalidad mundanal’. Pero, por dos razones personales que me atrevo a exponer acá con impudicia, me inclino más bien a comenzarla con el problema de la creación. La primera, haber encontrado que lo fundante para mi propia experiencia como persona⁵¹⁶ ha sido la ‘experiencia de Dios’. La ‘experiencia del hombre’ ha venido después de la experiencia de Dios⁵¹⁷. Ahí nació la fe personal, porque era ahí el lugar en el que estaba viviendo un presente preñado de futuro: realidad de Dios-realidad del mundo; Dios-mundo; vida propia-vida

⁵¹⁵ A. Gesché, *Dieu pour penser*. I, *Le mal*, París, Cerf, 1993, 186 p.

⁵¹⁶ La experiencia religiosa personal, cómo no, es decisiva, pero la cuestión está en ver si es sobre ella sobre lo que se construye toda la teología, de manera similar a como la ciencia se sostiene en su base empírica, lo que lleva a muchos a trasladar a la mera subjetividad —de lo inexistente fuera de ella misma— lo que toca a esa experiencia: “Porque, como yo no tengo esa experiencia...”. Ni es así ni tiene que ser así.

⁵¹⁷ Quizá porque haya nacido a una fe personal en una ‘experiencia monástica’.

recibida y donada. La 'experiencia de Dios' como una irrupción en la vida, una vocación, una llamada que constituye la realidad de una vida⁵¹⁸. Todo lo demás, incluida la 'experiencia del mal', viene después; después cronológicamente, y después en cuanto que el fundamento está ya dado como un presupuesto. La segunda razón personal a la que me refería, apoya, quizá, la primera: desde siempre, mi 'experiencia del mundo' ha sido la experiencia de una realidad (casi) física y no moral; sólo luego ha devenido una realidad también moral⁵¹⁹.

Todo esto hace que el primer lugar en el que se me aparece la reflexión teológica como pensamiento sea la dogmática de la creación. Después, evidentemente, todo ha incidido en subrayar que las cosas fueran así y debieran ser así. Un primer lugar que en absoluto abandona el problema de la moral, sino que se topa de lleno con él enseguida, desde el mismo primer momento, pero que lo hace, lo diré así, en segunda instancia, implantándose con absoluta necesidad interna en un lugar ya existente, un lugar que ahora obliga a la búsqueda de otros lugares en los que ser, continuar siendo, comenzar a ser; una necesidad interna que impide el emperramiento en el lugar de la primera instancia como lugar del descanso definitivo.

Lo que llevo dicho indica algo de importancia decisiva: no hay 'para nosotros' un comienzo obligado de la dogmática, como no sean los necesarios preámbulos sobre la dogmática como lugar posible de la

⁵¹⁸ Por eso me atrae en tal manera Karl Barth.

⁵¹⁹ Por esto, quizá, no estuve como todo el mundo cerca de Jean-Paul Sartre y del existencialismo. Por eso, también, se me abrieron los ojos a la filosofía el día en que, de pronto, se me abrieron los oídos en el curso de filosofía del bachiller, al escuchar a mi profesor Mendibelzúa que el obispo Berkeley se preguntaba cómo podemos estar seguros de que existe algo fuera de nosotros. Estas primeras palabras atendidas de una filosofía que en nada me había interesado hasta el momento, fueron un pasmo tan grande, que todavía no me he recuperado del todo. Por un lado, pues, se me ha dado entrar en el mundo como creación desde una postura personal en la que he crecido: mi ser ingeniero. De manera natural, me he encontrado con un haz inmenso de solicitudes que me hacen hablar de un mundo que debía ser creación de Dios. Por otro, está el punto clave de una llamada: la de ponerse en camino del seguimiento de Jesús, el resucitado. Desde aquí se llega hasta allá. Desde allá se vive el seguimiento de este aquí. Hay una interacción de ambas 'solicitaciones'. Sin la segunda, la primera hubiera tenido probablemente una coloración diferente: ahora, el 'lugar' tiene una solicitud primordial en la que todo encuentra un sentido nuevo y pleno.

acción racional, supuestos y presupuestos, más que comienzo, de cualquier dogmática que quiera ser 'una dogmática eclesial'. Intrínseco al que sea 'una' dogmática está, por tanto, el punto de arranque de la propia reflexión dogmática.

Decía que empezar por el problema del mal es una bella manera antrópica de comenzar, y de hacerlo, además, con una visión muy poco idealizada de lo que es el hombre y su mundo. Pero todavía me toca precisar lo que quiero decir. Toda manera de empezar es una manera personalmente antrópica de hacerlo, pues esencia misma del principio antrópico es ese subrayado fuerte de la singularidad de lo humano. Pero, por lo mismo, hay algo acá que nos lleva más allá del principio antrópico para dejarnos junto al principio del singular —principio ockhamista—; y esto es muy importante para la consideración sobre la necesidad e importancia de que la dogmática sea siempre 'una' dogmática. Al hablar desde la evolución creativa, se pone el acento de la reflexión en el comportamiento de la realidad producida con lo finalizado, y en mi manera de ver ha quedado subrayada en especial la finalidad de la producción del mundo. Mi antropismo es más cósmico y menos antropológico⁵²⁰ que el de quienes comienzan la dogmática con el problema del mal. Al fin y al cabo, no olvido que los inventores del llamado principio antrópico son cosmólogos y no antropólogos, es decir, creo estar así en consonancia profunda con una manera de ser de nuestro tiempo⁵²¹.

III

Al decir mundo, me refiero al conjunto de todo lo que está ahí como tal, el cosmos, el universo, y a las cosas que, constituyéndolo, están también ahí. Por ahora me expreso con prudencia. Prefiero decir 'están ahí' en lugar de 'son', aparentemente más obvio, para indicar una cierta exterioridad: aquello con lo que nos topamos de primeras, sin más. Dejando así la posibilidad de una mirada sobre el mundo y sobre

⁵²⁰ Por decirlo con una palabra, cósmico, que sería mejor no emplear. Mas quede ahí, puesto que ahí está.

⁵²¹ Sabiendo, claro es, que en nuestro tiempo hay varias o muchas maneras de ser que coexisten entre sí.

sus cosas que es la que ha dado origen a eso que llamamos ciencia. Así pues, la cosmología sería la ciencia que estudia el estar ahí del cosmos, del universo como tal, de la historia del mundo que está ahí en su conjunto. Pero al decir que me refiero a las cosas que, constituyéndolo, están también ahí, indico otras miradas menos globalizadas sobre lo que está ahí, otras ciencias, por tanto, que nos inician al conocimiento de sectores más definidos, menos globales, de lo que en el mundo está.

Con esa mirada a la que he puesto el epíteto de ciencia, introduzco el complejo tejido de la racionalidad con el que he querido habérmelas hasta ahora. Aventuro, pues, que en la acción racional de la razón práctica se da un paso decisivo: el mundo y sus cosas, sin dejar de aparecerse como estando ahí, como una realidad que está ahí, nos hace ver más allá, pues nos hace ver una realidad en la que somos. En la consideración del mundo se da —se puede dar legítimamente— un cambio del lenguaje del estar al lenguaje del ser, porque se da —se puede dar legítimamente— un vuelco del mundo que ahora nos aparece en realidad como un mero estar ahí, para aparecer de verdad a partir de ahora como un ser en realidad.

Ese paso se da en el terreno pantanoso al que me suelo referir, es decir, en la metafísica. Desde él vemos otra faz de la realidad. No ya sólo una realidad en la que estamos, como nos ha aparecido el mundo, sino algo más, una realidad en la que somos. Ahí, en ese terreno dificultoso, se inicia el camino que se eleva hacia el 'portillo'. Nos topamos con algo en lo que ya no estamos, sino que nos va siendo: una iluminación que procede de las entrañas más profundas de la realidad en la que somos, la revelación de una Palabra (*Verbum*). Precisamente porque hemos llegado hasta allá, porque hemos hecho un largo camino, se nos plantea ahora una integración de globalidad. No nos basta ya con una cosmología, nos es necesaria —en cuanto que nos encontramos iluminados por una Palabra— una dogmática de la creación. ¿Es esta, sin más, una huida hacia delante? No, porque el lugar en el que somos no destruye la obra anterior de nuestra acción racional ni, por supuesto, hace inútil la misma acción racional. Al contrario, se nos pide ahora una nueva acción racional de la razón práctica que tiene en cuenta el lugar en el que somos de verdad. Este lugar en el que ahora somos, no es sólo un lugar de adoración, como lo era el de la zarza ardiente;

tampoco es sólo un lugar al que llega una nueva iluminación⁵²², la iluminación de una Palabra que procede del seno mismo de Dios, en quien la realidad es. Pero es, también, un lugar en el que nuestra acción racional quiere y puede continuar su labor. Tal es la dogmática de la creación.

IV

¿Desde dónde comenzar, pues, en la consideración dogmática del mundo como creación? ¿Desde un mundo, mejor ya, desde una realidad que se nos aparece de una manera tan rica, que deberemos por ello afirmar como algo esencial la riqueza en ‘interioridades’ del Dios que la creó? O, por el contrario, ¿desde un Dios que, siendo el Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por tanto, extremadamente rico en ‘interioridades’, en su creación consigue —¡cómo no!— que el mundo sea también extremadamente rico en complejidades llenas de sentido? ¿Quizá recorriendo ambos caminos a la vez?

Un Dios unitario de tal manera que sea un Dios “seco”⁵²³ hace que el mundo sea visto únicamente desde la perfección, desde la infinita omnipotencia, desde la dependencia; desde la grandilocuencia, incluso. Este mundo llega a ser, sin duda, un riguroso mundo que está ahí en su más extremada rigurosidad. Pero ¿es un mundo de riquezas insondables en la ternura, el amor y el sentido? Me parece que no. Es un mundo de la inexorabilidad, seguramente. Es, de cierto, el mundo del principio de la objetividad. El mundo de los científicos —y el del “Dios de los filósofos”— tiende a ser este mundo, quizá no tiene otro remedio que serlo.

Pero aparece cada vez más una distinción clara y neta entre ‘mundo’ y ‘realidad’. No es que se opongan, pero hay que distinguirlos así: mundo es la ‘realidad en la que estamos’⁵²⁴, mientras que realidad es la

⁵²² Quizá no hubiera debido utilizar esa palabra —soy muy poco ‘iluminista’: recuerdo el punto primero del varias veces mencionado capítulo 2, “Racionalidad, realidad y verdad”, de mi libro *Sobre quién es el hombre*—, pero ahí está y ahí queda.

⁵²³ O la mera legalidad mundanal como referencial absoluto en el que el mundo se da —el *Deus sive Natura* espinoziano—.

⁵²⁴ Diciéndolo con una palabra que puesta ahí es impropia, evidentemente.

‘realidad en la que somos’. Mundo es el dato en el que estamos; incluso nosotros mismos considerados en lo que tenemos de dato —y en un sentido lo tenemos todo de dato, de sollicitación—. Dato en el sentido etimológico de dado: algo en lo que nos encontramos como estando dados, como arrojados al mundo, como estando ahí, a la mano. Este mundo es un mundo real, que nunca podemos obviar, pues si lo hiciéramos, dejaríamos de considerar la primera realidad de lo que somos: lo que somos, estando; lo que somos, como estando ahí; lo que somos, arrojados en el mundo, conjunto de todos los estares ahí. En esta consideración del mundo —la primera consideración de la realidad como mundo— la ciencia es capital; el conocimiento más destacado, en cierta manera único, del estar ahí, de nuestro propio estar ahí y del estar ahí de todo lo que está arrojado ahí en los estares del mundo.

Este mundo como un estarse ahí arrojado en la mera objetividad⁵²⁵, probablemente sería creación de un Dios “seco”. Ahora bien, y esto es esencial en mi manera de ver: ¿no hay razones para no quedarse en la consideración del mundo como conjunto de los meros estares ahí, el conjunto de todo aquello que tiene su ser en un estar ahí arrojado? Pretendo que sí las hay. Son muchas las cosas que nos llevan hasta esta cavilación. Consideraciones en los límites mismos de la ciencia: mecánica cuántica y realidad, el principio antrópico, la cuestión general del tiempo. Pero no deje de tenerse cuidado, porque todas las consideraciones que sobre esas cuestiones se hagan no son sino conjeturas *ad hoc*, que no tienen por qué ser ‘realidades para siempre’. La discusión sobre ellas es una discusión siempre intracientífica, discusión en un momento y en un cierto plano. Nadie puede ir ‘más allá’ de ellas, pues son en su origen discusiones intracientíficas; decires que tienen que ver con el mundo. Pretendo que la ciencia es una acción racional de la razón práctica, y por eso pretendo que hay en esa acción racional un ‘más allá’ de lo que a partir de ahora sólo sería una mera acción racional científica —o, mejor, acción racional sobre el mundo—; un ‘más allá’ de la acción racional en la búsqueda de respuestas a nuestras preguntas no indebido, sino necesario, si es que no queremos que esa acción racional deje de ser lo que ha sido hasta el presente: un empeño en plantear preguntas y obtener respuestas hasta el final, pase lo que pase.

⁵²⁵ Arrojado en la objetividad, dando entrada así al “principio de objetividad”.

Así pues, es un más allá de la acción racional en el ámbito del mundo, y por eso el ‘más allá’ descubierto afecta a lo que sea, en verdad, el mundo; en absoluto únicamente a lo que sea la acción racional misma. Esta no encuentra ahí límites, sino la exigencia que desde su mismo comienzo debe seguir un camino de racionalidad. Una acción racional de la razón práctica que va ‘más allá’ no de sí misma, sino de la ordenación del mundo como conjunto del mero estar ahí arrojado. Pero hacerlo así, por no abandonar esa misma acción, es ya ir más allá y comenzar a ver la consideración del estar en el mundo como consideración de un ser que está más allá de sí mismo como un mero estar, de un ser en la realidad, de un ser en realidad.

Habría, pues, una forma de considerar la creación que tiene que ver con esta manera truncada de ver el mundo: la creación por el Dios “seco”. La revelación de un Dios así nos llevaría seguramente a no adivinar sino una realidad que no es nada más que ese mundo-conjunto-de-todo-lo-que-está-ahí-arrojado. Una realidad, por tanto, que no es en realidad. Pero tenemos elementos suficientes para decirlo razonablemente desde una consideración intramundana: quedándonos en ese ámbito no llegamos más allá del «Dios-o-no-Dios» de los decires de Hawking⁵²⁶. Pero un dios que ya no es Dios, sino la mera legalidad mundanal tomada como referencial absoluto en el que el mundo se nos da. Un dios que es el “Dios de los filósofos” del que hablaba Pascal, que ahora deberíamos llamar, más bien, el “Dios de los científicos”. Sin embargo, cuando vamos ‘más allá’ en nuestra acción racional y encontramos la pantanosa tierra que se extiende antes de llegar a las elevadas montañas, entonces es cuando todo puede plantearse de manera bien distinta: somos en la realidad, porque somos en realidad. La consideración posible de Dios como creador es ahora, por tanto, muy distinta.

Al llegar aquí me tropiezo con una pregunta abismal: ¿nos hemos encontrado, pues, ni más ni menos que con el Dios trinitario? No, ciertamente no. Si así fuera, ¿para qué la revelación? El Dios trinitario

⁵²⁶ Véase Juan Luis Ruiz de la Peña, “Dios y el científicismo resistente”, *Salmanticensis*, XXXIX (1992) 217-243. [Aprovecho para recomendar el último libro de este amigo, en donde se recogen, en edición realizada por Carlos Díaz, artículos suyos difíciles de encontrar: *Una fe que crea cultura*, Madrid, Caparrós, 1997, 353 p. Juan Luis Ruiz de la Peña era muy fiel amigo de sus amigos. Sus amigos somos muy fieles amigos del amigo prematuramente desaparecido].

estaría también a la mano como cualquier otro estar ahí arrojado, aunque fuera el último, el más importante, el presupuesto de todos los demás. No, ciertamente no. Una cosa es el vértigo por el 'más allá' del mundo que se torna en realidad —incluso sobre una «realidad velada»—, el abismo que nos aparece en la realidad que somos, y otra muy distinta que, tirando de nuestros cabellos, encontremos al Dios trinitario. Sospechas, vestigios, huellas, trazas, inseguridades, abandonos, decepciones, negaciones, sí. El sentido último y pleno procede de la revelación del mismo Dios como Dios trinitario —sólo puede proceder de él mismo para que no sea un mero estar arrojado del presentido supuesto—. Podríamos decir ahora con san Pablo⁵²⁷: en sus obras se ha hecho visible a la acción racional lo absolutamente invisible en aquello —y nada más en aquello— que podemos conocer ahora de Dios. Pero haciéndolo así, también con san Pablo⁵²⁸, nos hemos puesto esencialmente en una actitud de aceptación o de rechazo de la misma revelación de Dios.

V

Hay dos entradas en la problemática a la que se quiere responder con una dogmática de la creación: el dogma de la creación mismo y nuestro conocimiento del mundo. Este conocimiento, de principio y en una parte importante, nos lo ofrece la ciencia. Porque, es verdad, la ciencia en el pasado, y hoy —sobre todo hoy—, se plantea si el mundo ha tenido un origen temporal y se plantea idénticamente la estructura de legalidad del mundo. Ambas cuestiones intracientíficas nos permiten bosquejar otras: ¿cómo es ello posible?, ¿qué sentido tiene?, ¿cuáles son sus supuestos y sus presupuestos? Esbozar estas cuestiones que manan de la intracientificidad —pero que son ya extracientíficas, cuestiones, quizá, de la filosofía de las ciencias— nos permite hacernos nuevas preguntas: ¿es posible que el mundo haya sido creado?, si es así, ¿cómo?, ¿por quién o por qué fuerzas?, ¿cuáles son las razones en coherencia por una solución o por otra?

⁵²⁷ Rom 1, 19-20.

⁵²⁸ Véase el contexto de los dos versículos citados.

Se han mostrado en la historia fundamentalmente dos soluciones: la creacionista y la materialista, con variantes de una y otra. Mas, desde la intracientificidad, ¿se puede tomar partido racional por una solución o por otra? Mejor aún, ¿cuál es aquella solución que muestra mayor valor de coherencia racional con el conjunto, aquella que es más *compossible*?

Ahora bien, cuando la ‘intracientificidad’ se hace excluyente, ¿no pierde los papeles de sus razones?, ¿no utiliza razones —¡invalidas!— que señalan con precisión lo que llama razonabilidad de lo que considera sin apelación como “extracientífico”?, y calificándolo como extracientífico, ¿no lo abandona —¡indebidamente!— como sin interés para la realidad y para su conocimiento?

Mas desde la extracientificidad que se expresa razonablemente en la filosofía de la ciencia, ¿se puede afirmar que el mundo es creación? O, por el contrario, ¿la afirmación de que el mundo ha sido creado es sólo una afirmación de la revelación? Si así fuera —y cada vez me inclino más a pensar que sólo la revelación nos permite la afirmación plena del mundo como creación—, esto significaría que la toma de partido en la coherencia de nuestra acción racional por el mundo como ‘mundo creado’ es uno de esos ‘portillos’ de los que me gusta hablar, es decir, el hablar del mundo como ‘mundo creado’, sería una afirmación racional posible de la filosofía teológica. Si así fuera, en una dogmática de la creación habría dos cosas: unos prolegómenos de esa filosofía teológica⁵²⁹ y una dogmática de la creación como tal. Es verdad que esos prolegómenos —los ‘portillos’ no nos dan la tierra que mana leche y miel,

⁵²⁹ Viendo Vincent Brümmer, “Philosophical theology as conceptual recollection”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 32 (1989) 213-228, me ha entrado un escrúpulo con respecto a una comprensión de la ‘filosofía teológica’. Cabría el peligro de entenderla como una teología del máximo común divisor: aquella teología en la que, por el uso de la razón filosófica, se está por encima de cualquier ligazón confesional. Como si se tratara, en el fondo, de una teología por encima de particularidades confesionales evitables. Sería la vuelta a una especie de modernidad tolandiana que aborrezco —con razones—. En mi manera de ver, la filosofía teológica es un esfuerzo filosófico que investiga las razones de creer, no una suplantación de una dogmática. Al contrario, me inclino a pensar que existe aquella porque esta tiene un lugar en el que ser. ¡Malo sería que, al final, nos entraran los pájaros locos por la ventana sin que nos diéramos cuenta!

lo más que hacen es procurarnos un lugar racional desde donde la vemos en la lejanía— no llevan por necesidad de prueba al resto de la dogmática de la creación como tal. Sin embargo, serían, quizá, algo decisivo: una afirmación de *composibilidad* entre nuestro conocimiento cosmológico del mundo y el dogma de la creación.

Aquí cabe la solución galileana de los dos libros. Está bien, es clara, tiene ventajas evidentes. Pero establece una línea de demarcación en la realidad⁵³⁰ que no se corresponde a lo que la realidad muestra de sí misma. De haber demarcación —¡que no la hay!— la habría sólo en nuestros decires sobre la realidad, pero ya sabemos que ni siquiera esa hipótesis es defendible. ¿Qué sería una demarcación en la realidad?

VI

Por parte de la cosmología, ¿qué cosas deben entrar en la elaboración de una dogmática de la creación? El conocimiento, evidentemente, de lo que hoy la realidad cosmológica nos va siendo. Esto implica, de una manera general, como prolegómenos a toda dogmática —labor, quizá, de la filosofía teológica—, saber cómo la realidad nos va siendo, en verdad; saber sobre aquello de lo que hablan los libros de cosmología, sus cuestiones, sus resultados, lo que nos va configurando la realidad de eso que nos va siendo. Aquí, como dogmáticos, tenemos que ser galileanos, es decir, tenemos que —en lo que nos va siendo— leer el libro de la naturaleza en el que el Dios creador ha revelado su obra [mundanall], su acción *ad extra*. Una descripción a grandes rasgos y en sus puntos estructurantes de la cosmología, de cómo se llega a lo que la realidad nos va siendo, de los problemas implicados en ello, de las tomas de posición explícitas e implícitas que ahí van quedando, de los puntos en litigio, de por dónde apuntan las cosas del futuro, de dónde hay lo que llamo convergencias y divergencias galileanas. No será ya el nuestro, pues, un hablar sobre el *hexaemeron*, sino un hablar sobre la ciencia cosmológica, puesto que tenemos la convicción —lo que llamo convicción galileana— de que es ella nuestro *hexaemeron*, y no tanto, en la letra misma, lo que encontramos en los dos primeros capítulos del Génesis.

⁵³⁰ No en nuestros decires, como hará mucho después el Círculo de Viena.

Pero una dogmática de la creación comprende también la creación que podemos decir material, la creación de la vida y, sobre todo, la del hombre —como ser sexuado, además—. Comprende todo lo que tiene que ver con el Λόγος y el λόγος. Comprende la capacidad de libertad en el hombre y su uso. Comprende el esbozo de la elección del pecado como desarreglo pasmoso de la entera creación, y anuncia ya —también en esbozo— la redención y la nueva creación.

VII

Un punto importante, evidentemente, es el de cómo considerar hoy el espacio. En un modelo cosmológico relativista⁵³¹, el espacio es, por así decir, algo intramundano, tiene una consideración relacional. ¿Cómo hablar, pues, de que la materia nació fruto del azar de vibraciones cuánticas dentro del espacio en el que aparecen y desaparecen pares de partículas materia-antimateria que en un momento quedan descompensados y hacen nacer materia? ¿Qué significa esa manera de hablar? ¿De qué realidad habla? ¿Son meras elucubraciones a las que no se les puede dar ninguna realidad? Pero, aunque así fuere, ¿no ha acontecido ya demasiadas veces que puras elucubraciones sin realidad han terminado por hacérsenos reales —porque nos las hemos creído o porque, de hecho, se nos han probado como parte de la realidad—?

Quizá acontezca que mi manera de mirar la teoría de la relatividad sea la de un físico, pero haya otras maneras de mirarla. Porque hay masas gravitacionales, hay distorsión de las líneas de universo. Pero pueden verse las cosas de otra manera: las líneas de universo son los caminos gravitacionales mismos, de manera que la geometría relativista es la que nos ‘hace’ las masas gravitacionales, las cuales no son así sino fruto de una geometría. Mirada desde aquí, mi manera natural de ver las cosas sería, sin más, una mera vejestoriedad y no podría empeñarme en

⁵³¹ Como ya acontecía en el modelo aristotélico; recuérdese la cuestión de que el cuerpo infinito no tiene localización espacial, es decir, en términos propios no tiene lugar: “El cuerpo infinito en la *Física* de Aristóteles”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XI (1984) 47-62.

ella. Con esta forma de comprender las cosas, estas estarían así, de nuevo, en una actitud cosmológica neonewtoniana⁵³².

Habrà que ver, por tanto, qué hay con esas teorías cosmológicas que parecen basarse en una materia que, se diría, no es otra cosa que una materia espacial —por darle un nombre con el que entenderse—, capaz de pequeñas vibraciones cuánticas que podrían originar aleatoriamente mundos distintos. Es clara la finalidad de una teoría así: ensayar maneras cosmológicas que obvien el tan molesto punto singular del origen del tiempo en la teoría recibida de la explosión inicial. Lo que me preocupa no es ese intento, que considero legítimo, sino la concepción de la materia que sostiene, que no puedo compartir. ¿No es, de nuevo, una concepción newtoniana del espacio como referencial absoluto, con la salvedad de que ahora la materia creada no se echa sobre él, puesto que él mismo es la materia? Si fuera así, habríamos obviado el problema del principio del tiempo. Pero ¿es aceptable un espacio-materia de ese tenor?⁵³³.

Me parece importante la consideración de que el espaciotiempo no tenga otra realidad que la intramundanal. Puede que no deba ser una realidad intramaterial, pero sí intramundanal. No es fácil considerar qué sea la materia; más aún lo será si se añade confusión diciendo de algo que es intramundanal, pero que no por ello se confunde con la materia. Cierto que la materia debe tener una consideración mucho más sutil que la que correspondería a una materia basta y empíricamente palpable⁵³⁴. Pero, quizá, lo ajustado sería considerar material a todo aquello que es objeto de la física, en cuanto que ella dice en cada momento, más o menos, a qué se está refiriendo. Esto es lo que llamo intramundanalidad. Hablar así significa que se toma como hecho importante la inexistencia material de la extramundanalidad. Una posición como la aristotélica, pues, no es ninguna tontería, aún en el caso de que, desde la propia intramundanalidad, debiera decirse que el universo mundo es infinito. Lo que quiero conseguir de esta manera es que no pueda haber una apelación a algo, por ejemplo, un espaciotiempo o un espacio o un tiempo,

⁵³² Por tanto, mi particular guerra contra el newtonianismo continuaría con nuevas y trepidantes batallas.

⁵³³ ¿No se daba ya en Descartes una identidad entre materia y extensión?

⁵³⁴ Recuerdo las ya viejas páginas 414-420 de *¿Salvar lo real?*

que existe fuera del mundo antes de que el mundo comience a ser. Si hay ese algo, ese algo ya es mundo, y evidentemente, según lo que propongo, ya es mundo material.

Comprendo que esto puede tener —para gozo de los leninista-althusserianos que queden— una contrapartida: pensar ya desde ahora que todo lo que existe es material. Pero no he hecho nunca esa afirmación. Lo que digo es esto: es material todo aquello que es objeto de la consideración de la física. ‘Vacío’ no significa ‘nada’. Se habla de vacío de ciertas cosas, pero este vacío está lleno de otras cosas, y, si vale decirlo de manera tan burda, unas y otras son cosas, cosas materiales, partículas de todos los estilos, fotones más o menos fogosos, ondas gravitacionales o quizá gravitones, etc. Recuérdense, para colmo, que se habla en la cosmología de más en más de que el noventa por ciento de la materia del universo es materia oscura, es decir, materia que todavía nos permanece oculta. Si alguna vez, en el futuro, el reduccionismo científico consigue que todo problema, incluido el de la mente, se reduzca por entero a sus meras bases físicas, pues bien, ese día⁵³⁵ los seguidores de Demócrito y de Lucrecio tendrán razón. Pero hasta que llegue ese día⁵³⁶, ya veremos qué pasa y entonces discutiremos⁵³⁷. Habrá que ver también de cerca las relaciones de todo eso con la materia. Sobre todo de una materia que se ha hecho tan ‘rara’ como la materia cuántica.

Todas las ‘sutilezas’ que establezco en mi pensamiento entre estar en el mundo y ser en la realidad, me parece que son importantes aquí. La física llega como máximo a lo primero, al ‘estar’. Digo como máximo, porque parece aún muy lejos de haber completado su camino⁵³⁸. En todo caso, se plantea aquí un bonito problema: el de los límites de la ciencia.

⁵³⁵ ¡Ahí está la apuesta de todos y la certeza de nadie, pues el futuro no es hoy!

⁵³⁶ ¡No hoy, entonces!

⁵³⁷ ¡Si termina por llegar alguna vez! Una monja plasta preguntaba de continuo a santa Teresa: Madre, madre, que haría usted si yo me moriría. Teresa callaba; hasta que un día, harta, le respondió: Muérase vuestra merced, y luego ya veremos.

⁵³⁸ No veo razonable decir hoy lo que el profesor de física de la universidad, amigo de su padre, decía a Max Planck, jovencillo entonces, quien mostraba su voluntad de estudiar físicas: No merece la pena estudiar física para un joven tan dotado como tú. Conocemos ya lo más importante. Sólo quedan por investigar algunos flecos.

VIII

¿Es compatible con el llamado realismo en matemáticas lo que he dicho, que la ‘geometría’ es una de las maneras de ser de la dinamicidad del mundo creado por la voluntad de Dios en el acto originario de la creación? Quizá sí, en tanto que los ‘objetos matemáticos’ serían una manera de ser permanente de la dinamicidad propia del mundo. Una manera de ver la cuestión⁵³⁹ consistiría en decir que la espacialidad topológica de los constituyentes del mundo tiene, siempre en la dinamicidad propia del mundo, una legalidad propia⁵⁴⁰ que nos hace ver, nos permite ver, como realidades fuera de toda imputación a objetos abstractos que recogen, por así decir, la esencia misma de una realidad espacial, de una topología creadora de objetos imaginarios a los que no se les puede imputar realidad alguna fuera de esa realidad propia meramente abstracta. En las matemáticas se daría una conjunción entre lo que termino de decir y lo que el proceso de dinamicidad evolutiva ha producido en la razón lógica del hombre. Y digo razón lógica, porque me quiero referir a una razón logificadora, es decir, al funcionamiento de una razón que sopesa sus razones mediante la lógica, a una lógica que es la manera obligada con que la razón encadena sus razones. La lógica sería así una manera abstracta de ver el funcionamiento mismo de la razón —de la razón unitiva— en sus ligamientos, no en el momento de la acción de la razón, sino en el momento en que se razona cuidadosamente sobre ellos.

No alcanzo a comprender en todos sus extremos el sentido, las posibilidades y composibilidades de lo que ahora digo, pero creo que debería tomarlo como punto de partida. Si pudiera ser algo de este estilo, se explicarían por ahí dos cuestiones que de otra manera nos vienen desligadas: ¿cuál es la realidad de las matemáticas?, ¿por qué la legalidad del mundo tiene siempre forma matemática? Y esto significa que la legalidad no es sólo una mera descripción de la realidad, por compleja que esa descripción sea, sino que va más allá, apunta a una comprensión, por más que no deje nunca, quizá, de ser una comprensión imputacional.

⁵³⁹ Espero que esta postura no termine siendo demasiado fiscalista, lo que no sería composable con todo lo demás.

⁵⁴⁰ Llamo legalidad propia a lo que sea la realidad de la legalidad imputada.

Sin quererlo expresamente, sólo, quizá, porque se trata de un problema que constantemente me ronda por la cabeza, he caído de bruces en la consideración de la matemática como ‘esencia última del mundo’. Deberé plantear, por tanto, la cuestión de la ‘realidad’ de las matemáticas, por un lado, y la de la ‘esencialidad’ matemática del mundo, por otro.

La lógica vale para cada nudo de la red de nuestros pensamientos. Sería fantástico para el conocimiento de lo que conocemos que todo se redujera a esa lógica, pero no es así. La lógica no agota el contenido de las matemáticas⁵⁴¹. Las matemáticas son un maravilloso instrumento que nos ayuda en nuestras modelizaciones del mundo físico. Todo en la ciencia moderna nos lo indica. Sería maravilloso para el conocimiento de lo que conocemos que todo se redujera a esa modelización matemática, pero no es así. Las matemáticas no agotan el contenido de la física. Sería maravilloso para el conocimiento de lo que conocemos que todo se redujera a física, pero no es así. La física no agota el contenido de lo que el mundo nos presenta. Siempre he sido muy violentamente contrario a cualquier reduccionismo físico. Hablando, sin embargo, de Newton y Leibniz, dada mi convergencia con el segundo, he hablado de las consecuencias nefastas que la “reducción matematicista” tiene para la física, y de las enormes consecuencias que eso tiene ‘más allá de la física’, porque nos hace toparnos de bruces con un Dios creador que es un Dios “seco”⁵⁴². Antes no se me habían ligado los dos discursos, pero ahora me he dado cuenta del gran peligro que encierra hacer hoy esa reducción matematicista.

Todo esto viene de haber perorado sobre las ‘elucubraciones’ de los que hablan hoy de una cosmología del big bang en la que el universo se ha visto reducido a un espacio⁵⁴³, puesto que se trata enteramente, según veo por ahora, de un espacio inmaterial, un espacio “vacío”⁵⁴⁴ en el cual hacen nacer azarosamente pequeñas coagulaciones materiales armadas con los yelmos de las cuatro fuerzas de la física —entre ellas, claro es, las fuerzas gravitatorias— que dan origen al universo o, quizá mejor, a muchos o infinitos universos. En el fondo, estas ‘elucubraciones’

⁵⁴¹ Recuérdese lo que significó el teorema de Gödel.

⁵⁴² Ya lo he dicho, o simplemente es la mera legalidad mundanal como referencial absoluto en el que el mundo se da.

⁵⁴³ Espaciotiempo, quizá, pero me parece que de manera esencial sólo espacio.

⁵⁴⁴ Aunque vacío no significa que no haya nada en él, ¡pues hay espacio!

siguen estando regidas todavía por la fórmula de un cierto “matematisismo determinista”: ecuaciones en derivadas parciales + condiciones de contorno y veamos qué sale; y si lo que sale sirve alguna vez para algo, con tal de que, además, en lo que salga, conservemos los datos cosmológicos experimentales, estupendo. Bien está, por supuesto. Háganse esas ‘elucubraciones’, no faltaría más; pero luego preguntémonos enseñada por algo que está en la misma base de todo nuestro juego de preguntas: ¿cómo es, en verdad, la realidad de la que estamos hablando? Porque ¿querremos hablar de la realidad?, ¿o no? ¿Acontecerá que sólo queremos elucubrar sobre nuestras ‘elucubraciones’? La respuesta a la pregunta leibniziana: ¿por qué existe algo en vez de nada?, es esencial para saber qué posición tomar en la difusa movilidad de estos problemas complejos.

Los pitagóricos pensaron que la estructura real de las cosas es matemática: las series de números. Platón —siguiéndoles en parte, pero sólo en parte— pensó que lo realmente existente, lo invisible del mundo y no lo visible, lo invisible que es objeto de la ‘ciencia’ y no sólo de la ‘opinión’, el mundo de las Ideas o Formas, tiene una estructura matemática en su primer nivel de acceso, aunque luego tenga un segundo nivel más alto, que va “más allá de la matemática”, pues la Idea última que lo domina todo, que hace real la realidad, no es matemática, sino la Bondad y la Belleza; pero es matemático el mundo de Ideas intermedias para llegar hasta él. Por eso, en la cosmología del *Timeo* las estructuras últimas del mundo son evidentemente geométricas, matemáticas. La idealidad de las matemáticas no significa así lo que parece, algo de mera idealidad: los objetos matemáticos existen realmente, es decir, la postura platónica es de un realismo matemático extremo. Esta postura ha seguido siendo dominante en matemáticas hasta hoy.

Para Aristóteles, las cosas son muy diferentes. Se interesa mucho menos que su maestro por el campo de las matemáticas, y en todo caso su física no es una física matemática. En su física hay ideas de regularidad, de simetría, de orbes y órbitas circulares y esféricas, de uniformidad en ese movimiento circular —regidas todas ellas por la geometría, claro es—, pero su esencia es la racionalidad que se construye sobre la experiencia que tenemos del mundo y, excepto en los dogmas del funcionamiento general a los que me acabo de referir, no sobre ideas que

surgen de un realismo matemático. Su física, su ciencia en general, incluso su concepto mismo de ciencia, por eso, es notablemente diferente del platónico.

Para Galileo —por tomar los grandes puntos de referencia de la cuestión—, la ciencia debe ser ciencia matemática, la física será física matemática. Una matemática segura de su realismo y segura de que la estructura misma del mundo y de sus leyes sigue igualmente ese realismo matemático. Para Platón, en lo más alto de la línea no está la Idea Matemática, sino la Idea de Bondad y la Idea de Belleza. Para Galileo, las cosas no son así. Siguiendo una línea netamente pitagórico-arquimedea, en el centro está lo que acabo de llamar Idea Matemática.

Para Pierre Duhem, en cambio, las matemáticas tienen que ver con la ciencia no porque sean la “esencia” de la realidad ni cosa parecida, sino porque son el instrumento que, de manera puramente convencional, nos sirve para reunir los datos numéricos empíricos que tenemos sobre la realidad construyendo un modelo que nos sirva.

¿Qué decir sobre todo esto hoy? Nos jugamos mucho aquí.

Queda todavía la entera cuestión del realismo matemático. Ya lo he dicho, casi toda la historia de las matemáticas es realista [a la manera platónica]. John Stuart Mill establece, siguiendo a los filósofos británicos, una línea según la que las matemáticas no son idealidades, sino que proceden de nuestra experiencia con los objetos; es una construcción humana, por tanto. A esto se mezcla la problemática de la logificación de las matemáticas, con su fracaso-acicate del teorema de Gödel. Para colmo, Ludwig Wittgenstein piensa que las cosas no son ni de una manera ni de otra, ni siquiera de la tercera⁵⁴⁵. Es apasionante la consideración de las matemáticas como un juego de lenguaje. Mas, sin embargo, ¿cómo son para él?

En el decir sobre todo esto hoy, nos jugamos mucho, insisto.

Si el mundo es creación de Dios, ha sido creado con orden y concierto, con armonía y legalidad. Si el mundo es creación de Dios, nada hay de extraño que en nuestras exploraciones sobre el mundo siempre

⁵⁴⁵ Confieso ingenuamente que, tras un semestre dedicando en clase tres horas a la semana a la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein, no sé bien todavía qué pensar con él y de él.

encontremos legalidades; que, además, siempre encontremos que hay simplicidad y belleza en esas legalidades. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de extraño que incluso de lo que se diría aparente caos y desorden surja finalmente la estructuración del orden —sólo aparente caos y desorden, quizá, puesto que hay leyes del azar y del caos—. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de raro que todo haya sido hecho ‘por algo’, con alguna razón, que en el mundo haya finalidad. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de extraño, por tanto, que el mundo sea un mundo abierto; que en él no se dé un mero determinismo ciego, sino que en su misma legalidad esté la creatividad de lo nuevo, en una palabra, que en él surja o emerja novedad. Si el mundo es creación de Dios, si el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, nada tiene de raro que un principio básico tanto del conocimiento como de lo conocido sea el principio antrópico.

Sin embargo, no es obligatorio dar por probado el supuesto del que partía, pues siempre cabe la posibilidad de pensar que lo-que-hay-ahí-es-así-y-ya-está; que el mundo es una cuestión de hecho, y no hay que proseguir ningún tipo de pregunta ni investigación. El newtonianismo en parte se quedaba ahí. Quienes maltratan a la metafísica —desde una mala metafísica positivista— se quedan ahí. Pero para quien está en el incesante preguntarse leibniciano —¡y hay sobradas razones para ello!—, siempre cabe decir: está bien, el mundo es así, mas ¿por qué es así? Hoy, los materialistas entienden que hay que dar respuesta a esta pregunta, lo cual no es poco: es atender a que hay que intentar siempre ‘dar razón de los presupuestos en los que creemos’, sean estos los que fueren. Pero ¿su postura es más convincente que la mía?, ¿es más coherente?, ¿es más razonable?, ¿es más composable?, ¿qué podemos decir, además, de la legalidad con respecto al mundo como creación?

Terminaré este párrafo hablando brevemente de algo que cada día me parece más decisivo y que enhebra muchas facetas de la ciencia y de la filosofía de la ciencia⁵⁴⁶. Nuestro cerebro es tan complejo y tiene una tal ‘plasticidad’ que ninguna otra cosa en el mundo tiene tanta capacidad de juego de posibilidades como tiene él; que la complejidad real

⁵⁴⁶ Véanse, por ejemplo, las primeras páginas de Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind*, Nueva York, Basic Book, 1992.

de mi cerebro sobrepasa casi infinitamente la complejidad posible del mismo universo material por entero. Hay infinitos mundos, claro: los hombres y mujeres que en el mundo somos, hemos sido y seremos. Cada uno es un universo más complejo que el universo que lo contiene y que, solicitado por él, le posibilita su existencia. Esa capacidad es tan grande, además, que el funcionamiento real de mi cerebro no se parece a ningún otro. Ya Leibniz vio que una hoja de árbol en nada se parece a ninguna otra y sacó de ahí consecuencias asombrosas: en la naturaleza se dan sólo individualidades —mónadas, decía él—, toda su inmensa filosofía procede de esa intuición genial. Esto hace que la realidad pueda ser de infinita complejidad y, por ello, que la realidad, además, sea individualizadora⁵⁴⁷. Que el centro de toda la acción racional sea un ser libre, capaz de una inmensa creatividad, capaz de libertad. ¡Siempre a vueltas con el singular, terreno en el que, cada vez se ve más claro, nos lo jugamos todo!

IX

De nuevo a vueltas con el problema del tiempo.

El tiempo que pugna por introducirse en el corazón mismo de la física. El tiempo en el que «Dios tiene tiempo para nosotros», el tiempo de la encarnación, de lo que tan bonitamente habla Barth⁵⁴⁸. Un tiempo que es la relatividad duracional que se da en la dinamicidad del mundo; un mundo creado en el acto originario, como he venido en decir, con el principio antrópico en las entrañas de su dinamicidad. En una palabra, un mundo histórico en el sentido pleno de la palabra y un mundo que tiene una finalidad querida por Dios en el acto originario de la creación, una finalidad antrópica. Ciertamente que en la encarnación hay una

⁵⁴⁷ ¡Puede serlo! Toda la ciencia de hoy nos lo apunta, pues todo se nos sale de las manos por todo su ámbito inmenso. ¡Y lo es! Lo que nos va siendo la realidad nos lo señala de manera indudable.

⁵⁴⁸ Como simple referencia, léanse sus páginas absolutamente sensacionales sobre el papel del hombre y de la mujer y de la virginidad a propósito de *ex Maria virgine*, en la traducción francesa: *Dogmatique*, t. 3, pp. 172ss. Este buen hombre tiene la cualidad asombrosa de ser un asombroso teólogo, cuajado de ideas en coherencia.

recreación, pues debe rehacerse la finalidad deshecha por el pecado del hombre⁵⁴⁹, es decir, por el mal uso de su libertad que se planta frente a Dios. Desde ahí, y ya en el tiempo de Dios, esa finalidad antrópica subsiste. Pero esto significa que hay algo ‘escatológico’ que adviene a la historia del cosmos y a la historia de los hombres⁵⁵⁰.

El origen del tiempo con la creación, ¿es uno de esos que llamo ‘dogmas’? No me refiero a la cuestión de la historicidad, sino a la cuestión del tiempo físico, es decir, a la cuestión de la flecha del tiempo con un origen en el ‘momento’ mismo de la creación. Que hay tiempo humano, personal y societario, está fuera de duda. ¿Basta con él? ¿Se requiere un origen absoluto del tiempo físico del mundo? ¿Tiene la dogmática algo que decir aquí? Sí, por supuesto, ante programas de investigación o teorías cosmológicas que presuponen un eterno retorno, sobre todo si ello pone en juego la suposición de que algún día en algún otro mundo volveré a teclear este mismo texto en un aparatillo como este una fría y soleada tarde de un domingo de febrero [en Lovaina]; o de que existen en la realidad infinitos mundos entre los que uno —¿o varios?— son mundos habitados, pues ¿qué sería de la encarnación y de la redención de Jesucristo en esos otros mundos, sobre todo si alguno de entre ellos estuviera también habitado por seres humanos?, ¿quizá sólo un acto meramente simbólico?

Lo que indica Karl Barth sobre el tiempo, hablando sobre la eternidad de Dios, merece la pena por demás el leerlo⁵⁵¹. Nos introduce de nuevo en los misterios de la Trinidad. Dios tiene tiempo para nosotros, porque tiene paciencia con nosotros. El tiempo para nosotros es, desde ahí, una preciosidad.

⁵⁴⁹ Sobre el motivo de la encarnación utilizo ahora, sabiéndolo, el lenguaje tomista y no el escotista, por el que me decanté en la parte segunda del capítulo 13, creo que con poderosas razones. ¿Por mera facilidad de expresión?, ¿por un cierto escrúpulo de dejar reposar todavía las cosas para ver finalmente por dónde salen?

⁵⁵⁰ ¿No es lo que Pannenberg defiende y que tanto me desagrada? Tengo que ponerme en claro sobre ello. Por ahí iban mis aprehensiones cuando escribí unas palabras en principio misteriosas: «El problema de la historia me es una deuda». [Véase, sin embargo, el capítulo 12, ‘Primeros apuntes sobre el concepto y comprensión de la historia’ de *Tiempo e historia*].

⁵⁵¹ «Ahora bien, primaria y propiamente conocemos la eternidad no a través de la negación de la noción de tiempo sino precisamente en el cuadro del conocimiento de Dios, *possessor interminabilis vitae* («Aeternitas est interminabilis

Volvamos al tiempo con dos nuevas cuestiones a tratar. Refiriéndome a Newton, he debido hablar del espacio-tiempo, cuando en apariencia espacio y tiempo son distintos; no es así porque ambos están conjuntamente tomados en una férrea geometría —idealmente previa— que les da su esencialidad. Sin embargo, ahora que hablamos del espaciotiempo, precisamente ahora, espacio y tiempo, aunque íntimamente ligados, constituyen dos referencias relacionales diversas, cada una con su propio ámbito de problemas, por muy ligados que estén. El tiempo había entrado con calzador en la física a través de la termodinámica, pero ahora, con la consideración de la cosmología como historia, la consideración del tiempo en la física se hace una necesidad imperiosa. Esta sería la primera.

Siendo el espaciotiempo algo íntimamente unitario —unificado en una o varias geometrías no-euclídeas—, mas, tratándose de relaciones propias de la materia, sin existencia entera fuera de la misma

vitae tota simul et perfecta possessio», Boecio, *De consol. phil.* V 6). Dios mismo es el *nunc*, el puro presente. Lo sería aunque el tiempo no existiera. Precede y domina toda la realidad temporal, y, por ello, toda no-temporalidad. Él es ese *nunc*, en tanto que posee la vida de una manera total, simultánea y perfecta; lo cual equivale a decir que no excluye sino que, al contrario, incluye las categorías temporales: el comienzo, la sucesión y el fin. Su *stare* es, también, un *fluere* [el propio Boecio, en *De trinitate* 4, establece oposición entre la eternidad, *nunc stans*, y el tiempo, *nunc fluens*, oposición a la que Barth se opond: un *fluere* del que lo propio es no participar de la inestabilidad que caracteriza todo *fluere* de esencia creatural, todo *fluere* inherente al tiempo empírico. Pero su *fluere* es también un *stare*, un *stare* que no participa de la inmovilidad que caracteriza todo *stare* de esencia creatural, y muy particularmente del *stare* propio a las nociones problematizadas por nuestra reflexión. El concepto teológico de eternidad debe ser liberado de la cautividad babilónica en la que se le ha encerrado al oponerla abstractamente a la noción de tiempo», Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/1, § 31, 3 (tr. fr., *Dogmatique*, tomo 7, pp. 366-7). «Por ello, en sentido cristiano, es decir, el único real de la palabra, el tiempo no es otra cosa que la existencia humana dejando de lado su pasado para volverse hacia su porvenir en Jesucristo. Tener tiempo, vivir en el tiempo, significa, desde el punto de vista cristiano, es decir, real, situarse en ese acontecer de las cosas. Volvemos a caer en una concepción pagana del tiempo cada vez que miramos nuestro pasado y nuestro porvenir, cada vez que nos miramos a nosotros mismos entre esos dos términos, olvidándonos que estamos en ese cambiante acontecer», *Die Kirchliche Dogmatik*, II/1, § 31, 3 (tr. fr., *Dogmatique*, tomo 7, pp. 382-3). ¡Y esto es una página cualquiera de Barth!

materia⁵⁵², sin embargo, dándose su íntimo entremezclamiento, el espacio y el tiempo originan dos elementos distintos de la única evolución del universo. Dicho esto, no cabe duda que hay ahora una necesidad intrínseca de la problemática del tiempo que antes en la física clásica no se daba. Ya no es válido el modelo de las ecuaciones en derivadas parciales y las condiciones de contorno o condiciones iniciales. Ahora, sin duda, el tiempo establece una flecha que tiene dirección y sentido, que —por necesidad imperiosa del mismo modelo, y, a lo mejor, debido no a otra cosa que a las propias excrecencias de este modelo— apunta por necesidad hacia alguna parte.

El tiempo, sin embargo, no tiene por qué ser una mera flecha lineal. Recuérdense el modelo de «los senderos que se bifurcan» de Jorge Luis Borges utilizado tan bellamente por Nicholas Rescher para indicar que hay un ‘tiempo bifurcado’, lo que hace posible romper, al menos de manera parcial, el principio de no-contradicción al considerar tiempos que caminan actualmente por senderos ya bifurcados. Es esta una consideración filosófica del tiempo que no puede ser abandonada, pues parece estar preñada de promesas. También las elucubraciones de Ilya Prigogine y sus amigos para introducir el tiempo en la intra-física, son, desde este punto de vista, muy interesantes y prometedoras [aunque parece que no han tenido el éxito que ellas se auguraban a sí mismas]. Con la teoría de la relatividad no se ha dicho todavía la última palabra sobre el tiempo.

Con respecto al tiempo habrá que volver de nuevo también a las razones de san Buenaventura para hacer decisivo para una dogmática de la creación el hecho de que el tiempo haya tenido un momento inicial, un $t=0$. No me refiero evidentemente a que haya que volver a su cosmología, sino que hay que investigar sus razones, las consecuencias preciosas que saca de este punto para la posibilidad misma de la vida cristiana. Es cierto que siempre queda la solución de santo Tomás, pero

⁵⁵² Una materia que, claro, nada tiene que ver con la materia newtoniana, que puede ser muy estilizada e incluso muy espiritualizada, pero sin que, por eso, deje de ser materia. Sobre el placer espiritualista absolutamente indebido que esto causa en Jean Guitton y sus amigos, puede verse lo que digo en el anejo I del capítulo 3 de este libro y, también, al final de “Racionalidad, realidad y verdad”, capítulo 2 de *Sobre quién es el hombre*.

me pregunto si lo suyo no es demasiado “abstracto”, si, por decirlo de una manera muy dura, no nos lleva finalmente a un “Dios de los filósofos”. Habrá también que volver a Leibniz y a su pregunta: ¿por qué existe algo en vez de nada? Aventuro que aunque, sólo incidentalmente, se entrecruza con la posición de santo Tomás, en realidad —tal como yo entiendo a Leibniz, o, quizá mejor, tal como me gusta entenderle— esta es la pregunta última que posibilita el diálogo preguntas-respuestas que se da en la acción racional. Una pregunta última que es posible sólo en cuanto todas las demás preguntas pueden hacerse y se hacen. Una pregunta última, porque desde ella se hace posible racionalmente ese diálogo de racionalidad.

* * *

Creo que hemos llegado finalmente a un punto muy importante. Hemos visto qué sea la filosofía teológica. Hemos visto hasta dónde va la acción racional de la razón práctica en la construcción de una dogmática en un lugar que está ‘al otro lado del portillo’. Ahora nos queda por delante un lugar, un lugar en el que estamos en verdad —¡pues ahora todo ha cambiado de modo radical!—, un lugar que se nos ha convertido ya en un lugar ‘a este lado del portillo’, un lugar en la tierra que mana leche y miel. Por ello, es ahora cuando comienza a tener sentido preguntarse por cuál es este lugar en el que podemos comenzar a trabajar en la construcción de una ‘teología de la razón pura’, puesto que tenemos por delante un vasto lugar —mejor, ya estamos caminando por él—, el lugar en el que la ‘teología de la razón pura’ se nos da como la realidad que funda nuestro mismo ser, el lugar que se refiere a la afirmación: “Dios es amor” (1 Ju 4, 8).

15. ¿CÓMO ENTENDER LA CREACIÓN HOY?⁵⁵³

para Alicia Pérez

¿Se puede volver al problema tradicional de la filosofía de considerar el mundo como creación?⁵⁵⁴ Si lo hacemos, ¿caeremos en lo que Adolf Grünbaum⁵⁵⁵ nos señala como injustificable? Es cierto que ‘los perros no ladran acerca de la relatividad’, mas espero que logremos hablar con sentido de una ‘hipótesis creacionista’. ¿O solamente podremos ladrar sobre ella?

⁵⁵³ [Estas páginas se presentaron el 30 de noviembre de 1993 en el *Center for Philosophy of Science* (University of Pittsburgh), en donde estuve todo ese curso académico. Como se puede ver, retoman, coordinan y dan mayor coherencia a reflexiones, e incluso a páginas, de los capítulos 12, 13 y 14, ‘El mundo como creación’, que había escrito en Lovaina el curso anterior. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXIII (1996) 53-70 (Pittsburgh 4 de enero de 1994 — Salamanca, 22 de octubre de 1996), en un texto más largo pues aprovechaba páginas escritas anteriormente, entonces inéditas y ahora reproducidas en los capítulos antecedentes].

⁵⁵⁴ Galileo Galilei: «Figuriamoci aver Iddio creato il corpo, verbigrazia, di Giove, al quale abbia determinato di voler concepire una tal velocità (...) Figuriamoci tra i decreti del divino Architetto essere stato pensiero di crear nel mondo questi globi...», *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, en *Opere*, ed. Nazionale, VII, 45 y 53. René Descartes: «Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir un autre, tout nouveau, que je feray naistre en sa presence dans les espaces imaginaires (...) et après nous estre arrestez là en quelque lieu déterminé, supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous (...) Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matiere à notre fantaisie, attribuons luy, s’il vous plait, une nature (...)», *Le Monde ou Traité de la Lumière*, en *Oeuvres*, ed. AT, XI, 31-33. Más tarde, Newton aseguró que él no “imaginaba” hipótesis, pero ninguno de nosotros le creyó.

⁵⁵⁵ Para Grünbaum, el problema genuino sería el del origen temporal del universo o de la materia y lo que la física cosmológica nos pueda decir sobre él; el de la ‘creación’ por una causa externa del universo o de la materia a la luz de la ciencia, no sería en su opinión sino un pseudoproblema. A. Grünbaum, ‘The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology’, *Philosophy of Science*, 56 (1989) 371-394, cf. pp. 373 y 376.

Mi hipótesis no descansa evidentemente sobre ‘hechos empíricos’, sino sobre ‘composibilidades’. Al hablar de composibilidades no me estoy refiriendo a alguna “lógica de los mundos posibles”, que regularía qué sentencias son posibles y composibles, y cuáles no. En ningún caso quiero moverme en el árbol lógico de las sentencias posibles sobre lo que afirmamos al decir ‘el mundo es creación’; sobre la ‘verdad’ o ‘falsedad’ de puras frases y sentencias, meros actos de lenguaje⁵⁵⁶. Tengo voluntad de colocarme en otro lugar del pensamiento: aquel en el que se da el esfuerzo de alcanzar lo que sea la realidad, sabiendo que dicho esfuerzo tiene que ver fundamentalmente con la obra de las razones, la conjunción ordenada de las razones seguramente, juego con el que damos alcance a la realidad en su real complejidad⁵⁵⁷. Mi hipótesis creacionista, pues, busca ser ‘composable’⁵⁵⁸ con la imagen que con la razón vamos obteniendo de lo que sea la realidad. Así pues, no trato de buscar aquí argumentos para ‘probar’⁵⁵⁹ la creación. Mi cuestión es esta:

⁵⁵⁶ Es lo que me hace sentirme muy a disgusto en planteamientos como los que se expresan tan bien en Richard L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Cambridge, Mass., MIT, 1992; véanse, por ejemplo, pp. 10-12. Las teorías de la verdad se darían sobre el árbol lógico de las sentencias enunciadas en los mundos posibles, uno de los cuales es nuestro mundo. El poner las cosas ahí es “logificarlas”, algo que tengo por filosóficamente inadecuado al estar fuera de toda ‘racionalidad (práctica) posible’. Me parece decisivo subrayar que sólo tenemos un mundo: nuestro mundo —es en él, y sólo en él, en donde se dan todos los mundos posibles—, y este nos es una ‘obra’ de la razón práctica —todos los universos posibles, de serlo, son parte de ese mundo nuestro—. Lo diré de manera chusca: pescamos con redes, no con árboles. Que en mis páginas al menos quede claro esto: ¡no hablo subido en ese árbol!, ¡ni siquiera estoy hablando de él!

⁵⁵⁷ ¡O creemos alcanzarla, o nos figuramos que la alcanzamos!

⁵⁵⁸ Término leibniciano [cf. nota 65]: convergencia razonable, coherente con posibilidades y (¿cambios?) certezas racionales. Es obra de la razón —y no de un “árbol de la mera lógica de las proposiciones”— de qué manera los distintos segmentos, partes o ámbitos, de esa obra se conjugan como posibilidades de conjunto o, por el contrario, se ponen en dificultad y contradicción las unas con las otras. Esa obra de la razón debe ser tratada no con una analogía o metáfora del árbol, sino con una analogía o metáfora de la red. Las composibilidades se dan dentro de esa red.

⁵⁵⁹ Esta prueba no ha de darse como mera labor lógica, en el árbol lógico de las sentencias posibles, sino como entera labor de la [acción racional de la] razón práctica.

¿se podría articular hoy una ‘hipótesis creacionista’?, ¿estimularía nuestro discurso⁵⁶⁰ sobre el mundo?

I. Una ‘hipótesis creacionista’

En el comienzo, en un acto originario de su voluntad, Dios crea el mundo en su dinamicidad. En ese acto, la voluntad de Dios crea ‘la materia en su dinamicidad’ [‘el mundo en su dinamicidad’]. Una materia que, desde su misma creación, y siguiendo la voluntad sostenedora de quien la creó, está siempre dinámicamente informada. No un mundo, pues, de mera mecanicidad al que luego haya que añadirle externamente fuerza alguna. En ese acto originario de la creación del mundo en su dinamicidad están dadas las cuatro internalidades del mundo: *espacio, tiempo, ‘geometría’*⁵⁶¹ y *legalidad*.

No hay previamente un referencial espacio-temporal en el que el mundo sea echado. No existen cavilaciones previas de Dios para hacer el diseño del mundo según una concepción previa de la ‘geometría’, de las matemáticas en su conjunto⁵⁶². Dios no ha diseñado previamente un

⁵⁶⁰ Sabiendo que es en verdad una pluralidad de discursos racionales (¿convergentes?, ¿divergentes?, ¿coherentes?, ¿composibles?). Estas páginas se articulan en un pensamiento filosófico que aspira a una compleja globalidad.

⁵⁶¹ ‘Geometría’ tiene la rotundidad particular y primaria de las dos palabras anteriores. No se refiere a algo más o menos confundible con la espacialidad. La geometría euclídea, como toda la física griega, no se construye en la ‘espacialidad’, sino en la ‘localidad’; valga esto como apunte de una relación muy compleja entre el espacio y lo que aquí denomino ‘geometría’. Designa, más bien, eso originario que —junto a la teoría de los números— inicia la matemática. Podría haber puesto ‘matemática’, pero no lo haré, pues no quiero referirme a un corpus de conocimientos, sino a su aspecto de dinamicidad como ‘un conocimiento articulado que está ahí (que parece estar ahí)’. ‘*Matematicidad*’ sería lo adecuado, pero, por ahora, es palabra demasiado cruel.

⁵⁶² Lo que tendría consecuencias gravísimas porque haría de Dios un mero Gran Geómetra y Gran Matemático. El Dios galileano, ¿no es un Dios así? Y el intelecto humano ¿no es *intensive* idéntico al divino, aunque, por supuesto, sea menos potente *extensive*? Véase el final de la jornada primera del *Dialogo*, en *Opere*, VII, 126-130.

referencial de legalidad para el mundo en el que este es creado. No lo concibo así, es innecesario y ontologiza la legalidad mundanal al ponerla en un plano de estricta existencia; las leyes científicas tendrían existencia ontológica en el ser ahí de la propia mundanalidad; la legalidad⁵⁶³ sería previa a la existencia del mundo. Esta concepción va en contra de lo que se puede pensar en una acción racional de la razón práctica⁵⁶⁴.

Si hubiera razones para pensar que el espaciotiempo no es un gran receptáculo en el que el mundo ha sido colocado en la misma creación, ¿porqué, en cambio, habríamos de considerar que la legalidad científica sí sea ese gran receptáculo⁵⁶⁵? ¿Cómo podría ocurrir que gracias al esfuerzo de la razón práctica nos sea claro hoy que (nuestra) legalidad científica no representa sin más la ‘esencia misma de la legalidad mundanal’ tal como ella sea, mientras que, a la vez, el mundo haya sido creado por un Dios Gran Arquitecto de manera tal que la legalidad científica sea el cuadro pensado por él en sus cavilaciones previas sobre un mundo que va a crear y que luego de hecho creará? Habría ahí una contradicción tan de fondo que, una de dos, o haría inválida la ‘hipótesis creacionista’, o nos pondría ante un creador que comenzaría a ser para nosotros el Gran Engañador.

Todo nos lleva a suponer que la dinamicidad con la que ha sido creado el mundo hace a la materia una materia entrañada de esa dinamicidad, y en ese proceso dinámico en el que el mundo —la materia, pues— ha sido creado, todo está dado⁵⁶⁶ en su acto originario.

Dios, quien ha querido que el acto originario de la creación esté regido por un solo principio de legalidad, que me gusta llamar ‘principio

⁵⁶³ Desmundanalizada y, por tanto, divinizada.

⁵⁶⁴ Que no puedo concebirla más que como algo intramundanal.

⁵⁶⁵ El cual, claro es, terminaría por ser parte del mismo Dios o, al menos, esa parte de Dios que él en un acto de *kénosis* vaciaría de lo que es sí mismo, y en el que luego la materia mundanal al ser creada habría sido colocada.

⁵⁶⁶ Véase más arriba, pp. 312-313. Esto no significa —como pudiera parecer a primera vista— que se trate de un ‘mundo cerrado’. Al contrario, postulo un ‘mundo abierto’ y que son las cuatro internalidades las que están cerradas —en el sentido de que con ellas todo lo que es necesario y suficiente para la dinamicidad evolutiva posterior del mundo creado ha sido dado ya—. Dejo aquí de lado la cuestión de los milagros —en cuanto que sea una cuestión [que lo es]—.

antrópico de la legalidad mundanal⁵⁶⁷, el que Dios ha querido dar y le ha dado, sosteniéndolo siempre, después.

Esta ‘antropicidad’ originaria de la creación —el principio de legalidad único que todo lo rige— es esencial en una ‘hipótesis creacionista’. Nos dice que todo el vasto y complejo discurso que desarrolla el conocimiento del mundo —que estaría regido por el llamado “principio de objetividad”—, es siempre y desde sus mismos comienzos el discurso de un *logos* ⁵⁶⁸. Esto, que podría parecer algo obvio, en la ‘hipótesis creacionista’ se convierte en la piedra angular que completa toda la construcción.

II. Relatividad relacional de las cuatro internalidades del mundo

La afirmación de la ‘hipótesis creacionista’⁵⁶⁹ comporta dos vertientes: 1) de Dios procede el acto originario que da la existencia a lo que es en dinamicidad, siendo Señor de la dinamicidad de eso que viene ahora a la existencia y de eso que será desarrollado en una dinamicidad evolutiva siguiendo el ‘principio antrópico de la legalidad mundanal’; 2) Dios ha dado ser de la nada a la existencia del mundo y ha puesto como mundanal todo lo que le hace un ser dinámico en expansión evolutiva y generadora de dimensiones de complejificación física y biológica que un día harán alumbrar evolutivamente al hombre dentro de la existencia del mundo⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Utilizo ‘principio antrópico’ en un sentido propio y peculiar.

⁵⁶⁸ No cabe acá que alguien diga: “mis palabras son objetividad del mundo y sobre el mundo”. Y las mías, ¿qué serán, pues? Esa “pretensión imperial” es fruto de una “ideología imperialista” que no se atiende a razones. Mera irracionalidad.

⁵⁶⁹ Retomo lo dicho en la p. 314.

⁵⁷⁰ Por *nada* debemos entender ausencia de las cuatro internalidades: ausencia de espacio, de tiempo, de ‘geometría’ y de legalidad, es decir, en definitiva, ausencia del mundo en su dinamicidad. No aventuro una identificación entre nada y no-ser —como no sea, simplemente, no-ser del espacio, del tiempo, de la ‘geometría’ y de la legalidad, es decir, no-ser del mundo en su dinamicidad. Pero en ningún caso un no-ser absoluto, pues entonces no existiría tampoco Dios. La cosa es compleja en sí misma. El ‘punto singular’ tiene singularidades tanto físicas como metafísicas.

Subrayo la voluntad de Dios, porque es indispensable acentuar la libertad del hacedor del mundo, fundamento de la libertad con la que ha querido crearnos. La libertad de la voluntad divina crea el mundo en un acto de absoluta novedad. Es un acto puro, acto de voluntad, acto de libertad, quien por esa acción crea de una vez por todas lo que es el mundo en su absoluto resplandor y en su absoluta racionalidad. En Dios no se da necesidad alguna —ni interna ni externa— en la creación del mundo, ni siquiera la necesidad de “realizar” como exterior a sí lo que ha “pensado” dentro de sí. La creación no es una obra de necesidad por parte de Dios, sino de libertad. De haber existido esa necesidad, se hubiera transmitido a la propia creación de Dios, de tal manera que las cuatro internalidades no serían ya relatividades, sino un cuadro obligado en el que el mundo se desarrollaría de manera obligatoria y determinística⁵⁷¹. Todo lo que con nuestro esfuerzo de la razón práctica vamos diciendo apunta a que no se da esa “obligatoriedad predeterminada”, pues suponerlo —repetiendo aquí lo dicho antes— o invalidaría la ‘hipótesis creacionista’, o nos pondría ante un Gran Engañador.

Ya lo he dicho anteriormente, no cabe necesidad alguna previa⁵⁷². Buscamos la legalidad del mundo y seguramente en parte llegamos a hacernos una idea de esa legalidad⁵⁷³, pero somos nosotros quienes nos hacemos idea de esa legalidad, ‘legalidad imputada’ del propio mundo en su funcionamiento dinámico⁵⁷⁴. La legalidad del mundo no es algo que se da de una vez por todas como legalidad de absolutos, sino una conjunción de relatividades de la *mouvance* del mundo en su dinamicidad propia.

⁵⁷¹ Aquí aflora el problema agudísimo del predeterminismo.

⁵⁷² Véanse las pp. 314-315.

⁵⁷³ Tengo razones para ser (agónicamente) realista.

⁵⁷⁴ Con nuestra acción racional sobre el comportamiento del mundo, percibimos una legalidad por la que se rige, legalidad que nos permite hablar de un conocimiento del mundo en su realidad misma. No imponemos al mundo convencionalmente una legalidad; tampoco la legalidad preexistente al mundo se nos hace evidente al conocer el mundo en lo que es. No son legalidades descubiertas de una vez por todas; ni siquiera diversas aproximaciones a la legalidad definitiva que quizá algún día llegaremos, por fin, a descubrir en el mundo. Son diferentes aproximaciones a lo que el mundo es en realidad.

Las cuatro internalidades del mundo —espacio, tiempo, ‘geometría’ y legalidad— son un hecho de relatividades⁵⁷⁵. Lo absoluto es la dinamicidad recibida en el acto originario que origina un comportamiento moviente del mundo, un comportamiento complejo de aconteceres entrelazados que vienen regidos por un ‘principio antrópico real’. Toda esa *mouvance* producida en la dinamicidad del mundo creado tiene, repito, una finalidad: la producción del hombre y la mujer —*logos* de Dios en la creación— como seres libres, capaces de libertad⁵⁷⁶.

Como ya he dicho⁵⁷⁷, todo queda dado en la dinamicidad del mundo en lo que es su propia realidad, la que recibió en el acto originario de su creación. Lo que el mundo va siendo es, pues, un juego que se da entre el acto originario de la creación y las finalidades que la voluntad de Dios quiso darle⁵⁷⁸. Por eso el mundo fue creado con una dinamicidad propia. El mundo, incluidas sus legalidades, nos va siendo lo que es en realidad⁵⁷⁹.

III. El ‘punto singular’

En la creación del mundo por ese acto singular, parecería que se subrayara la singularidad de un punto en el que nacen a la vez el espacio, el tiempo, la ‘geometría’ y las leyes físicas como fruto de lo que ahí acontece⁵⁸⁰. Pero la imagen de un-punto-en-el-que- aparece-el-mundo es ambigua, pues se podría pensar que pone un marco preexistente de espaciotiempo en el que se dan puntos. Esto no es así en un pensamiento que acepte la ‘hipótesis creacionista’.

Un pensamiento que acepta la ‘hipótesis creacionista’ debe sostener que esa originariedad es en sí y como tal el mismo acto voluntario de

⁵⁷⁵ Retomo lo que ya dije en la p. 315.

⁵⁷⁶ Capaz de alabar a quien le creó y capaz de plantarse frente a quien le creó.

⁵⁷⁷ Véanse las pp. 316-317.

⁵⁷⁸ Finalidades de creatividad, pues la dinamicidad con que el mundo ha sido creado produce novedad. Nuestro mundo es un ‘mundo abierto’.

⁵⁷⁹ Una legalidad preexistente en la que el mundo fue echado en el momento de la creación no puede ser defendida, plantea un absoluto temporal anterior a cualquier creación; atributo, pues, del propio Dios.

⁵⁸⁰ Véase la p. 317.

la creación del mundo por Dios. Acto en el que se genera un conjunto indiferenciado del que se da de una vez el ser material [el ser mundanal], cuyo comportamiento relativo va a dar origen al espacio, al tiempo y a la 'geometría', siendo ese comportamiento relativo lo que nosotros llamamos leyes físicas⁵⁸¹.

Parece conveniente comprender las propias leyes físicas como una referencia relacional interna al comportamiento de lo generado dentro de una geometría del espaciotiempo.

Lo que llamamos legalidad, constituida por el cuerpo estructurado de leyes científicas que hoy aceptamos como tales, es la manera en que nosotros vemos y prevemos esa dinamicidad⁵⁸². Espacio y tiempo, 'geometría', leyes físicas y leyes de la evolución cosmológica, leyes de la química y de la biología, leyes de la vida, todas ellas tendrían sólo carácter intramundano. Es una dinamicidad creativa que persiste tras el acto creativo originario singular, porque la voluntad del Creador no ha sido la de un mero 'hágase mundo', sino 'hágase este mundo'.

Al poner como centro del acto originario de la creación del mundo a la voluntad de Dios, parecería que, quitando de un puesto de centralidad a la razón de Dios, se abandona toda posibilidad de encontrar racionalmente diseños para el ser del mundo. Pero evidentemente ni es así ni puede ser así. La voluntad se expresa en la palabra creadora del *Logos* de Dios, que no es una mera racionalidad logificante y logificadora. Lo que apunto significa algo importante. Además de todo lo que para el *logos* llamo acción racional de la razón práctica —tampoco mera racionalidad logificante y logificadora—, habrá que subrayar todavía lo que esa racionalidad tiene de simbólica, de palabra que se expresa desde una internalidad refiriéndose creativamente a una externalidad. En la palabra hay siempre una simbólica creativa.

El *Logos* de Dios no es la mera Razón Racionalizante y Matemática⁵⁸³. La capacidad dinámica que dio al mundo mediante su acto creador y su continuado acto providente, es creativa en un juego de continuidad, de desarrollo continuado de un designio contenido en el acto originario que, tras él, toma su ser de realidad.

⁵⁸¹ Véase la p. 318.

⁵⁸² Véanse las pp. 318-319.

⁵⁸³ Véase la p. 319.

Espacio, tiempo, 'geometría', leyes, todo ello sería fruto de esa misma dinamicidad procedente del acto creador del mundo, quizá incluso nuestra percepción de esa dinamicidad del mundo⁵⁸⁴.

La cuestión del 'punto' en el que se dio el acto originario de la creación, presupone que el universo ha sido generado de lo no existente, de la nada; que el universo ha comenzado a ser por un acto generador de Dios, ha recibido el ser por medio de ese acto. Y que antes de ese acto originario no había universo, no había mundo; que antes 'hay' y 'es' no tenían ningún sujeto mundanal⁵⁸⁵.

La única dificultad está en que, para hablar del acontecer de aquel acto originario, debemos utilizar un lenguaje que es un lenguaje de espacialidades, de temporalidades, de legalidades, pues ahí es donde está siempre nuestro punto de vista⁵⁸⁶.

Pero, lo recuerdo, una existencia dinámica que en la entraña del mismo acto originario busca finalidades. La dinamicidad de la existencia mundanal desde el mismo acto originario está preñada de la existencia de quien, *logos*, será 'creado a su imagen y semejanza'. Porque creado por un *Logos* libre, es un *logos* libre. Porque el punto de vista de Dios es un punto de vista fuera de cualquier necesidad, es puramente creativo, el punto de vista del hombre tiende a estar fuera de cualquier necesidad, puede estar fuera de cualquier necesidad, puede ser creativo.

IV. La cuestión de la libertad

Es decisivo en un pensamiento que acepta la 'hipótesis creacionista' plantear insistentemente la cuestión de la libertad. La libertad debe ser una capacidad creativa, es decir, una dinámica de creación, de participación en la creación misma de Dios⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ Véase la p. 320.

⁵⁸⁵ Me inclino a pensar que el universo ha nacido en un único 'punto' y no en muchos 'puntos' a la vez, pero esta inclinación mía no es tan exclusiva como para decir que, caso de haber sido de otra manera, la 'hipótesis creacionista' se ponga en dificultad. Eso sería posible sólo en caso de que ese punto sea un verdadero punto espaciotemporal y un punto en el que la legalidad preexista al mismo acto originario.

⁵⁸⁶ Véase la p. 321.

⁵⁸⁷ Véase la p. 332.

Mas hay ‘condicionantes’ y ‘solicitaciones’ que enmarcan la libertad. La relación de belleza se juega por medio de lo que en el cuadro está como superando sus ‘condicionantes’ y ‘solicitaciones’. La belleza está en los iconos: ventana —y puerta— abierta para contemplar a Dios y a su creación, lugar en donde se me manifiesta ni más ni menos que la belleza de la gloria de Dios y la gloria de la belleza creada.

Belleza en la obra de la creación. Creación de belleza por el hombre⁵⁸⁸. Creo que en ambas nos encontramos de lleno con la libertad. La finalidad de la creación ‘material’ es posibilitar que el hombre y la mujer perciban, contemplen y actúen dando gloria a quien creándolo todo les ha creado a ellos. Pero, además, capaces de una acción creativa sobre sí y sobre la realidad en la que pueden manifestar libremente la gloria de Dios en ella; en la que su acción creativa se hace acción glorificadora-divinizadora de sí y de toda lo creado.

Hay belleza en cuanto que un ser libre puede percibirla libremente como tal. Porque hay libertad puede darse la belleza. La belleza es el culmen del ‘principio antrópico real’, miradas las cosas desde nuestro punto de vista. La belleza, por analogía, es el culmen del ‘principio creador’, miradas las cosas desde el punto de vista de la libertad de Dios creador.

En un pensamiento que acepta la ‘hipótesis creacionista’ debe ser integrada la inmensa cuestión de la belleza del mundo, y la de quien es capaz de apreciarla como belleza proveniente de la obra creadora de Dios. De igual manera la sorprendente cuestión de nuestra propia capacidad de creación.

V. La cuestión del espacio

Un punto importante es, evidentemente, el de cómo considerar hoy el espacio⁵⁸⁹. Habrá que ver qué hay con esas teorías cosmológicas que parecen basarse en una materia que, se diría, no es otra cosa que una ‘materia espacial’, capaz de pequeñas vibraciones cuánticas que podrían originar aleatoriamente mundos distintos. ¿No es, de nuevo, una

⁵⁸⁸ Véanse las pp. 332-333.

⁵⁸⁹ Véanse las pp. 351-352.

concepción newtoniana del espacio como referencial absoluto, con la salvedad de que ahora la materia creada no se echa sobre él, puesto que él mismo es la materia?

Me parece importante la consideración de que el espaciotiempo no tenga otra realidad que intramundanal⁵⁹⁰. Puede que no deba ser una realidad intramaterial, pero sí intramundanal. No es fácil considerar qué sea la materia, como para añadir más confusión aún diciendo de algo que es intramundanal, pero que no por ello se confunde con la materia.

Es material todo aquello que es objeto de la consideración de la física. ‘Vacío’, no significa ‘nada’⁵⁹¹.

VI. La cuestión de las matemáticas

¿Es compatible con el llamado realismo en matemáticas lo que he dicho, que la ‘geometría’ es una de las maneras de ser de la dinamicidad del mundo creado por la voluntad de Dios en el acto originario de la creación? Quizá sí, en tanto que los ‘objetos matemáticos’ serían una manera de ser permanente de la dinamicidad propia del mundo⁵⁹²

⁵⁹⁰ ¿Caigo en el error de la teología natural newtoniana y postnewtoniana que ligaba desordenadamente su pensamiento sobre Dios con la construcción de su ciencia, convirtiéndole en un Dios-tapa-agujeros? Claramente no.

⁵⁹¹ Véase la p. 353. En esta encrucijada —y luego en la que se refiere al tiempo— me tengo que confrontar con John Earman, *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, Cambridge, Mass, MIT, 1989, 233 p. (sin olvidar sus magníficos artículos sobre los temas del espacio y del tiempo). ¿Podré confesar aquí que la manera de hacer de John Earman en sus escritos —y en sus clases!— me subyuga [y que, sin embargo y a la vez, no le perdono que no ‘haga filosofía’. Hacer filosofía es aventurar respuestas propositivas, y no meramente quedarse en una labor de crítica extremadamente afilada. ¿No es esto, en el fondo, agujereapeligro escolástico en lugar de filosofía creativa?]

⁵⁹² Véanse las pp. 354-355. ¿No se mueve por caminos similares la filosofía de las matemáticas de Philip Kitcher en su *The Nature of Mathematical Knowledge*, Nueva York, Oxford University Press, 1983? Manera de pensar que tiene consecuencias, véase su *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without illusions*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, 421 p.

¿Cómo entender la Creación hoy?

La lógica no agota el contenido de las matemáticas. Las matemáticas son un maravilloso instrumento que nos ayuda en nuestras modelizaciones del mundo físico. Todo en la ciencia moderna nos lo indica. Las matemáticas no agotan el contenido de la física. La física no agota el contenido de lo que el mundo nos presenta. Siempre he sido muy violentamente contrario a cualquier reduccionismo físico. He hablado en ocasiones de las consecuencias nefasta que la “reducción matematicista” tiene para la física, y de las enormes consecuencias que eso tiene ‘más allá de la física’, porque nos hace toparnos de bruces con un Dios creador que es un Dios Gran Geómetra y Gran Matemático⁵⁹³.

Todo esto viene provocado por las ‘elucubraciones’ de los que hablan hoy de una cosmologías del big bang en las que el universo se ha visto reducido a un espacio, un espacio inmaterial, un espacio ‘vacío’ en el cual hacen nacer azarosamente pequeñas coagulaciones materiales que dan origen al universo, a muchos o infinitos universos. Estas ‘elucubraciones’ siguen estando regidas todavía por la fórmula de un cierto “matematicismo determinista”: ecuaciones en derivadas parciales + condiciones de contorno y veamos qué sale⁵⁹⁴: ¿cómo es, en verdad, la realidad de la que estamos hablando?

VII. La cuestión del tiempo

Hay que insistir en la intramundanalidad del tiempo⁵⁹⁵. El tiempo es sin duda la más importante de las cuatro notas que distingo en la

⁵⁹³ Que termina siendo la mera legalidad mundanal como referencial absoluto en el que el mundo se da. Para Galileo, las demostraciones matemáticas aplicadas a la naturaleza consiguen conocimiento porque esa es la manera en que conoce la sabiduría divina (la naturaleza que creó).

⁵⁹⁴ Lo cual se aplica en campos muy alejados del nuestro: «A computer program is quite analogous, at an abstract level, to a system of differential equations...», H. A. Simon, “Thinking by Computers”, en R. G. Colodny (ed.), *Mind and Cosmos. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1966, p. 7. Sin embargo, las cosas parecen ir hoy por un camino muy diferente. Recuérdese la evolución pasmosa del pensamiento de Hilary Putnam, que expresa tan bonitamente en *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1992, pp. 1-18.

⁵⁹⁵ Véanse las pp. 323-324.

dinamicidad del mundo tal como se da en el acto originario de la creación. El tiempo se escucha. El espacio se ve. El espaciotiempo, quizá, no sea otra cosa que una espacialización del tiempo en una geometría que, con ello, se hace más compleja, pero que en ningún caso se hace historia. Es sabido los esfuerzos que hay por volver a introducir el tiempo en el corazón de las ciencias de la naturaleza⁵⁹⁶.

El tiempo que pugna por introducirse en el corazón de la física⁵⁹⁷. Un tiempo intramundanal. No un tiempo referencial, sino relacional, que marca relaciones mutuas entre 'objetos' mundanales. Un tiempo que es la relatividad duracional que se da en la dinamicidad de un mundo creado en el acto originario con el 'principio antrópico' en las entrañas de su dinamicidad. En una palabra, un mundo histórico en el sentido pleno de la palabra.

Ahora, sin duda, el tiempo establece una flecha que tiene dirección y sentido, que apunta hacia alguna parte.

El tiempo no tiene por qué ser una mera flecha lineal. Recuérdese el modelo de «los senderos que se bifurcan» de Jorge Luis Borges. Hay un 'tiempo bifurcado', lo que hace posible romper, al menos de manera parcial, el principio de no-contradicción al considerar tiempos que caminan actualmente por senderos bifurcados. Esta consideración filosófica del tiempo no puede ser abandonada, pues parece estar preñada de promesas⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ Aunque no puedo olvidar el impacto que causó en mí la conferencia de Carlo Rovelli, del Departamento de física de la Universidad de Pittsburgh, que tuvo lugar en este mismo Centro el viernes 17 de septiembre de 1993, *What does present day physics tell us about time and space?*

⁵⁹⁷ Véanse pp. 359-361.

⁵⁹⁸ Alberto Zanardo (Università di Padova), el 22 de octubre de 1993, tuvo en el Center of Philosophy of Science (University of Pittsburgh) una charla sobre *Synchronizable Histories in Prior-Thomason Representation of Branching Time*. Pero su tiempo es, quizá, una "abstracción matemática" y no un 'hecho real'. ¿No es una buena idea la de cambiar las 'historias en árbol' por 'historias en red'? Los lógicos parecen llamar una 'historia' a los acontecimientos que sigue la complicación bifurcatoria de una rama del 'árbol' —una pura línea, por quebrada que llegue a ser—, sin salto posible de una rama a otra —sin otra conexión entre dos líneas que lo que tienen en común hasta que llega una bifurcación en la que cada 'historia' va por su lado—. Su problema es, pues, cómo seguir lógicamente la maraña de las distintas líneas-ramas y cómo definir en ellas acontecimientos que se producen en un mismo tiempo. Pero las 'historias verdaderas' saltan de unas ramas a otras siguiendo caminos que no son los que le marca el árbol en la pura maraña de sus líneas-ramas. Ya he dicho que el instrumental lógico 'a manera de árbol' es decididamente corto para trabajar con él en la realidad: nos es necesario un instrumental lógico 'a manera de

¿Cómo entender la Creación hoy?

VIII. Recapitulación y 'algunas tesis'

Mirando desde un pensamiento que acepta la 'hipótesis creacionista', si el mundo es creación de Dios, ha sido creado con orden y concierto, con armonía y legalidad⁵⁹⁹. Si el mundo es creación de Dios, nada hay de extraño que en nuestras exploraciones sobre el mundo siempre encontremos legalidades; que, además, siempre encontremos que hay simplicidad y belleza en esa legalidad. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de extraño que incluso de lo que se diría aparente caos y desorden surja finalmente la estructuración del orden —sólo aparente caos y desorden, quizá, puesto que hay leyes del azar y del caos—. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de raro que todo haya sido hecho 'por algo', con alguna razón, que en el mundo haya finalidad. Si el mundo es creación de Dios, nada tiene de extraño, por tanto, que el mundo sea un mundo abierto; que en él no se dé un mero determinismo ciego, sino que en su misma legalidad esté la creatividad de lo nuevo, en una palabra, que en él surja o emerja novedad. Si el mundo es creación de Dios, si el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, nada tiene de raro que un principio básico tanto del conocimiento como de lo conocido sea el 'principio antrópico'.

Sin embargo, no es obligatorio dar por probado el supuesto del que partía, pues siempre cabe la posibilidad de pensar que lo-que-hay-ahí-es-así-y-ya-está. El mundo es una cuestión de hecho y no hay que proseguir ningún tipo de pregunta ni investigación. Es legítimo quedarse ahí, pero para quien está en el incesante preguntarse leibniciano —¡y hay sobradas razones para ello!—, siempre cabe añadir: Está bien, el mundo es así, mas ¿por qué es así? La respuesta a la pregunta leibniciano —¿por qué existe algo en vez de nada?— es esencial para saber qué posición tomar en la difusa movilidad de estos complejos problemas filosóficos.

red'. Quizá cabría la posibilidad de interconectar dos 'árboles': uno con sus ramas hacia arriba y otro con sus ramas hacia abajo —formando, por tanto, una extraña red—, de manera que en cada bifurcación, de idéntica manera que son innumerables los caminos que la 'historia' puede tomar hacia arriba, también hayan sido innumerables los caminos que esa 'historia' haya tomado por abajo. Mientras no sea algo del estilo, no veo de qué manera el trabajo de Alberto Zanardo y sus amigos pueda tener un interés para el tiempo y la historia reales, más allá de la algoritmización necesaria para la ciencia de la computación —¡lo que no es poco interés en sí!—.

⁵⁹⁹ Como recapitulación repito lo ya dicho antes en las pp. 357-358.

* * *

1. Un acto de la voluntad de Dios crea originariamente el mundo en su dinamicidad.
2. Las cuatro internalidades de la dinamicidad originaria del mundo creado son: espacio, tiempo, 'geometría' y legalidad.
3. Las cuatro internalidades son relatividades de los 'objetos' mismos del mundo.
4. El 'punto singular' señala que nada mundanal preexistía a ese acto.
5. El mundo ha sido creado con finalidades ('principio antrópico de la legalidad mundanal').
6. La finalidad más propia es el *logos* (quien articula todo discurso sobre el mundo).
7. La dinamicidad evolutiva originaria es creativa, creadora de novedad, no de un mundo cerrado, dado como un todo desde el principio.
8. En la novedad creativa se afirma la libertad y la belleza se impone como contemplación icónica de la gloria.

PROCEDENCIAS

Los siguientes capítulos han sido publicados en revistas o en libros en colaboración, a veces de complicado acceso y en varias ocasiones en otra lengua que el castellano; a la de publicación, añadido la fecha de escritura entre corchetes: 'Teología de la razón pura y filosofía de la razón práctica: la teología como ciencia', en versión francesa, *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992) pp. 297-320 [Lovaina, 16 septiembre 1991]; 'Nuestra visión del mundo y las imágenes de la ciencia' [Salamanca, 16 mayo 1992], 'Sociología y teología sucintas del hablar sobre Dios desde la ciencia' [Salamanca, 9 marzo 1992], 'Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón' [Salamanca, 9 marzo 1992] y 'Límites de la ciencia y razones de la fe' [Salamanca, 7 marzo 1992] en Leonardo Rodríguez Duplá (ed.), *La fe interpelada* (Simposio de El Paular, 2 a 5 de junio de 1992), Salamanca, Universidad Pontificia de Comillas-Universidad Pontificia de Salamanca-Colegio Español de San José (Roma), 1993, pp. 87-114; 'La dogmática como lugar posible de una acción racional', en *Revista española de teología*, LVIII (1998) 509-530 [Lovaina, 22 febrero 1993]; '¿Razones de creer? Un ensayo esbozado de filosofía teológica', en versión francesa, *La foi et le temps*, XXIV (1994) 38-54 [Lovaina, 7 marzo 1993]; 'El Mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los Padres hasta san Agustín: los comienzos', en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVII (1990) 277-297 [Salamanca, 2 enero 1990]; 'El Mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los Padres: Ireneo de Lyon, Orígenes y Basilio', en *Helmántica*, XLV (1995) 33-80 [Salamanca—Trieste, junio-julio 1992]; 'El mundo como

Creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de san Agustín en el *De Genesi ad litteram*, en *La Ciudad de Dios*, CCVII (1994) 365-417 [Abadía de Scourmont, 8 abril 1993]; 'El principio antrópico', en versión catalana, *Revista de Catalunya*, febrero de 1988, pp. 9-21; luego en *Diálogo filosófico*, 19 (1991) 46-57 [Salamanca, 20 junio 1989]; 'Creación y racionalidad: A propósito de *Dios en la creación* según Jürgen Moltmann', en *Revista Católica Internacional Communio*, 12 (1990) 251-268 [Ávila, invierno 1990]; 'Las cosmologías encontradas de Newton y Leibniz', en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XX (1993) 73-83 [Lovaina, 28 octubre 1992]; 'El mundo como creación. Big bang y dogma cristiano de la creación', en versión francesa, *Louvain*, noviembre 92/33, pp. 32-35; luego en *Salmanticensis*, XXXIX (1992), 379-386 [Trieste, 3 agosto 1992]; 'El mundo como creación. Para una dogmática del acto de la creación', en versión francesa, *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995) 425-449 [Lovaina, primavera 1993]. '¿Cómo entender la Creación hoy?', en su actual redacción, es inédito. Son inéditos: '¿Una realidad creada? La realidad de la compasión, la compasión de la realidad' [Lovaina, 4 de mayo de 1993]; 'El mundo como creación. Prolegómenos postreros a una dogmática del acto de la creación' [Lovaina, primavera de 1993]. Quedo muy agradecido a quienes tan amablemente hicieron posible aquella primera publicación.

Del mismo autor

Leibniz y Newton

I: La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal
Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977

Leibniz y Newton

II: Física, filosofía y teodicea

Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1980

Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada

Madrid, Marova, 1980

¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia

Madrid, Encuentro, 1983

Historia del cosmos

(con ilustraciones de Sandro Corsi)

I: Los antiguos astrónomos

II: La astronomía moderna

III: La formación del universo

Madrid, Encuentro, 1984

Poder y bienaventuranza,

Madrid, Encuentro, 1984

Dios y la ciencia

Madrid, SM, 1985

La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas

Madrid, Cincel, 1985

Discernimiento y humildad

Madrid, Encuentro, 1988

La razón y las razones.

De la racionalidad científica a la racionalidad creyente

Madrid, Tecnos, 1991

Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica

Madrid, Encuentro, 2000

La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin:
la emergencia de un pensamiento transfigurado

Madrid, Encuentro, 2001

Filosofía de la ciencia:

una introducción

Madrid, Encuentro, 2002

Tiempo e historia:

una filosofía del cuerpo

Madrid, Encuentro, 2002

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica

El mundo como creación: ensayo de filosofía teológica