

Desarrollo histórico de la doctrina de la creación

BIBLIOGRAFIA: PINARD, H., «Création», en *DTC* III, pp. 2057-2100; SCHEFFCZYK, L., *Creación y providencia*, Madrid 1974; CONGAR, Y.-M., «Le thème de Dieu Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne», en (VV. AA.) *L'homme devant Dieu* I, París 1963, pp. 189-222; TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961; Id., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, París 1961; Id., *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, París 1964; GISEL, P., *La création*, Genève 1980, pp. 111-171; BOUYER, L., *Cosmos*, París 1982, pp. 167-236.

Como ha observado Blondel,¹ la elaboración dogmático-teológica del concepto revelado de creación tiene lugar en el marco de una doble problemática; ontológica y ética. El problema ontológico se plantea así: si Dios es infinito, ¿cómo puede existir algo distinto de él? Es la postura panteísta, cuyo atractivo se ha dejado sentir desde siempre en el pensamiento filosófico y religioso de todas las épocas² y que se resuelve en un monismo nivelador de cualquier tipo de diferencia óntico-existencial: sólo existe el espíritu (monismo idealista); sólo existe la materia (monismo materialista). He ahí las dos respuestas de signo panteísta al problema ontológico.

¹ BLONDEL, M., *La philosophie et l'esprit chrétien* I, París 1947, p. 37 (citado por FLICK, M.— ALSZEGHY, Z., *Il creatore*, Firenze 1961, p. 29).

² Sirva de ejemplo la curiosa opinión al respecto de la cábala judía: el mundo ha podido surgir porque Dios se ha «contraído», replegándose sobre sí mismo; vid. textos en GISEL, P., *La création*, p. 88; una alusión a los mismos, en BLOCH, E., *El principio esperanza* III, Madrid 1980, p. 349.

El problema ético viene planteado por la existencia del mal: éste no puede proceder del bien, es decir, de Dios. Luego, junto al principio bueno, hay que conjeturar un principio malo: dualismo. Históricamente, la tesis dualista se caracteriza por la depreciación de la materia, que se considera como mala, y la exaltación del espíritu. Por este camino, el dualismo termina paradójicamente por aliarse al mismo espiritualista.

El cristianismo tiene, pues, que vérselas con un doble frente: contra el monismo de uno u otro tipo, afirmará la real existencia del creador y de la criatura, del espíritu y de la materia; contra el dualismo, defenderá que todo procede de un único y mismo principio, el Dios infinitamente bueno de la revelación.

Se inaugura así una nueva lectura de la realidad, que se opone tanto a la de la filosofía griega como a la de la sabiduría mítico-religiosa. La *creatio ex nihilo* termina con la idea de la divinidad de la materia o de su preexistencia; la creación en el tiempo pone fin a la casi universal aceptación de la concepción cíclica de la temporalidad y al popularísimo mito del eterno retorno; el carácter libre y amoroso de la iniciativa creadora, a la vez que subraya la absoluta trascendencia de Dios, conlleva un radical optimismo cosmológico, inédito hasta entonces.

De esta forma, «el pensamiento cristiano ha rechazado las tesis más originales y más constantes de la metafísica antigua»,³ tesis que se resistían a desaparecer y que reverdecían periódicamente en el seno del propio cristianismo merced a concepciones heréticas que la Iglesia habrá de condenar. Quien, en efecto, examine el trasfondo de doctrinas como el gnosticismo, el arrianismo, el maniqueísmo, etcétera, encontrará incrustados en ellas bloques enteros de metafísica helénica o de viejas cosmovisiones míticas. Condenando estas doctrinas, la Iglesia defiende la originalidad irreductible de su interpretación de lo real, por debajo de la cual late una genuina «estructura metafísica» de la teología y la dogmática cristianas.⁴

No se olvide, empero, que esta «metafísica del cristianismo» no es ni elaborada ni sostenida por sí misma; vale en tanto en cuanto sirve a una comprensión religiosa, soteriológica, de la historia y del mundo. Bastaría, para cerciorarse de ello, recorrer la impresionante lista

³ TRESMONTANT, C., *Les idées...*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 112; GISEL, P., (p. 9) opina algo semejante: «escribir un texto sobre la creación es ir en busca de una ontología».

de comentarios (patrísticos y teológicos) al relato de Gn 1 que Congar ha redactado;⁵ la mejor teología creacionista se ha elaborado siempre como *exégesis* de la revelación bíblica, no como puro discurso especulativo.

Por el contrario, cuando la doctrina de la creación se auto-afirma como metafísica (o teología *natural*) y pierde de vista sus referentes bíblicos y cristológico-salvíficos, ello supondrá una espectacular merma de calidad y originalidad y coincidirá, por lo general, con los momentos más oscuros de la historia del pensamiento cristiano.

1. La Patrística

1.1. Los símbolos

El primer intento de sistematización conceptual de las verdades reveladas se encuentra en los *símbolos de fe*. Es significativa la evolución que se registra en los mismos por lo que atañe a nuestro tema. Los más antiguos no hacen referencia explícita al dogma de la creación; tan sólo es posible descubrir una alusión en el término *pantokrator*, que propiamente no significa «omnipotens», sino «omnia tenens», dominador o soberano absoluto.⁶

Percibimos aquí la supervivencia de la mentalidad bíblica, para la que el hecho de la creación es, en sí, secundario, porque lo que interesa ante todo es señalar la presencia dinámica de Dios en el mundo como sustentador, dueño y señor de todo (DS 1-17).

Otra particularidad de estas fórmulas primitivas del símbolo es el silencio sobre el papel cosmológico que el Nuevo Testamento confiere a Cristo. Atribuyendo a Dios Padre el título de *pantokrator*, se impone la tendencia de asignar a sólo el Padre el papel de creador. La razón de este hecho tal vez se encuentre en las preocupaciones anti-modalistas, que inclinaban a separar las funciones de las tres personas divinas; o bien en la conveniencia de evitar peligrosos paralelismos entre el Cristo creador y el demiurgo ordenador de las filosofías precristianas.

Hacia el siglo IV se añade a la fórmula primitiva la referencia explícita a la creación: «*creatorem coeli et terrae*» (DS 19 ss.). El motivo está en las desviaciones dualistas del gnosticismo y el maniqueísmo.

⁵ CONGAR, Y.-M., *Le thème...* (apéndice).

⁶ KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, London 1950, pp. 132-139.

mo, que exigían una clara afirmación del alcance universal del acto creador.

La polémica antidualista es aún más evidente en la fórmula del Niceno (DS 125 = D 54): «visibilium et invisibilium factorem»; el mismo Dios crea lo visible (la materia) y lo invisible (el espíritu). En este símbolo se recupera además la dimensión cristológica de la creación («et in... Christum... per quem omnia facta sunt»). Se introduce una distinción capital, contra los arrianos, entre creación y generación⁷: el Hijo es «engendrado, no creado»; el mundo, en cambio, es creado, no engendrado. O lo que es lo mismo: hay una diferencia radical y originaria entre lo divino y lo mundano; la creación está referida a Dios por una relación de libertad, no de necesidad; sólo el Hijo, pero no el mundo, pertenece al orden de lo eterno y necesario. El mundo pertenece al orden de lo temporal y contingente. Dios está completo desde siempre en la distinción de las divinas personas; el mundo no es un momento de su génesis.

Finalmente, el segundo concilio de Constantinopla (DS 421 = D 213) distingue la doble función del Padre y el Hijo con vistas a la creación («ex quo omnia..., per quem omnia»), y cierra así el desarrollo de este dogma en las profesiones de fe.

1.2. Los apologistas

El cristianismo no podía eludir el contacto con el pensamiento y la ciencia profanos desde el momento en que sale de su nativo enclave judeo-antioqueno para introducirse en los ambientes más cultivados de Grecia y Roma. En esos ambientes se profesaban las ideas cosmológicas divulgadas por la filosofía griega, singularmente por el platonismo y el estoicismo. Común a ambos sistemas es el desconocimiento de la *creatio ex nihilo*; el mundo en cuanto *cosmos* es efecto de una entidad ordenadora (el demiurgo platónico o el *lógos spermaticós* de los estoicos).

Van a ser los llamados *Padres apologistas* quienes lleven adelante el diálogo con el helenismo. Los de tendencia conciliadora (Justino, Atenágoras) insistirán en los puntos de contacto entre filosofía y cristianismo, mientras que Teófilo Antioqueno y Taciano, de índole más polémica, pondrán de relieve la incompatibilidad del dogma de la creación con la idea de la preexistencia de la materia. Pero ambas

⁷ TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la naissance...*, pp. 196-213.

tendencias tienen en común una misma preocupación: inculturar la fe cristiana en el pensamiento griego, para hacer así viable su difusión.

Justino asimila de tal modo la idea platónica de la trascendencia divina que tiene por fuerza que echar mano de un demiurgo: el Logos mediador de la creación (R 130) y engendrado a este fin. La misma simpatía por Platón le lleva a participar de su creencia en una materia originaria informe, que el filósofo griego habría tomado... ¡de la Biblia!: «de nuestros maestros, esto es, de la enseñanza de los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo transformando una materia informe» («*Apol.* 1,59). El *Timeo* ha dado así lugar al primer ensayo culto de concordismo entre la Biblia y la ciencia.

Con tan sorprendente concordismo, Justino pretendía demostrar que se persigue a los cristianos no por su doctrina (que es semejante a la platónica o, mejor, que es la que Platón tomó de Moisés), sino por el solo nombre de Cristo.

Muy cerca de Justino se sitúa *Atenágoras*: «no somos ateos, pues admitimos un solo Dios increado», cuyo único Hijo, el Verbo (quien procedió de Dios «cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe»), es «la idea y operación de ellas» (R 164).

Un discípulo de Justino, *Taciano*, precisa ya a su maestro: Dios, «el único sin principio», engendra al Verbo, el cual produce la materia necesaria para crear; ésta, por consiguiente, no es una especie de antidiós increado y eterno, «tiene un comienzo», «ha sido producida» (R 152,154). «Se puede ver que toda la constitución del mundo y la creación en su conjunto están hechas de la materia, y que la materia misma ha sido producida por Dios» (*Adv. Graecos*, 12).

Pero la refutación más vigorosa a las tesis helenistas procede de *Teófilo*, que pone en evidencia las contradicciones en que Platón incurre («Platón y sus secuaces dicen que Dios es ingénito y... creador de todo; pero luego afirman que... la materia coexiste con Dios»: R 178), y sostiene explícitamente la *creatio ex nihilo* como doctrina específica del cristianismo⁸ («omnia Deus fecit, cum antea non essent»: R 171), en la que se aprecia la grandeza única de la divinidad, pues hacer algo de una materia preexistente es cosa al alcance de cualquier artesano, mientras que «el poder de Dios se manifiesta en el hecho de que haga de la nada cuanto quiere» (R 178). Esta doctrina de la *crea-*

⁸ La primera afirmación patristica de la *creatio ex nihilo* sería la de Hermas (R 85).

tio ex nihilo, prosigue Teófilo, no es producto de la especulación filosófica, sino de la revelación; han sido los profetas quienes nos la enseñaron (R 179).

Con el concepto de *creatio ex nihilo* —y como se ha advertido más arriba— se instaura una ruptura categórica frente a la cosmovisión del helenismo en dos áreas neurálgicas de la misma: la cuestión de los orígenes y del estatuto ontológico del mundo; la cuestión de la materia. En efecto, y por muy grandes que sean las diferencias entre las diversas filosofías griegas, hay en todas ellas una precomprensión común del mundo: éste no es algo que comience a ser en un preciso acontecimiento histórico; ni está situado frente a una alteridad que lo funda como magnitud finita y contingente. Se podrá discutir sobre los secretos mecanismos que lo animan (átomos divinos, demiurgo ordenador, *noûs* inmanente, etcétera), pero no sobre su carácter eterno, sin nacimiento y sin muerte, sin principio ni fin. *Sin exterioridad*, en suma.

La tesis de la *creatio ex nihilo* refuta drásticamente esta cosmovisión. Dios es eterno e infinito; el mundo es temporal y finito. El monismo ontológico no es, por tanto, admisible. De otro lado, si bien el mundo es lo distinto de Dios, lo distinto no es lo opuesto; de ahí que, aun cuando se afirmen dos realidades, lo que surge de esa doble afirmación no es una ontología dualista. Dios y el mundo no son entidades homogéneas, lo que haría posible su rivalidad; el enfrentamiento entre ambos es impensable, habida cuenta del abismal desnivel óptico que los distancia. Más que en clave de enfrentamiento, la relación Dios-mundo ha de ser pensada en clave de alteridad jerarquizada, no conflictiva.

La *creatio ex nihilo* entraña, en suma, la superación tanto del monismo como del dualismo, y da luz verde a una comprensión inédita de Dios, del mundo y de la relación entre ambos. El carácter creador de Dios salvaguarda su transcendencia e impone entre lo divino y lo mundano la distinción, en lugar de la confusión. El carácter creado del mundo, el hecho de que Dios le haya dado el ser, impide tanto su divinización como su deslizamiento hacia el no ser.

A partir de aquí, la doctrina de la *creatio ex nihilo* contiene ya germinalmente una teoría sobre la problemática de la materia, que preocupaba desde siempre al pensamiento griego y que estallará en la lucha contra la gnosis. Si, en efecto, se afirma de ella que es creada, se está afirmando concomitantemente su carácter dependiente y su

radical inocencia ontológica.⁹ De ello se tratará en la polémica antignóstica.

1.3. *La lucha contra el gnosticismo*

Mientras que los apologistas dedicaban sus esfuerzos a introducir —no sin ambigüedades, como vimos— la visión cristiana en un ambiente pagano, comienza a hacerse sentir en la Iglesia un movimiento dualista que representa un peligro más serio que el propio paganismo. Se trata del *gnosticismo*,¹⁰ doctrina que aspira a explicar el problema del mal y del origen del mundo material, malo. Para ello indaga en la esencia del Absoluto, describe su génesis, su desgarramiento, su inmersión en lo distinto de sí, su final reconciliación consigo mismo. Mientras que la Biblia y la fe cristiana nada saben de Dios si no es por la mediación de la historia y de la creación, el gnosticismo se presenta como una especulación teosófica sobre el devenir de Dios desde antes (o al margen) de la creación, que luego se prolongará en ésta a través de un trágico proceso de alienación, autoiluminación y autorredención.

En realidad, los gnósticos no hablan de creación, sino de generación. La gnosis intenta una genealogía del mundo en la que incluso el nacimiento de Cristo es puesto sobre el mismo plano que el de los demás hombres; tanto aquél como éstos llegarán a la salvación por el conocimiento (*gnosis*) de su sustancia espiritual y por la sucesiva liberación de las ataduras materiales.

El mundo procede por emanación (a través de sucesivos intermedios) del principio malo; los seres espirituales son desterrados en él para purgar la culpa. El proceso emanatista por el que surge la materia es necesario y eterno; luego la materia existió siempre y necesariamente. Es curioso constatar cómo esta confusión entre auténtica creación y generación emanatista vuelve a aparecer en los grandes sistemas teosóficos del idealismo alemán, con los tres grandes momentos de la secuencia gnóstica (génesis, caída y retorno) reconvertidos en la célebre triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis.

⁹ MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin-New York 1978.

¹⁰ TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la naissance...*, pp. 150-189; SCHEFFCZYK, L., pp. 38 ss. (con bibliografía); BOUYER, L., pp. 167-172; SCHLIER, H., art. «Gnosis», en *CFT* II, pp. 173-185; HAARDT, R., arts. «Gnosis», «Gnosticismo», en *SM* III, pp. 291-306.

El primero en percatarse de los peligros de tales concepciones fue *Ireneo*, quien cree menos nocivo a Platón que a los gnósticos: «comparado con estas gentes, Platón aparece como más religioso, al asignar a la bondad de Dios el principio causal del mundo, y no a la ignorancia o a un eón extraviado» (*Adv. Haer.* 3, 25,5). Su *Adversus Haereses* es una refutación global del gnosticismo, que opondrá al pesimismo metafísico de los gnósticos un optimismo histórico basado en la unidad de creación y redención y en el predominio final del designio salvífico de Dios.

La atemporalidad típica del mito gnóstico es superada aquí por un esquema de historia en clave soteriológica, según el cual la creación es el presupuesto necesario de la salvación y no el subproducto de una caída original de los espíritus. En cuanto tal, lejos de ser una manifestación del mal, la creación tiene por objeto el que las criaturas participen de la bondad ontológica divina (R 231). La materia no es eterna; ha tenido un comienzo y persevera en el ser, no por necesidad, sino por voluntad divina (R 207). Ha sido sacada de la nada (R 199) por Dios; entre éste y su obra se intercala un único mediador, el Verbo (R 194), y no la multitud de intermediarios que la gnosis defiende. Contra el generacionismo emanatista, se defiende la soberana libertad de Dios al crear (R 196,205), que se identifica, en última instancia, con su bondad: Dios crea no porque precise a la criatura, sino «para tener en dónde colocar sus beneficios» (R 231).

El mal y el dolor presentes en el mundo no proceden ni de un dios malvado ni de un dios pervertido, sino del hecho de que, por una parte, la creación está aún inacabada y, por otra, el hombre introduce en ella la semilla del mal. Pero el proceso histórico nos conduce a la reconciliación de todo, cuando Cristo recapitule en sí el entero mundo creado; él es, en efecto, la plenitud del tiempo, el *kairós* de la historia, la cabeza del cosmos (*Adv. Haer.* 3,17,6).

La lucha contra el gnosticismo es proseguida por *Tertuliano*, singularmente en el *Adversus Hermogenem* y el *Adversus Marcionem*. Sólo Dios crea, y lo hace de la nada y mediante el Verbo (R 290). La materia no preexistía, por consiguiente, a la iniciativa creadora (R 323); de lo contrario, habría que afirmar su divinidad, con lo que ya no habría un sólo Dios, sino dos: «Hermógenes supone dos dioses cuando supone a la materia como igual a Dios» (R 322).

La oposición cerrada al gnosticismo, tal y como la llevaron a cabo en Occidente *Ireneo* y *Tertuliano*, no fue compartida por todos los pensadores cristianos de la época. La escuela alejandrina, por

ejemplo, evitaba en lo posible el choque frontal y ensayaba una versión ortodoxa de algunos principios gnósticos. El representante más característico de esta tendencia es *Orígenes*.¹¹ Su declarado neoplatonismo le conduce a una posición de algún modo emparentada con el gnosticismo y no desprovista de incongruencias. Así, mientras se asombra por un lado de que Platón haya sostenido la eternidad de la materia (R 459), opina por otro que, al ser Dios creador desde siempre, es preciso que haya habido siempre criaturas (R 454). Opinión que incide en la confusión típicamente gnóstica entre creación y generación necesaria.

Con todo, Orígenes cree que *este* mundo ha tenido un comienzo y tendrá un fin; lo que ocurre es que forma parte de una pluralidad de mundos sucesivos que se despliegan a lo largo de un tiempo cíclico: «Dios no empezó a obrar sólo cuando hizo este mundo visible...; existieron otros mundos antes del nuestro y vendrán otros después» (*De Princ.* 3,5,3). Asimismo, el mundo material es visto como un orden postlapsario, medicinal, creado para castigo y expiación de los espíritus pecadores, aunque no parece que nuestro autor haya afirmado nunca que sea malo en sí. Se ha llegado incluso a hablar del «antidualismo radical» de Orígenes, lo que resulta a todas luces excesivo. Sí es cierto, en cambio, que para el pensador alejandrino «la corporeidad no es mala», ni puede hallarse en él «una condena del cuerpo».¹²

El ensayo de acercamiento intentado por Orígenes se cierra, pues, con un fracaso. Pese a su prestigio personal, sus teorías no fueron recibidas (salvo en un restringido círculo), sufrieron el anatema eclesiástico (DS 403 = D 203) y terminaron por olvidarse.

Un último reducto del dualismo gnóstico en la época patristica fue el *maniqueísmo*; de hecho, su rápido éxito en Occidente (alrededor de los siglos III-IV) se explica por su continuidad con el gnosticismo. Entre los espíritus atraídos por esta doctrina se contó *San Agustín*.¹³ El mismo confiesa cómo el problema del mal le hizo maniqueo. Una vez convertido, echa en cara a sus antiguos correligionarios su doctrina: los maniqueos blasfeman «introduciendo dos naturalezas, una buena..., otra mala» (*De nat. boni*, 41). Como explica en

¹¹ SCHEFFCZYK, L., pp. 46 ss.; GISEL, P., pp. 128-137; BOUYER, L., pp. 174-176.

¹² DANIELOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, pp. 385-390.

¹³ SCHEFFCZYK, L., pp. 57-62 (con bibliografía); GISEL, P., pp. 137-144.

su libro *De Genesi contra Manichaeos*, es el único y mismo Dios quien creó todo de la nada; primero, la materia informe; luego, el resto de los seres a partir de esa materia informe (R 1540 s.).

Uno de los aspectos más originales de la doctrina agustiniana sobre la creación es el del carácter temporal de ésta. En realidad San Agustín es el primer pensador que ha elaborado una reflexión filosófica de altura sobre el enigma del tiempo (*Conf.*, 11). Con ella no sólo se supera la idea de la materia eterna, sino también la de que el tiempo mide un proceso de degradación, de alejamiento creciente de la pureza original. La verdad es, enseña San Agustín, que el tiempo no goza de una esencia autónoma; existe como mera dimensión de los seres creados. De ahí que, más que *creado*, el tiempo ha sido *concreado*: «el mundo ha sido hecho no en el tiempo, sino con el tiempo» (R 1747); éste es, pues, tan limitado y finito como aquél. De ahí también que sea absurdo pensar, como hacía Orígenes, en tiempos ilimitados o inacabables (*De Civ. Dei*, 11,5).

Nuestro doctor ha sido el primero en advertir el carácter figurado del relato genesiaco, que no es preciso tomar al pie de la letra. Por ejemplo, los «días» de la creación «no son nuestros días solares» (*De Gen. ad litt.* 5,5,12); muestran tan sólo que el acto creador estuvo presidido por un orden omnisciente y sirven para distinguir entre sí las diversas obras (R 1542).

Pero, por encima de todo, fue el problema del mal el que siguió preocupando a San Agustín. Su ensayo de solución se mueve desde la idea neoplatónica de la participación descendente del ser. Dios, la suma Esencia, crea; la creación es la comunicación de esa esencia, mas de forma limitada. Y tal limitación implica necesariamente una imperfección. La raíz del mal está, por consiguiente, en la ontología de lo creado; todo lo que no es Dios es corruptible, cambiante, «no enteramente bueno». «Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono». El mal, en suma, no es «sustancia», sino «negación de bien» (*De nat. boni*, 16s.); el problema del mal se resuelve así por vía metafísica, al estipularse que es simple privación de ser y que, en cuanto tal, contribuye a su manera a la general armonía de la realidad.

Tratar de escapar al dualismo maniqueo mediante un esquema neoplatónico incluía el riesgo del monismo panteísta (los *seres*, emanación del *Ser*), que San Agustín evitó con el factor correctivo de la *creatio ex nihilo*: los seres no emanan de Dios, pues en tal caso serían Dios, observa nuestro autor; aunque todos «non nisi ab Illo sunt»,

sin embargo «non de Illo sunt» (*De nat. boni*, 1). Se llega así a un equilibrio entre dualismo y monismo, pero al caro precio de abandonar la perspectiva bíblica por un enfoque filosófico; la idea de una historia de salvación que se abre con el acto creativo retrocede ante el empuje de las especulaciones ontológicas, que a partir de ahora, y con raras excepciones, dominarán toda la teología de la creación.

2. De la teología medieval a la Edad Moderna

2.1. La escolástica pretomista

El inmenso prestigio de San Agustín había de pesar sobre el pensamiento cristiano posterior, que será platonizante hasta el viraje aristotelista efectuado por Santo Tomás. Se ha apuntado ya cómo en la lógica del neoplatonismo, con su doctrina de la participación del ser, iba implícita una cierta tendencia panteísta que, sorteada hábilmente por el obispo de Hipona, emerge de forma neta en uno de los precursores de la escolástica: *Juan Escoto Eriúgena*.¹⁴ En su obra *De divisione naturae*, aunque se conserva el término «creación», no está la idea. Todo emana de Dios; todo es, a la vez, creado (=emanado) y eterno. El Verbo es el demiurgo platónico; el Espíritu Santo es el alma (estoica) del cosmos. La distinción creador-criatura se convierte en una oposición entre lo uno y lo múltiple. La creación no es libre, sino necesaria; fluye inexorablemente de la plenitud de la esencia divina, al estar implicada en la generación eterna del Hijo por el Padre.

Con Escoto nos hallamos ante el primer ejemplo sistemático de concordismo, es decir, de la propensión a verter la fe bíblica en moldes científicos; la ciencia entonces era la Física platónica, ...que es una metafísica. Ni el mismo Justino había llegado tan lejos en su esfuerzo por aproximar la verdad religiosa a la cultura profana.

La racionalización de la teología se hace asimismo evidente en *Abelardo*.¹⁵ Según el filósofo dialéctico, Dios hace siempre lo mejor y, por tanto, no puede hacer sino lo que hace de hecho (DS 726 = D 374). En consecuencia, esta creación es óptima; si en ella existe el mal, es porque Dios «ni puede ni debe impedirlo» (DS 727 = D 375).

¹⁴ FRAILE, G., *Historia de la filosofía* II, Madrid 1966, pp. 308-337; SCHEFFCZYK, L., pp. 64-66.

¹⁵ FRAILE, G., pp. 410-425.

Se niega, pues, la libertad divina al crear y se asigna a Dios la responsabilidad directa del mal. La condena de Abelardo por el sínodo provincial de Soissons fue ratificada por Inocencio II (vid. la nota introductoria de DS 721).

Hacia el siglo XI vuelve a florecer en Occidente la vieja semilla del dualismo¹⁶. Una secta nacida en los Balcanes se difunde por el sur de Francia, Renania e Italia septentrional. Sus componentes se llaman a sí mismos «cátaros» (puros), pero su nombre más conocido es el de «albigenses» (de Albi, la ciudad francesa donde arraigó mayormente su doctrina). La tesis central de la secta es la consabida: maldad de la materia y procedencia de ésta a partir de un principio malo, eterno, opuesto al principio bueno, creador de los espíritus. La reaparición de tal sistema, a más de producir una irreprimible sensación de anacronismo, testimonia la preocupación siempre viva por el problema del mal, insatisfactoriamente resuelto por la teología neoplatónica o por el racionalismo de Abelardo.

La herejía albigense tiene importancia para la historia del dogma porque provoca la primera intervención del magisterio extraordinario acerca de nuestro tema. El *cuarto concilio de Letrán* (DS 800 = D 428) define contra los cátaros: a) la unidad del principio creador, pese a la diversidad de personas divinas («tres quidem personae... unum universorum principium»); b) la *creatio ex nihilo* —contra la materia preexistente—, por primera vez en un documento magisterial («...de nihilo condidit creaturam»); c) la índole temporal del acto creativo («...ab initio temporis»); d) la extensión de dicho acto, que abarca no sólo a los seres espirituales, sino también e igualmente («simul») a los materiales («creaturam spiritualem-corporalem-angelicam-mundanam»); e) el origen del mal, que no es de orden ontológico —una entidad, la materia, mala en sí misma—, sino moral («diabolus et alii daemones *natura* creati sunt boni, sed... per se facti sunt mali. Homo vero... peccavit»).

El *simul* que hemos transcrito antes no es, en este caso, adverbio de tiempo (como si el concilio quisiera decir que Dios creó «al mismo tiempo» los ángeles y el mundo), sino de modo: la materia, «lo mismo que» (*simul*) el espíritu, proviene del mismo principio, pertenece al mismo plan de la creación.

La definición del Lateranense IV sintetiza tan acertadamente la doctrina cristiana de la creación que hasta el Vaticano I no se sentirá

¹⁶ TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la naissance...*, pp. 699-704.

la necesidad de nuevas intervenciones del magisterio en este campo. Por otra parte, este concilio señala, aun sin pretenderlo, el ocaso del agustinismo, al desplazar el centro de gravedad del problema del mal desde el nivel de la ontología (donde lo localizaba la idea de la participación limitada) al de la decisión histórico-ética, que es donde la Biblia lo coloca. En este sentido puede decirse de las decisiones de León que suponían un tácito estímulo a los teólogos para que cambiaran de hábito filosófico. Estímulo al que será sensible la figura genial de Santo Tomás de Aquino.

2.2. Tomás de Aquino

Aristóteles no disfrutaba de buena fama entre los teólogos. El Aristóteles entonces conocido había pasado por el tamiz platonizante (y panteísta en algunos casos) de los comentaristas árabes. Así se le atribuían afirmaciones, como la eternidad de la materia —que probablemente pertenece al Aristóteles genuino—, que movieron a algunos sínodos a prohibir la explicación de sus obras.

El esfuerzo de Santo Tomás¹⁷ va dirigido a sintetizar el agustinismo platónico tradicional con la novedad del aristotelismo. De aquél conservará las tesis del ejemplarismo y de la participación del ser.¹⁸ De éste utilizará el binomio acto-potencia, así como el esquema de los diversos tipos de causalidad. En el fondo, lo que estaba en juego no era tanto la dialéctica platonismo-aristotelismo como la superación de la antítesis monismo-dualismo; el mismo problema, como se ve, al que se había enfrentado ya la Patrística, pero ahora desarrollado con altura metafísica. Por otra parte, está el dilema fe-razón, que en ningún otro dominio de la doctrina revelada se presentaba más agudamente que en éste de la creación.

Santo Tomás enseña que Dios es causa ejemplar, eficiente y final de la creación (I, q. 44). La *creatio ex nihilo* puede probarse por la razón: «que haya creación no sólo lo sostiene la fe, sino que lo demuestra la razón» (2 *Sent.*, d.1, q.1, a.2). Para ello basta acudir al nexo aristotélico entre lo contingente y lo necesario (I, q.44, a.1; *Contra Gentes* 2,16). El concepto, igualmente aristotélico, de Dios como acto puro, subrayando la transcendencia divina, cierra las puertas definitivamente al panteísmo.

¹⁷ TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la crise...*, passim; SCHEFFCZYK, L., pp. 85-90; GISEL, P., pp. 147-167.

¹⁸ TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la crise...*, pp. 57 s., 63 s.

Un ejemplo claro de la preocupación tomasiana por distinguir entre fe y razón nos lo ofrece su postura en lo que concierne a la *creatio in tempore*;¹⁹ Santo Tomás la admite como verdad de fe, pero cree imposible poder demostrarla por la razón, como sucedía en el caso de la *creatio ex nihilo* (I, q.46, a.2): «que el mundo no haya existido siempre lo sostiene la sola fe y no puede probarse demostrativamente». La misma posición se encuentra ya en el Santo Tomás joven (2 *Sent.*, d.1, q.1, a.5) y en el opúsculo expresamente dedicado a la cuestión (*De aeternitate mundi contra murmurantes*), donde escribe que todo el problema estriba en saber si ser creado por Dios totalmente y no tener comienzo son o no proposiciones contradictorias; Tomás piensa que no lo son (*De aeternitate...*, 3).

Esta opción es significativa; muestra que nuestro teólogo comprende la creación más como una cuestión de *relación* entre el creador y lo creado que como una cuestión de *comienzo* de la criatura (I, q.45 a.3). Muestra también hasta qué punto era consciente el Angélico de la originalidad absoluta de la causalidad creadora, irreductible al esquema ordinario causa-efecto. A este respecto resulta ilustrativo el rechazo de «la opinión de algunos», según los cuales no importa a la verdad de la fe lo que se piense sobre las criaturas, con tal que se piense correctamente sobre el creador. Opinión falsa, estima Santo Tomás, pues «el error acerca de las criaturas redundaría en una falsa opinión acerca de Dios» (*Contra Gentes*, 2,3).

Con particular énfasis (tal vez para refutar los errores de Escoto Eriúgena y Abelardo) insiste el Angélico en la libertad de Dios al crear y, consiguientemente, en la contingencia de lo creado; lo único que Dios quiere necesariamente es «su propia bondad»; todo lo demás lo quiere no absolutamente, sino «en cuanto se ordena a su bondad como al fin» (I, q.19, a.3). Tomás señala además explícitamente que esta libertad divina se confunde a la postre con la suprema liberalidad del que lo hace todo por puro amor: hay una forma de dar algo sin pretender nada a cambio, «un dar liberal» (*datio liberalis*), y tal forma de dar es propia y exclusiva de Dios («nulla datio est pure liberalis... nisi Dei et operatio ipsius»: *1 Sent.* d.18, q.1, a.3).

¹⁹ HENDRICKX, F., «Das Problem der Aeternitas mundi bei Thomas von Aquin», en *RThAM* (1967), pp. 219-237; SARANYANA, J. J., «La creación 'ab aeterno'. Controversia de Sto. Tomás y R. Martí con S. Buenaventura», en *Scripta Theologica* (1973), pp. 127-174; TRESMONTANT, C., *La métaphysique... et la crise...*, pp. 234 ss.

Singular importancia reviste en el pensamiento tomasiano la doctrina de la analogía del ser, como corolario de la doctrina de la creación:²⁰ tanto el creador como la criatura *son*, mas no de la misma manera o en base a la misma sustancia. Gracias a la analogía, es posible conocer a Dios a partir del conocimiento de lo creado, como es posible asimismo superar a la vez el panteísmo (hay un Ser que da la existencia y hay seres que la reciben) y el dualismo (entre Dios y el mundo hay afinidad, no hostilidad: I, q.13, a.3-5; *I Sent.* prol. q.1, a.2; *Contra Gentes* 1,33 s.).

Transponiendo el dogma bíblico de la creación a las formas conceptuales del aristotelismo (creador = *ens a se*, acto puro, motor inmóvil, ser necesario: criatura = *ens ab alio*, potencia, ser contingente), Santo Tomás ha prestado un inmenso servicio a la causa de la teología, haciéndola salir de esa especie de éxtasis platónico en que la habían situado San Agustín y la teología de la alta Edad Media. Pero, por otra parte, es innegable que la transposición no respeta enteramente el espíritu del original. La hegemonía conferida a la causalidad eficiente, a costa de las causalidades ejemplar y final, puede ser filosóficamente rentable (al menos en ese momento), pero resultará teológicamente empobrecedora a la larga. El dinamismo característico del obrar de Dios en la Biblia se convierte en una actividad estática, cerrada en el circuito causa-efecto. La dimensión salvífica se apunta sólo tímidamente al hablar del fin de la creación (la bondad divina). La obra de Cristo no parece tener ningún nexo con la iniciativa creadora, y la posición del Angélico en el problema del motivo de la encarnación no contribuye precisamente a mejorar las cosas en este campo. Las citas bíblicas, ciertamente abundantes, parecen hechas más para ilustrar *a posteriori* la especulación teológica que para hacerla nacer.

Estas observaciones no restan validez, sin embargo, a la síntesis tomasiana, que es en verdad un ejemplo de equilibrio y de rigor intelectual. Pero acaso explican el deslizamiento progresivo que experimentará a partir de ahora la doctrina de la creación, desde su nativo encuadre teológico, hacia un horizonte filosófico que hará de ella un discurso cada vez más «racional» y menos «creyente», hasta que la cultura renacentista consume la desvinculación del *logos* sobre la naturaleza respecto al *logos* de la teología. La creación, desglosada de

²⁰ TRESMONTANT, C., *La métaphysique ... et la crise...*, pp. 49 ss.; GISEL, P., pp. 154 ss.

la conservación del mundo, es relegada al lejano gesto inicial de los orígenes y su problemática se convierte en mera protología. Dios pasa a ser el factor causal del comienzo y el carácter religioso de la relación creador-criatura va a ser progresivamente amortizado en favor de una interpretación científico-técnica de la misma.

2.3. *Renacimiento y Reforma*

El *Renacimiento* alumbró una nueva visión del mundo.²¹ Los descubrimientos geográficos y astronómicos revolucionan el concepto del espacio y del cosmos: éste, a partir de Copérnico y Galileo, deja de ser geocéntrico. En contrapartida, la realidad comienza a ser pensada antropocéntricamente; entra en crisis el teocentrismo y, consiguientemente, la doctrina de la creación. Lo que ha dado en llamarse «revolución copernicana» consiste esencialmente en el abandono de la metafísica como única fuente de saber científico y en la aparición de otro tipo de ciencia, nacida de la observación empírica. Con la emancipación de la filosofía, la ciencia se emancipa también de la tutela de la fe; nace la cultura secular. La teología, en efecto, estaba demasiado comprometida con los viejos esquemas cosmológicos para no sufrir ahora el descrédito de éstos. La ilimitada ampliación del horizonte espacial pone en tela de juicio la verosimilitud del carácter histórico-salvífico de la creación; si la tierra es el centro del universo, lo que en ella ocurra significará algo para la totalidad del cosmos; pero si ella es tan sólo un satélite del sol, ¿qué importancia puede tener su historia?

Una época absorbida por el interés hacia la naturaleza es propicia al panteísmo. Y, en efecto, éste reaparece con *Giordano Bruno*,²² que sostiene la infinitud del universo y del espacio, manifestaciones de la potencia infinita de Dios; ellos son «explicación», «emanación», «efusión» de la esencia divina, pero no «creación», término que el sabio dominico rehúye sistemáticamente. Una tal «emanación» es eterna, pues Dios no puede permanecer inactivo, y necesaria, ya que a una potencia activa infinita ha de corresponder correlativamente otra potencia pasiva (también infinita). Todos los seres están informados por «el alma universal», que es esa potencia activa divina; las almas particulares son modos o aspectos de ella.

²¹ PEREZ DE LABORDA, A., *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada*, Madrid 1980, pp. 28 ss.; SCHEFFCZYK, L., pp. 101 ss.

²² FRAILE, G., *Historia de la filosofía* III, Madrid 1966, pp. 181 ss.

El protestantismo, fruto en buena parte del espíritu crítico de la época, se colocó paradójicamente frente a la emancipación de lo profano por ella propugnada. Lutero, por ejemplo, defendió implacablemente el geocentrismo; se ha hablado tanto del caso Galileo que se olvida este dato. Por lo demás, es bien conocida la tiranía intelectual que los calvinistas ejercieron en Ginebra, lo que también debería ser recordado imparcialmente por los que gustan de hablar de la Inquisición.²³

Ahora bien, la Reforma, y en especial Lutero, con su vuelta a la Biblia lucha por recuperar el sentido histórico-salvífico del dogma de la creación;²⁴ las críticas a la escolástica llueven con prodigalidad. Prescindiendo de las categorías platónicas o aristotélicas, Lutero funda la creación sobre la cristología, como han hecho Pablo y Juan, y explica el primer artículo de la fe (Dios creador) por el segundo (Cristo redentor). La fórmula *creatio ex nihilo*, pese a su sabor filosofante, es mantenida por él, pues le sirve para justificar su desprecio por las criaturas: «la criatura procede de la nada, luego nada es todo lo que la criatura puede» (WA 43,178,39). Y porque la criatura nada puede y nada es, crear «es hacer siempre de nuevo» (WA 1,563,6-13).

Como los defectos más graves de la doctrina protestante sobre la creación arrancan de su tesis acerca de la justificación, el Concilio de Trento, que se ocupó extensamente de ésta, no juzgó necesario demorarse en aquélla. Solamente un canon (DS 1556 = D 816) toca nuestro tema de forma indirecta: Dios no es responsable del mal como lo es del bien.

La escolástica postridentina y la teología de la *Aufklärung*, rematando la línea de racionalización iniciada dos siglos antes, consumarán el error de emplazar ya sin ambages la doctrina de la creación en el marco de una teología natural; ahí verá la luz el tratado *De Deo Creatore*, en el que importan más los argumentos metafísicos que los textos bíblicos.

De otro lado, esta teología racionalizada ha perdido el talante dialogante que distinguiera a Santo Tomás (a quien dice seguir, pero sin compartir su apertura a problemas nuevos) y se muestra imper-

²³ Al menos Engels lo recuerda en su *Dialektik der Natur*: «los protestantes aventajaron a los católicos en sus pensamientos contra la investigación libre de la naturaleza. Calvino quemó a Servet» (vid. el texto en MARX, K.—ENGELS, F., *Sobre la religión*, Salamanca 1974, p. 281).

²⁴ GISEL, P., pp. 211-237; SCHEFFCZYK, L., pp. 102 s.

meable a los fermentos de inquietud derivados de la ciencia profana. Atrincherada en una metafísica cada vez más obsoleta, nada sabe del *logos* científico contemporáneo. Este, por su parte, se inclinará progresivamente a comprender la autonomía (legítima) de su discurso en términos de validez exclusiva y cuasi absoluta. La razón teológica, replegada sobre sí misma, deja sin interlocutor a la razón científica, que se sentirá entonces tentada a ocupar el lugar abandonado por aquélla.²⁵

Hay que esperar, en fin, al siglo XIX para volver a encontrar teólogos dispuestos a reanudar el diálogo con la cultura ambiente. Y cuando esto ocurra, los resultados no serán particularmente brillantes; para entonces, la fractura entre fe y ciencia está prácticamente consumada y la tarea de reconciliar nuevamente a ambas será larga y difícil.

3. Los siglos XIX y XX

3.1. *La teología ante el reto del panteísmo*

Hasta ahora la doctrina cristiana de la creación había tenido que defenderse principalmente contra errores de tipo dualista: gnosticismo, maniqueísmo, catarismo. Las tendencias panteístas (Escoto Eriúgena, G. Bruno) fueron episódicas y con un radio de influencia restringido. Pero, según se ha apuntado más arriba, el naturalismo renacentista preparaba el camino a las cosmovisiones monistas. El panteísmo más o menos explícito de Bruno se consolida en Espinoza y alcanzará su cumbre con el idealismo hegeliano (panteísmo espiritualista) y el materialismo de Feuerbach y Marx (panteísmo materialista). Es, pues, en la cultura de lengua alemana donde arraiga la nueva dirección, y serán también teólogos alemanes los que ensayen una aproximación a los idearios filosóficos vigentes.

En un momento en que la esencia del cristianismo parecía próxima a disolverse ante el ataque combinado de la ciencia y la metafísica, los teólogos de la creación plantean sus exposiciones en una línea apologética; el concordismo trata desesperadamente de hacer cuadrar los datos científicos con la lectura literalista del Génesis, mientras la teología especulativa intenta probar la creación como *verdad*

²⁵ Vid. una buena panorámica de este periodo en SCHEFFCZYK, L., pp. 114-128.

razonable. Nace así el llamado «semirracionalismo», cuyos representantes más destacados son Hermes y Günther, y cuyo programa de trabajo se fija como meta reformular la dogmática cristiana desde los principios de la filosofía idealista.²⁶

G. Hermes, muy influido por el criticismo kantiano y el idealismo de Fichte, indaga en «una razón de ser del mundo». Su propósito es mostrar que, al menos en este campo, la revelación no obliga «sino a aquello que la razón estaría obligada a admitir por sí misma».²⁷ El mundo existe porque ha sido creado; pero Dios no busca con la creación su propio provecho. La tesis clásica, según la cual el mundo habría sido creado para la gloria de Dios, hace a éste reo de un egoísmo indigno. En realidad Dios ha creado para beneficiar a las criaturas. El espíritu concordista de Hermes se pone de manifiesto sobre todo en sus apreciaciones sobre la providencia; ésta no sería sino «la acción de Dios a través de las leyes naturales».

Tributario como Hermes del pensamiento idealista (especialmente de Schelling y Hegel) es *A. Günther*.²⁸ A juicio de este teólogo, la idea que Dios tiene de sí mismo va acompañada necesariamente de la idea del no-yo (lo mismo ha dicho Fichte de la autoconciencia del yo humano, sólo posible mediante la confrontación con la existencia del «otro»). Ahora bien, el no-yo divino se confunde con la nada. Pero, afinada como está en su autoconciencia, esta idea divina del no-yo ostenta una cierta positividad: es la idea que Dios posee de la creación. La creación termina siendo así una especie de subproducto del proceso de autorreflexión de Dios; el mundo sería «la contraposición de Dios», afirma textualmente Günther.²⁹ Y como Dios es siempre y necesariamente autoconsciente, la creación (correlato de tal autoconciencia) es eterna y necesaria. Y siendo el amor lo que conduce al Absoluto divino a realizarse en sí mismo y en la creación, el fin de ésta es no la gloria de Dios, sino la felicidad de las criaturas.

La reflexión de Hermes y Günther es una construcción *a priori* puramente especulativa. El papel que en ella juega la Escritura es mí-

²⁶ SCHEFFCZYK, L., pp. 131-135.

²⁷ *Christkatholische Dogmatik* II, p. 63 (citado por SCHEFFCZYK, L., p. 132); cf. HEGEL, G. W. F., «Hermes», en *LTK* V, p. 260.

²⁸ Cf. BOUYER, L., (pp. 233-236), para quien Günther no tenía nada de semirracionalista, si bien «todo su pensamiento debe ser considerado como un esfuerzo por asimilar lo que podía haber de verdad en el idealismo alemán del siglo XIX». Cf. WENZEL, P., «Günther», en *LTK* IV, p. 1227.

²⁹ «Der contraponierte Gott» (citado por BOUYER, L., p. 235).

nimo; se echa mano de los textos bíblicos para confirmar lo diseñado por el discurso racional. La doctrina de la creación, en suma, se despegaba casi totalmente de la revelación para configurarse, lisa y llanamente, como teología natural.

3.2. *El Vaticano I*

Tanto Hermes como Günther fueron condenados por Roma (DS 2738-2740 = D 1618-1621; DS 2828-2831 = D 1655-1658), pero no como heréticos; a lo más a que se llega en estos documentos romanos es a calificar las opiniones de Hermes de «haeresim sapientes» (DS 2740 = D 1620). Será tarea del Concilio *Vaticano I* definir dogmáticamente la libertad del acto creador y el fin de la creación.

Los textos conciliares que nos interesan son los contenidos en el capítulo primero de la sesión tercera (DS 3001-3003 = D 1782-1784) y sus cánones correspondientes (DS 3021-3025 = D 1801-1805). Consta que también el capítulo —y no sólo los cánones— contiene doctrina de fe; la solemnidad de la fórmula introductoria (DS 3001: «sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur...») no deja lugar a dudas.

El párrafo primero de nuestro capítulo (DS 3001 = D 1782) define a Dios como creador de todo; mas la novedad aportada ahora es la precisión «real y esencialmente distinto del mundo», obviamente dirigida contra cualquier panteísmo.

El segundo párrafo (DS 3002 = D 1783) define: a) el fin de la creación; contra Hermes y Günther se aclara que, en efecto, Dios no busca ni adquiere nada creando; crea «para manifestar su perfección a través de los bienes impartidos a las criaturas»; el canon correspondiente (DS 3025 = D 1805) precisa que esto es lo que significa la fórmula «Dios crea para su gloria». b) Igualmente contra los semirracionales, se define la absoluta libertad de Dios al crear («con libérrimo designio»); vid. DS 3025 b, que hace referencia al error de Günther (creación como momento necesario de la autoconciencia y autorrealización de Dios). c) Se recoge finalmente la definición del Lateranense IV, pero con un apreciable cambio de matiz: si en éste la *creatio ex nihilo* se esgrimía contra un ideario dualista, aquí se opone a toda concepción panteísta, como se advierte en los cánones segundo, tercero y cuarto (DS 3022-3024 = D 1802-1804), donde se condenan separadamente todas y cada una de las formas de panteísmo (el materialista, el espiritualista, el emanatista...): criatura y creador no son consustanciales, los entes espirituales no son parcelas de la

sustancia divina, la multiplicidad de los seres es real, y no simple demarcación de un ser único, universal e indefinido.

El párrafo tercero (DS 3003 = D 1784) define el hecho de la providencia, que, como se recordará, había sido malentendida por Hermes. Finalmente, el canon quinto (DS 3025 = D 1805) explica en su primer apartado qué significa la fórmula «creatio ex nihilo»: es «la producción de las cosas según su entera sustancia».

Como se ha notado,³⁰ el capítulo conciliar sobre la doctrina de la creación precede a los dedicados a la revelación (cap. 2) y a la fe (cap. 3). Así pues, la comprensión de esta doctrina como más dependiente de la razón que de la revelación parecería confirmarse con un no desdeñable argumento de autoridad. De hecho, y apoyados en el orden expositivo seguido por el concilio, no faltaron teólogos que defendían que el dogma de la creación era cognoscible por la sola razón,³¹ punto de vista decididamente poco feliz, pero que indica cuán hondamente había incidido, *incluso en el magisterio eclesiástico*, una orientación racionalista de la reflexión teológica.³²

3.3. *Los problemas del postconcilio*

Habiéndose limitado a «confesar y declarar la doctrina» (DS 3000 = D 1781), esto es, a reiterar la fe tradicional de la Iglesia sobre la creación, el Vaticano I dejaba intactos los dos grandes problemas con los que esa fe se veía confrontada en el umbral del siglo XX: la interpretación científica del mundo y, sobre todo, la clave en que debían ser leídos los textos bíblicos relacionados con la creación.

Las dificultades que dichos textos presentaban, ya a nivel exegético, se incrementaron considerablemente con la aparición en el horizonte científico del evolucionismo (biológico primero y cósmico después). El impacto evolucionista puede compararse a la revolución copernicana; si con ésta caduca el geocentrismo, con Darwin parece acabar el antropocentrismo; el hombre queda relegado a la categoría de eslabón en una cadena de fenómenos biológicos fabulosamente antiguos. Con el evolucionismo, el mundo y los seres en él contenidos se ponen en movimiento; ya no es posible pensar el universo como

³⁰ SCHEFFCZYK, L., p. 142.

³¹ Como, por lo demás, se dirá del conocimiento natural de Dios, apelando también al texto conciliar (DS 3004, 3026 = D 1785, 1806).

³² En el próximo capítulo se expondrá el punto de vista opuesto: la creación ha de ser considerada, ante todo, como *misterio* de fe.

una magnitud estática que, construida una vez, persiste en la existencia sin que nada nuevo ocurra. Muy al contrario, el mundo y lo mundano es una corriente dinámica, un devenir; todo se relaciona con todo a través de una tupida red de conexiones mutuas.

Es fácil imaginar el dilema que esta cosmovisión dinámica presentaba a los lectores del Génesis; en el relato bíblico todo aparece desde el primer momento como acabado y completo. El concordismo ingenuo quedaba ampliamente rebasado; no faltan entonces exegetas católicos que ponen en duda la historicidad del relato genesiaco. El drama de estos estudiosos consistía en que no podían ofrecer nada a cambio de su crítica; el estudio de los géneros literarios y de las literaturas circunvecinas apenas si había comenzado todavía.

En 1909, un decreto de la Comisión Bíblica (DS 3512-3519 = D 2121-2128) muestra cuál era el estado de la cuestión. DS 3513 recoge las tentativas de encontrar una salida al problema evaluando el texto de Gn 1 como anhistórico. Pese a lo que suele pensarse, las resoluciones de la Comisión eran bastante moderadas; como historia se exige bien poco (DS 3516-3518 = D 2125-2127), al menos en lo que atañe a nuestro tema: es histórico (real y no fabuloso) el hecho de la creación y su índole temporal; no se impone el aceptar «en su sentido propio» (literal) «todas y cada una de las cosas» que se nos narran (DS 3516); no debe esperarse del autor sagrado «el rigor de una exposición científica» (DS 3518), lo que equivale a desautorizar el concordismo.

Este decreto sería prácticamente derogado en 1948 por una respuesta de la misma Comisión al cardenal Suhard sobre el valor normativo del mismo (DS 3862 ss. = D 2302ss.)

3.4. *El Vaticano II*

Los descubrimientos de los géneros literarios, con la consiguiente renovación de la hermenéutica de los textos bíblicos creacionistas, ya no son historia, sino actualidad. Como lo es la integración en la teología de la visión evolutiva del mundo, tarea en la que no se puede silenciar el mérito inmenso de Teilhard. Desembarazada de tales preocupaciones, la actual teología de la creación orienta sus esfuerzos a desarrollar y profundizar el concepto bíblico de la misma y a comprenderla en el marco histórico-salvífico que le es propio.³³ Pues ésta

³³ Vid. la excelente sinopsis histórica de ARMENDARIZ, L. M., «Variaciones sobre el tema 'creación'. (Cien años de teología en la Facultad Oña-Deusto)» en

y no otra es la contribución específica de la fe cristiana al conocimiento del mundo.

En esta línea se sitúa la aportación del Concilio *Vaticano II* a la doctrina del magisterio eclesiástico sobre nuestro tema.³⁴ Este es desarrollado por el concilio sobre todo en la *Gaudium et Spes*. La reflexión conciliar está presidida por una imagen dinámica del mundo, que se contempla como proceso abierto en el que interviene no sólo el factor divino, con la puesta en marcha del proceso, sino además el factor humano, que prolonga y actualiza la obra de Dios. El concilio reconoce así que el mundo es, en cuanto creación, el efecto combinado de dos causalidades: la de Dios creador y la de hombre creativo. Los hombres, a la vez que confiesan a Dios «como creador de todas las cosas», «desarrollan con su trabajo la obra del creador» (GS 34).

Así pues, el concilio, lejos de rechazar la creatividad humana, a la que se refieren constantemente las filosofías de la modernidad, o de ver en ella un atentado a la prerrogativa creadora de Dios, la estima como algo querido por Dios mismo, más aún, como «signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio» (GS 34). El empleo secular de categorías clásicamente teológicas como *creación*, *creatividad*, *creador*, queda así legitimado, al menos mientras se haga de ellas un uso no excluyente, sino complementario y debidamente jerarquizado.

Otra nota dominante en la teología conciliar de la creación es la que se refiere al reconocimiento de la autonomía de la realidad creada. Las criaturas «gozan de sus propias leyes y valores»; la admisión de este hecho «responde a la voluntad del creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (GS 36).³⁵ En vista de lo cual, el concilio deplora (en un gesto de laudable autocrítica) pasadas actitudes eclesiales que no supieron percibir esta justa autonomía del orden profano; la alusión al caso Galileo, en una discreta nota infrapaginal, da fe del cambio de mentalidad.

EstEcl (1981), pp. 867-933. Cf. también FLICK, M., «La struttura del trattato 'De Deo Creante'», en *Greg* (1955), pp. 284-290.

³⁴ Un análisis detenido de los textos conciliares que se citan a continuación compete a la antropología teológica. Vid., para cuanto sigue, MAYER, C., «Dieu créateur—l'homme créateur», en *NRTh* (1979), pp. 39-54; ARMENDARIZ, L. M., «Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación», *EstEcl* (1970), pp. 359-399 (por lo que toca a nuestro tema, pp. 392 ss.).

³⁵ Cf. también GS 59; AA 7.

Pero el rasgo más notable que nos ofrece el concilio es la recuperación de la dimensión cristológica e histórico-salvífica de nuestra doctrina. «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas..., entró... en la historia del mundo asumiéndola y recapitulándola en sí mismo» (GS 38). Esta función cósmica de Cristo no se circunscribe al momento inicial de la creación; se ejerce permanentemente en la dinamización del proceso histórico y en su orientación hacia la plenitud escatológica: «Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu... alentando, purificando y robusteciendo... aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin» (GS 38). La nueva creación es, pues, el destino de la primera creación; la naturaleza está llamada a desembocar en la gracia (GS 39).

En este contexto era de esperar una reivindicación de la causalidad final, tradicionalmente relegada en favor de la causalidad eficiente. Y, en efecto, es realmente llamativa la insistencia con que aparece en los textos conciliares la evocación del fin de la creación. Ya en la constitución sobre la Iglesia (LG 2) se propone una interpretación de la realidad creada en clave teleológica y cristológica, al hilo de Col 1,15 y Rm 8,29, que será luego refrendada en los textos, antes citados, de GS 34, 38 y 39, para alcanzar una modélica formulación en GS 45: «el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que... recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización... Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Eph 1,10)». En el decreto *Ad Gentes* se reiteran las mismas ideas: «Dios... dispuso entrar en la historia humana de modo nuevo y definitivo, enviando a su Hijo..., por el que también hizo los siglos; le constituyó heredero de todas las cosas, a fin de restaurar todas las cosas en El [cf. Eph 1,10]» (AG 3).

Recapitulando, el Vaticano II ha reactivado los grandes temas bíblicos de la unidad de creación y salvación, de la impronta cristológica de todo lo creado, de la correspondencia entre protología y escatología, de la significatividad de la fe creacionista para una praxis y una ética específicamente cristianas, del carácter más antropológico que cosmológico de esa fe.

En ningún momento aparecen síntomas de incomodidad o de rechazo ante las cosmovisiones científicas vigentes en la cultura actual, lo que no deja de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que, poco más de un decenio antes, un documento del magisterio papal ordinario³⁶ no ocultaba sus reticencias frente a determinadas posiciones de la ciencia, y por cierto en puntos relacionados con la fe en la creación.

Esta ausencia de contenciosos abiertos entre la imagen física del mundo y la lectura de la realidad efectuada por el concilio es, sin duda, otra afortunada consecuencia de la voluntad de reinsertar la doctrina de la creación en el ámbito de una consideración *religiosa* de lo real, rescatándola de la perspectiva racionalista en que había sido emplazada por anteriores ensayos teológicos, por lo demás tan bien intencionados como poco felices.

³⁶ Encíclica *Humani Generis* (DS 3895-3899 = D 2326-2330).

