

## La reflexión teológica

**BIBLIOGRAFIA:** FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il creatore*, Firenze 1961<sup>2</sup>, pp. 22-176; Id., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, pp. 51-56, 75-91; KERN, W., «Interpretación teológica de la fe en la creación», en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 514-601; LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Roma-Madrid 1983, pp. 45-85; AUER, J., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979; SEMMELROTH, O., *El mundo como creación*, Madrid 1965; SCHOONENBERG, P., *El mundo de Dios en evolución*, Buenos Aires 1966; GUARDINI, R., *Mundo y personas*, Madrid 1967; BARTH, K., *Dogmatique* III/1 (vol. 10 de la edición francesa), Genève 1960; Id., *Dogmatik im Grundriss*, Stuttgart 1947; BRUNNER, E., *Dogmatique* II, Genève 1965; TILLICH, P., *Teología sistemática* I, Barcelona 1972; EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen 1979; MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung. Oekologische Schöpfungslehre*, München 1985.

La sistematización teológica de la doctrina de la creación ha gravitado tradicionalmente en torno a tres cuestiones: el hecho, el modo y el fin de la creación. A ellas corresponden los tres apartados siguientes, que irán seguidos, a guisa de cuestión complementaria, de un breve apéndice sobre la doctrina de la creación en Teilhard de Chardin.

### 1. El hecho de la creación

#### 1.1. La afirmación de fe y su alcance

Al interrogante primordial de por qué existe el ser y no la nada, interrogante que, en estos términos, parece haber sido planteado por

primera vez por Leibniz,<sup>1</sup> la fe cristiana responde con una tesis básica: *el mundo ha sido creado por Dios*. Con ella, y según hemos constatado ya, el cristianismo elige un término medio, absolutamente original, entre el dualismo y el panteísmo. Frente al primero, la tesis significa: todo procede de Dios; en cuanto tal, todo es bueno. Frente al segundo se afirma: Dios trasciende infinitamente el mundo; éste posee una realidad propia, distinta de la de Dios. La dignidad de los seres mundanos queda así salvaguardada tanto del pesimismo dualista como del ilusorio optimismo panteísta.<sup>2</sup> Contra éste se rechaza la valoración del mundo como bien absoluto; contra aquél se rechaza la devaluación del mundo (material) como mal absoluto. El mundo es un valor, pero relativo.

La originalidad de la idea de creación y su desconocimiento fuera del ámbito bíblico se pone de relieve con la simple comprobación de la inexistencia de un término específico para denotarla en las dos grandes lenguas de la antigüedad clásica. En efecto, ni el griego ni el latín, los dos vehículos expresivos de la tradición filosófica y cultural de occidente, poseyeron un vocablo que recogiese con precisión la idea. Para significarla, hubo que echar mano de términos aproximativos, que los escritores cristianos cargaron con la especificidad de que adolecían.<sup>3</sup>

Por lo demás —y también de esto se ha hablado ya en capítulos anteriores—, nuestra tesis no pretende ser tanto una teoría sobre el origen del mundo cuanto una interpretación religiosa de lo mundano en su última raíz: el mundo *es, es realmente*, no aparentemente, pues Dios le ha conferido el ser. Y justamente por eso, el mundo *es* como *criatura*; no tiene en sí mismo su razón de ser, no es una magnitud absoluta. Si no fuese porque existe de hecho, no sería fácil sospechar que *pueda* existir, dado que ya existe el infinito, que basta y se basta. El ser del mundo, en cambio, en cuanto ser finito, implica esencial-

<sup>1</sup> JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, pp. 50 s.; PEREZ DE LABORDA, A., «Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios», en *Cuad. Salm. de Filos.* (1985). Vid. también EBELING, E., (*Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen 1979, p. 291), quien nos recuerda que la pregunta leibniziana ha sido reactivada últimamente por Heidegger.

<sup>2</sup> BENZO, M., *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, Madrid 1978, p. 38: «el panteísmo es una bella y cruel ilusión: nos salva a cambio de que aceptemos que no existimos» Cf. BARTH, K., *Dogmatik...*, pp. 69-71.

<sup>3</sup> MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid 1970, pp. 33 ss. Cf. KERN, W., pp. 566 s.; BRUNNER, E., pp. 11 ss.

mente una precariedad en el existir, una relación de dependencia. No se trata, pues, sólo del problema de los orígenes, sino de la naturaleza de lo real, de su textura ontológica; la afirmación de fe estipula que la condición propia de lo real es su creaturidad.<sup>4</sup>

Las consecuencias de esta afirmación de fe han sido trascendentales. Así, es ya tópico el reconocimiento de un nexo entre la fe en la creación y el nacimiento de la civilización técnico-científica. Esta ha surgido no en el área geográfica de las grandes culturas ancestrales (India, China...), como en principio sería de esperar, sino en el occidente evangelizado. Es la fe en la creación la que, oponiéndose a la divinización del cosmos (propia de las religiones de la naturaleza y del panteísmo) y relativizándolo, ha hecho que el hombre le perdiese al mundo el sacro respeto que le impedía manipularlo y dominarlo. El hombre había vivido en un mundo encantado, había soportado la atracción magnética de fuerzas cósmicas que, en su grandeza, se le revelaban como teofanías y lo esclavizaban. La naturaleza había subyugado a la persona. La doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano: la realidad desdivinizada resulta desdemonizada; el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable, no como intangible e inviolable.

La importancia de esta reflexión crece si se tiene en cuenta que es compartida por científicos y pensadores, incluso no creyentes; he aquí algunos textos ilustrativos:

«Si este acontecimiento único [el nacimiento de la ciencia]... se produjo en el Occidente cristiano antes que en el seno de otras civilizaciones, es quizá, por una parte, gracias al hecho de que la Iglesia reconocía una distinción fundamental entre el dominio de lo sagrado y el de lo profano. Esta distinción permitió a las ciencias buscar sus vías... Los occidentales pueden sentir cierta pena al ver que para algunas religiones no existe, no puede existir, ninguna distinción entre lo sagrado y lo profano. Para el hinduismo, todo pertenece al dominio sagrado; la misma noción de 'profano' es incomprensible».<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> LADARIA, L. F., p. 45. TILLICH, P., (p. 324) dice lo mismo cuando escribe que la doctrina de la creación es «la descripción fundamental de la relación existente entre Dios y el mundo» y responde al interrogante planteado por la finitud de lo mundano, patentizando que el significado de tal finitud es la creaturidad. Vid. reflexiones análogas en EBELING, E., p. 304.

<sup>5</sup> MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971<sup>3</sup>, p. 188.

«Es sin duda la estructura del mito judeocristiano lo que ha hecho posible la ciencia moderna. Porque la ciencia occidental está fundada sobre la doctrina monástica de un universo ordenado, creado por un Dios que queda fuera de la naturaleza y la gobierna con leyes accesibles a la razón humana».<sup>6</sup>

La nómina de quienes asienten a este nexo entre el creacionismo y el origen de la ciencia y la técnica cuenta con otras firmas ilustres: Prigogine,<sup>7</sup> A. N. Whitehead,<sup>8</sup> A. Kojève,<sup>9</sup> A. Th. van Leeuwen,<sup>10</sup> etcétera. La paternidad de la idea probablemente corresponda a Pierre Duhem, estudioso de la historia de la ciencia, y en particular de la cosmología, quien ya a principios de siglo escribía que, para que la ciencia moderna viera la luz, «hacia falta que los astros fuesen desplazados del rango divino que la antigüedad les había conferido; hacia falta que se produjese una revolución teológica. Esta revolución será la obra de la teología cristiana. La ciencia moderna ha sido alumbrada por la chispa brotada del choque entre la teología del paganismo helénico y la teología del cristianismo».<sup>11</sup>

Ante tan expresivas apreciaciones, al teólogo le acomete una suerte de pudor embarazoso que le advierte del peligro de toda trivial apologética. En cualquier caso, y como nada impide hacer un uso honorable de las antedichas declaraciones, no hay por qué extremar el escrúpulo e ignorarlas. Acéptese o no el punto de vista en ellas formulado, lo que es indudable —y ya se apuntó en los capítulos dedicados a la teología bíblica— es que la fe en la creación entraña automáticamente la desdivinización de la realidad mundana y la tutela de su auténtica *mundanidad* o profanidad, desconocida (como se puede constatar históricamente) al margen de la interpretación bíblica de lo real.

<sup>6</sup> JACOB, F., *Le jeu des possibles*, Paris 1981, p. 26.

<sup>7</sup> PRIGOGINE, I., STENGERS, I., *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid 1983, p. 50.

<sup>8</sup> *Science and the Modern World*, New York, p. 12.

<sup>9</sup> «L'origine chrétienne de la science moderne», en (VV.AA.) *L'aventure de l'esprit*, Paris 1964.

<sup>10</sup> *Christianity in Word History*, London 1965, p. 403.

<sup>11</sup> *Le Système du Monde II*, Paris 1914, p. 453. En otro lugar (*ibid.*, p. 408) añade: «en nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia golpearon a las filosofías paganas... Demoliendo con estos ataques las cosmologías del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia abren el camino a la ciencia moderna».

Una segunda observación corrobora el alcance transcendental del creacionismo. La repulsa de la fe en la creación supone, también para la actual mentalidad técnico-científica, el inesperado retorno de viejos esquemas mitológicos. Para verificarlo basta con remitir a la obra de E. Morin;<sup>12</sup> asombra la fascinación recurrente que pueden ejercer todavía las cosmogonías del caos genesiaco, del fuego originario, del *abyssos* primordial, etcétera. Presentada como hipótesis *científica* de última hora, la tesis moriniana del desorden caótico como matriz incubadora del orden cósmico<sup>13</sup> delata lo ímproba que puede llegar a ser la tarea de elaborar alternativas *no míticas* a la idea de creación.<sup>14</sup>

### 1.2. La noción de creación

Al hablar del *mundo* como creación de Dios, estamos entendiendo por ese término *todo* lo que existe fuera de Dios. A decir verdad, la imagen bíblica del mundo comprendía tan sólo la mínima parcela del universo entonces conocida; pero la Escritura se expresa de tal modo que, implícitamente, su revelación de Dios como creador ha de extenderse a todo ser distinto de Dios y realmente existente.

Entendido de este modo el término *mundo*, es evidente que la definición clásica de creación como producción de algo a partir de la nada («productio rei ex nihilo sui et subjecti»)<sup>15</sup> no puede aplicarse a la totalidad de lo real; tal definición convenía a una cosmovisión estática, en la que la pluralidad de las criaturas emerge acabada y conclusa en su ser respectivo desde el comienzo (un claro ejemplo de esta

---

<sup>12</sup> Véase, sobre todo, *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981. Sobre el pensamiento de Morin, vid. la serie de artículos que le ha dedicado ARRANZ, M., en *Religión y Cultura* (1982), pp. 211-223, 305-326, 445-456, 601-616.

<sup>13</sup> Es Prigogine la fuente de inspiración de Morin. Pero en éste falta el comedimiento del científico solvente, que le ahorra a aquél el incurrir en tan pueriles teorizaciones.

<sup>14</sup> Si bien la propuesta del ensayista francés no ha encontrado el menor eco en la comunidad científica, sí lo ha obtenido, en cambio, entre celebrados divulgadores hispanos de la «postmodernidad» cf. PANIKER, S., *Aproximación al origen* (Barcelona 1982), libro que no es sino una paráfrasis del antes citado de Morin.

<sup>15</sup> En esta definición, lo específico del concepto de creación está en el *nihilum subjecti*, esto es, en la ausencia de todo sustrato previo sobre el que se ejerza la acción creadora.

cosmovisión es el representado por el relato de Gn 1), pero no a la cosmovisión evolutiva actualmente vigente.

Hoy sabemos, en efecto, que ese sentido técnico de creación no conviene a *casi* nada de lo existente, pues *casi* todo procede de algo; falta así la nota específica (el *nihilum subjecti*) de la definición tradicional; puesto que hay una cosmogénesis, una biogénesis y una antropogénesis, todos los seres se prolongan hacia atrás, hunden sus raíces en formas de ser anteriores e inferiores, de las que proceden por evolución. La «productio ex nihilo sui et subjecti» queda de este modo circunscrita a la primera forma de realidad extradivina.

¿Quiere esto decir que Dios sólo creó ese ser primigenio, de suerte que la acción creadora sería un gesto solitario y relegado al extremo punto inicial de la historia del universo? No, evidentemente. Además de esa *productio ex nihilo*, hay otra modalidad de creación, esto es, de acción exclusiva y absolutamente divina para dar el ser a las cosas. Allí donde surge algo inédito, cualitativamente distinto, mejor y mayor que lo anterior, allí está surgiendo algo que, por hipótesis, supera la capacidad operativa de lo ya existente y, consiguientemente, demanda otro factor causal, amén del empíricamente detectable: la acción creadora de Dios.

Si, en efecto, se toma en serio el hecho de la evolución, que sustituye la cosmovisión estática de un universo fixista por la cosmovisión dinámica de un universo en proceso de autodesarrollo progresivo, tal hecho está implicando que se da en la historia del cosmos un permanente *plus*-devenir; los seres se autotranscienden, rebasan su umbral ontológico, van de menos a más. ¿Cómo es ello posible? ¿Cómo lo más puede salir de lo menos, siendo así que nadie da lo que no tiene? La respuesta no puede hallarse en la sola causalidad creada; tiene que estar en la causalidad divina; una causalidad no inferior en rango ontológico a la de la *productio ex nihilo* y que, por tanto, ha de ser llamada *creación*.

Esa causalidad creativa es de orden transcendental; Dios opera desde dentro de la causalidad creada informándola, potenciándola, para hacer factible que ella misma traspase su límite. La acción divina no interrumpe la secuencia de las causas intramundanas, no se intercala en la cadena como un eslabón más; de hacerlo así, Dios se degradaría, pasando a ser él mismo una causa intramundana entre otras. La acción de Dios no es perceptible fenomenológicamente, no puede serlo; Dios no es una causa junto a otras en una serie homogénea. Sin embargo, la suya es una causalidad hasta tal punto efectiva

que es ella la que posibilita el proceso de plusdevenir de lo real, que de otra manera estaría inexplicado, a falta de razón suficiente.<sup>16</sup>

En esta interpretación de la causalidad creativa de Dios, las ideas de causa eficiente y causa final se acercan hasta coincidir prácticamente. En efecto, el Dios creador no es sólo el que está en el origen de la criatura (causa eficiente); es además el que «tira» de la creación hacia adelante, el que la «atrae» o la «mueve» (causa final) al suscitar en ella una incesante dinámica de autotranscendimiento. Que Dios sea creador significa, pues, que: a) da a la criatura el ser; b) introyecta en la criatura una pulsión hacia el ser-más.

La cosmovisión subyacente a esta noción de creación es, según se ha observado antes, la propugnada por el evolucionismo emergentista, que concibe la realidad como articulada en entidades cualitativamente distintas y jerárquicamente ordenadas según su rango ontológico. En esta cosmovisión se impone preguntarse cómo y por qué lo más ha surgido de lo menos, sin que valga responder que lo más estaba precontenido en lo menos, puesto que entonces no se trataría realmente del surgimiento de un auténtico *plus* ontológico, sino de un mero desvelamiento de lo ya presente (con lo que, en resumidas cuentas, se estaría negando el hecho de la evolución). La doctrina creacionista ofrece una respuesta: hay evolución, lo más surge de lo menos, la realidad es emergente, porque la causalidad inmanente, intramundana, no es la única en obrar; hay además una causalidad transcendente, una creación.

Naturalmente, cabe otra lectura del fenómeno evolutivo; el monismo fisicalista negará que se den rupturas cualitativas entre ser y ser, afirmando que toda entidad mundana es reducible al nivel físico. En este marco, la evolución no supondría la emergencia de novedad ontológica, sino la aparición de simples variaciones sobre el único tema de la física. La idea de creación resulta aquí perfectamente inútil: la materia autogenerada, autosuficiente y eterna sería el único factor causal de la realidad mundana. El fisicalismo se configura así como la forma más compacta del monismo materialista. Cuál sea el grado de plausibilidad que hoy alcanza entre científicos y pensadores, así como las alternativas que desde el propio materialismo se le

---

<sup>16</sup> Las reflexiones precedentes se deben a RAHNER, K., *Das Problem der Homination*, Freiburg i.B. 1963<sup>2</sup> (cf. Id., *Escritos de Teología* V, Madrid 1964, pp. 188 ss.), y han sido aceptadas por la práctica totalidad de los tratadistas del tema: Schoonenberg, Flick-Alszeghy, Kern, etc.

han opuesto, será objeto de un próximo capítulo.<sup>17</sup> Lo que ahora nos interesaba era un problema teológico: cómo comprender el concepto de creación en un mundo en evolución. A tenor de lo que acaba de exponerse, es claro que las teorías de la evolución no excluyen la doctrina de la creación.<sup>18</sup>

Convendría, no obstante, precaverse a este respecto de optimismos extemporáneos, como el que hace decir a un teólogo de nuestros días<sup>19</sup> que «bien lejos de ser una dificultad contra la existencia de Dios, la evolución es una prueba de esa existencia». Tal aserto no es sino una reedición actualizada del concordismo. Lo que sí puede y debe sostenerse, con no pocos científicos y filósofos de la ciencia, es que las teorías de la evolución son teorías *descriptivas*, no *explicativas*;<sup>20</sup> que no hacen inútil, sino que postulan, una reflexión sobre el por qué del fenómeno evolutivo; que esta reflexión puede desembocar tanto en la explicación monista-materialista como en la explicación creacionista; que, en suma, el concepto *creación* pertenece al ámbito del discurso explicativo, *meta-físico*, y responde a la pregunta sobre el ser (¿por qué *es* algo, y no la nada?), mientras que el concepto *evolución* pertenece al ámbito del discurso descriptivo, *físico*, y responde a la pregunta sobre el *aparecer* (¿cuándo y cómo aparecen estas cosas, y no otras?).<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Vid. *infra*, cap. 9. Allí se discutirán detenidamente los diversos modelos ontológicos hoy vigentes, desde el monismo fisicalista hasta el pluralismo emergentista, pasando por el singular emergentismo de ciertos monistas materialistas.

<sup>18</sup> Vid. THORPE, W. H., *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid 1980, p. 365: «entre las religiones de todo el mundo, solamente el cristianismo muestra signos de ser capaz de satisfacer las demandas de una visión científica del mundo, consciente de la biología evolutiva». Thorpe cita un expresivo pasaje de Dobzhansky en el mismo sentido. Por ello no deja de resultar embarazoso ver cómo científicos y filósofos acreditados dictaminan con toda tranquilidad que evolucionismo y creacionismo son incompatibles. Sirva de ejemplo RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura*, Barcelona 1982, p. 192: «el mito de la creación murió con Darwin» (cf. *ibid.*, pp. 35 ss.). Podrían añadirse al de Ruffié los nombres de Bunge, Monod, Sagan, etc. Si la cultura científica de los teólogos deja mucho que desear, ¿qué decir de la cultura teológica de los científicos?

<sup>19</sup> SCHOONENBERG, P., p. 34.

<sup>20</sup> Vid. *infra*, cap. 9, nota 40, con citas de Monod, Popper, Dobzhansky y otros que comparten esta apreciación. Nótese que establecer un orden cronológico para los fenómenos no significa, sin más, asignarles una razón suficiente; la confusión entre el *post hoc* y el *propter hoc* no ha sido nunca de recibo en buena lógica. El que B sea después de A, y C después de B, y D después de C, etc., no significa que A sea la causa de B, que B lo sea de C, C de D, etc.

<sup>21</sup> RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, pp. 147-160.

Supuesto todo lo cual, afirmar que evolución y creación son conceptos antagónicos es, lisa y llanamente, una necedad, por más que la suscriba algún que otro ilustre científico. Brunner observa cómo a nadie en su sano juicio se le ocurriría declarar incompatibles el análisis químico de un lienzo pintado y el juicio estético sobre lo pintado en el lienzo. Pues bien, como el juicio estético no niega el análisis químico, así la afirmación de fe no niega el valor de la descripción científica, ni ésta puede legítimamente negar el valor meta-físico de aquélla. «La creación constituye el trasfondo invisible de la evolución; la evolución aparece como el primer plano visible de la creación».<sup>22</sup>

Tras esta relectura del concepto de creación en un universo evolutivo, no estará de más volver a la formulación clásica («*creatio ex nihilo*») para comprobar que, lejos de haber quedado inservible, sigue conservando una significatividad no desdeñable. No en vano, cuando el magisterio extraordinario ha definido el hecho de la creación (DS 800 = D 428; DS 3002, 3005 = D 1783, 1805), la ha recogido en sus definiciones. La fórmula, en efecto, nos recuerda que no hay *nada* que preexista a la acción creadora, la motive o la funde, fuera de Dios; no hay *nada* que quede a extramuros de esa acción creadora; Dios no encuentra *nada* dado que condicione de algún modo su obrar; etcétera.<sup>23</sup>

En este sentido, la expresión *creatio ex nihilo* cumple ante todo una función negativa; sirve para drenar cualquier residuo de dualismo en la representación de los orígenes del cosmos.<sup>24</sup> Como tal, es irrenunciable; su preterición conduciría, tarde o temprano, a una reinversión de la cosmogénesis en clave dualista. Así lo testifica, por ejemplo, el caso de Teilhard, sobre el que se volverá más adelante.

Pero además, la fórmula cumple también una función positiva: porque *nada* queda al margen de la acción creadora, nada hay realmente existente que no resulte alcanzado por la acción salvadora; al *nada* del concepto de creación responde el *todo* del concepto de salvación. La expresión añade así a su valor dogmático un alto valor religioso que Brunner ha puesto de relieve.<sup>25</sup> Ella esclarece de forma inmejorable la distancia que media entre el Dios de la Biblia (el absolu-

---

<sup>22</sup> BRUNNER, E., p. 50; MOLTSMANN, J., *Gott...*, pp. 197-204.

<sup>23</sup> BONHOEFFER, D., *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Barcelona 1971, pp. 98-100; KERN, W., pp. 560, 569 ss.

<sup>24</sup> TILLICH, P., p. 325.

<sup>25</sup> *Dogmatique*, p. 17.

tamente incondicionado) y los demiurgos de las cosmogonías o las cosmologías filosóficas, que se hallan *necesariamente* atados —por una u otra razón— a su obra. Aquél a quien nada condiciona, ni siquiera la nada, es el mismo que todo lo condiciona; aquél que crea sin ser condicionado toma, por lo mismo, sobre sí la responsabilidad de la existencia del universo. Es forzoso presumir, por consiguiente, que la historia de éste no acabará en catástrofe; el mundo creado por Dios *de la nada*, esto es, de su pura y simple voluntad, no puede fracasar, puesto que el suyo sería el fracaso del mismo Dios.

### 1.3. *Gobierno, providencia y conservación del mundo*

Las consideraciones que acaban de hacerse a propósito del concepto de *creatio ex nihilo* sugieren ya que con el hecho de la creación están íntimamente unidos los del gobierno, la providencia y la conservación de lo creado.<sup>26</sup>

En cuanto al *gobierno*, recuérdese que la idea ha surgido en la Biblia de la experiencia histórica concreta hecha por Israel, que percibe la existencia de un designio singular de Dios para con su pueblo. Es, por tanto, una idea *cronológicamente* anterior a la de creación, aunque ésta sea *lógicamente* primera (lo que evidencia, una vez más, que teología y teodicea no son lo mismo).

El gobierno de Dios sobre el curso de la historia reviste una estructura evolutiva, casi biológica. Dios ordena las cosas a partir de comienzos ínfimos (Israel, el pueblo más pequeño: Dt 7,7; David frente a Goliat: 1 S 17,42; el magnificat: Lc 1,48-49.52; la parábola del grano de mostaza: Mc 4,30 ss.; etcétera). Todos estos ejemplos, y otros muchos que podrían añadirse, apuntan a una acción divina en el mundo que estriba más en promocionar a la criatura, en *hacerla hacer*, elevando su virtualidad, que en anularla con el peso de la omnipotencia o reducirla al papel de mero espectador pasivo. Esta observación enlaza con lo que antes decíamos a propósito de la acción creadora de Dios en un mundo en evolución, realizada no al margen o por encima de la causalidad creada, sino a través de ella.

La idea de gobierno del mundo es prácticamente sinónima de la de *providencia* (DS 3003 = D 1784). Muy sensible a variados malen-

<sup>26</sup> AUER, J., pp. 135-144, 151-173; GUARDINI, R., pp. 251-286; BRUNER, E., pp. 171-220.

tendidos,<sup>27</sup> la noción cristiana de providencia, tal y como aparece expresada en Mt 6,23-34 (que es su carta magna), viene a significar lo siguiente: allí donde se realiza en la existencia la búsqueda del reino de Dios y su justicia, el mundo comienza a configurarse no como potencia ominosa o extraña, sino como recinto acogedor, como patria y hogar del existir. La idea cristiana de providencia no remite, pues, ni al milagrerismo pueril ni al fatalismo supersticioso y sumiso, sino a exactamente todo lo contrario: a una búsqueda y una realización dinámica del orden y el equilibrio de lo real, a una construcción del mundo sobre su genuino fundamento. Esta actitud nace de la persuasión de que no son la fortuna, el hado, el azar, los factores que presiden el mundo, sino la benevolencia de un ser personal y paternal, y el diálogo entre él y su imagen.

El primer artículo del Credo antepone la paternidad de Dios a su omnipotencia creadora. Esta queda, pues, especificada por aquélla, y no viceversa; si el creador es el Padre, Dios y el mundo mantienen una relación en cierto sentido *familiar*. De un Dios sólo Padre, mas no creador, no podríamos tomar en serio su divinidad. De un Dios creador, pero no Padre, no podríamos fiarnos en lo tocante al destino de lo creado. Sólo un Dios Padre omnipotente puede ser a la vez creador y salvador; pero entonces las nociones de providencia y creación se co-implican, como las de omnipotencia y paternidad divinas.

La *conservación* del mundo por Dios nos recuerda de nuevo que éste no es el ser lejano e indiferente del deísmo, que abandona la creación a su inercia. La conservación es el acto perenne por el que Dios mantiene en sus manos a los seres a los que llamó a la vida; el matiz amoroso de este gesto es subrayado por textos como Sb 11,24 ss. y Hch 17,28, que invitan a entenderlo más con la categoría dinámica de *fidelidad* que con la tradicional, pero acaso demasiado estática, de *conservación*.<sup>28</sup>

Así pues, allí donde está lo creado, allí está Dios, distinto de hecho en su ser, pero presente hasta lo más íntimo del ser creatural, «intimior intimo meo» (S. Agustín). La transcendencia del creador, tal como ha sido estipulada antes por la noción de creación, no hace imposible, sino que más bien exige, la inmanencia de este su hacerse cercano a la criatura en todos y cada uno de los instantes de su exis-

---

<sup>27</sup> GUARDINI, R., pp. 254 s.

<sup>28</sup> LADARIA, L. F., p. 73.

tencia. Dios, como diría Bonhoeffer, no está «allá arriba», sino también «aquí abajo»; está «en lo alto», mas también «en lo profundo».

Así entendida ¿es la conservación del mundo una acción divina realmente distinta de la creación? Nos encontramos aquí ante una de las contadísimas cuestiones disputadas en la actual teología creacionista. La opinión mayoritaria se inclina por identificar de hecho conservación y creación. Así pensaba ya Santo Tomás,<sup>29</sup> y en nuestros días sostienen lo mismo Semmelroth,<sup>30</sup> Ladaria («las nociones tradicionales de concurso, providencia, etcétera, han de verse como una explicitación de la idea de la creación, no como algo distinto de ésta»),<sup>31</sup> Bonhoeffer («crear y conservar son las dos caras de una misma acción divina»),<sup>32</sup> Moltmann («la teología tiene que hablar de la creación no sólo al comienzo, sino también en la historia y al final... La creación no es entonces un *factum*, sino un *feri*»),<sup>33</sup> Tillich (quien propone que, además de la «creación originante», se hable de la «creación sustentante», o conservación, y de la «creación dirigente», o providencia),<sup>34</sup> etcétera.

A esta opinión mayoritaria se opone con inesperada vehemencia Brunner: «quien no admita una conservación de lo creado distinta de la creación, no toma en serio el hecho de que la creación ha sido (ya) creada. La relación de Dios con lo que ha creado no es la misma que su relación con lo que está aún por crear». Brunner parece temer —sin que acierte a explicar muy bien por qué— que la abrogación de la diferencia entre creación y conservación conlleve la abrogación de la diferencia entre creador y criatura y desemboque, consiguientemente, en el panteísmo.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> I, q.104,a.1: la conservación del mundo «es la continuación de la acción creadora».

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 56 s.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 72.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>33</sup> MOLTSMANN, J., *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, p. 150; *Gott...*, pp. 68, 201.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 324.

<sup>35</sup> *Dogmatique*, pp. 44, 172. Con todo, Brunner admite una *creatio continua*, a saber, una incesante actividad creadora por la que nuevos seres llegan a la existencia, lo cual —observa— es particularmente válido en el caso de los seres humanos (*Ibid.*, p. 45). También EBELING, G., (pp. 326 s.) se pronuncia en favor de la distinción entre creación y conservación; entre ambas —estima— están el pecado y la redención.

A decir verdad, el peligro real está más de la otra parte. En efecto, cuando creación y conservación se conciben como dos realidades distintas y yuxtapuestas, es casi inevitable interpretar la relación Dios-mundo según el modelo del deísmo: una vez creado, el mundo posee una existencia autónoma, para mantenerse en la cual sólo precisa que el Dios relojero le dé cuerda, regular u ocasionalmente. O incluso ni siquiera eso; tal vez baste el impulso inicial y Dios no juegue ya ningún papel, como no sea en casos de emergencia.

Es claro que este Dios suburbial, acorralado en el margen de la realidad y al que sólo se le reconocen funciones propias de un retén de bomberos, nada tiene que ver con la imagen bíblica del Dios creador. Por otra parte, hoy tampoco parece sostenible la tentadora idea de un mundo sólidamente asentado sobre sí mismo, al que le bastaría (como mucho) con una revisión general de vez en cuando para seguir funcionando sin tropiezos. A esta reconfortante imagen de una realidad autosatisfecha y autosuficiente —que estuvo en vigor hasta no hace mucho— sucede hoy otra, que nos habla de un universo agrietado y convulso, excéntrico y desfondado, incapaz en suma de fundarse a sí mismo.<sup>36</sup>

Es preciso, pues, insistir en el sentido fuerte de la idea de conservación: ésta y la de creación denotan dos aspectos o momentos de una misma y única acción divina. «La actividad conservadora de Dios... es la efectividad del mismo acto creador». Pero entonces, y reciprocamente, el acto creador lo que pone es «un comienzo continuamente existente», el principio que da a la realidad «su fundamento para que no caiga centrífugamente de sí misma en la nada».<sup>37</sup> El Antiguo Testamento sugiere ya esta concepción al utilizar el mismo verbo (*bara*) para designar las acciones propias de Dios al comienzo, en el curso y al término de la historia. Y dada la correlación que la Escritura establece entre creación y salvación, podría decirse que, mientras el proceso salvífico está abierto, lo está también *eo ipso* el proceso creador. En tanto la historia no ha alcanzado su consumación, Dios *obra* (= crea/salva) incesantemente en ella; estamos en un régimen de creación continua, porque estamos en un régimen de salvación permanente. Así las cosas, no se ve qué ventajas puede reportar añadir un nuevo concepto (conservación) a los de creación y salva-

---

<sup>36</sup> El Vaticano II recoge esta idea con atinada sobriedad: «creatura enim sine creatore evanescit» (GS 36).

<sup>37</sup> SEMMELROTH, O., pp. 56 s.

ción, ni hasta qué punto está bíblicamente fundada la distinción entre ese tercer concepto y los otros dos.

Todas estas ideas pueden expresarse cristológicamente: puesto que Dios ha creado todo en, por y para Cristo, la puesta en marcha del proceso (creación) incluye su orientación hacia Cristo (conservación, gobierno, providencia); en Dios crear las cosas, mantenerlas en el ser y ordenarlas al fin no son iniciativas diversas y sucesivas; son meros aspectos de un diseño único, que cobra unidad y alcanza su realización en la persona del Verbo encarnado.

Por último, esta identidad de creación, conservación y providencia confirma algo ya apuntado anteriormente: en Cristo las dos grandes formas de causalidad, la eficiente y la final, se funden, como y porque se funden también en él creación y salvación.

#### 1.4. *La creación, misterio de fe*

La creación es un artículo de la fe cristiana (es decir, un misterio) y no la conclusión de un razonamiento metafísico (es decir, un saber profano).<sup>38</sup> En consecuencia, hay que resistirse a la tentación de comprometer este misterio de fe con una determinada cosmovisión; la fe no puede estar ligada a esta o aquella imagen del mundo. Hoy somos muy sensibles a las funestas consecuencias que tuvo para la Iglesia su tenaz enfeudamiento en una cosmovisión fixista y su repulsa del evolucionismo; vemos claramente que una lectura de la realidad en clave de evolución es perfectamente compatible con la fe en la creación.<sup>39</sup> Precisamente por ello, ahora corremos el riesgo de involucrar ambas cosas (evolución-fe en la creación) de tal suerte que la primera se erija en marco definitivo e insuperable de la segunda.

Pues bien, la fe debe conservar siempre su libertad frente a cualquier tipo de cosmología; la teología ha de proclamar siempre que el contenido de la palabra revelada desborda en cualquier caso toda teoría científica y, en general, toda formulación humana.

Este carácter desbordante de la fe en la creación asoma nítidamente en el artículo central del Credo cristiano: la encarnación del

---

<sup>38</sup> Ha sido Karl Barth quien más vigorosamente se ha batido por recuperar la doctrina de la creación para el ámbito de la fe (cf. *Dogmatique*, pp. 2-22; más brevemente, en *Dogmatik...*, pp. 75 ss.). Es digna de mención, a este propósito, la sorprendente frase de Lutero: «articulus de creatione rerum ex nihilo difficilior est creditu quam articulus de incarnatione» (cit. por EBELING, G., p. 296).

<sup>39</sup> Vid. el magnífico *excursus* sobre el tema de BRUNNER, E., pp. 49-52.

Verbo. A su luz, el primer artículo, la creación, cobra un cariz absolutamente original: *la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser*. Dios no es sólo el creador de un mundo distinto de él. *Dios es, él mismo, criatura*: la forma de existencia definitiva (no episódica ni transitoria) del Dios revelado en Cristo es la encarnación. En estas formulaciones late la novedad inaudita del cristianismo, su carácter decididamente escandaloso. Ahora bien; si Cristo, el misterio por antonomasia, es un fragmento de la creación («primogénito de la creación») lo llama Col 1,15), de su historia, de su materialidad, entonces la creación es ciertamente misterio de fe. No estará de más repetir algo ya dicho en un capítulo precedente: la fe *cristiana* en la creación no es sin más la fe judía; su referencia básica se encuentra en Jn 1, no en Gn 1;<sup>40</sup> sólo en Cristo se esclarece el porqué y el para qué de las criaturas y sabemos finalmente lo que la realidad creada es en último análisis: lo infinitamente distinto de Dios y, con todo, lo sustancialmente asumible en el ser personal de Dios.

Hablábamos al comienzo del capítulo del valor real y de la dignidad que el acto creador otorga a las criaturas;<sup>41</sup> éstas no son mera apariencia, no son la *maya*, juego caprichoso o ensoñación fantástica de algún dios ocioso. Pues bien, todo esto se ratifica de modo impresionante en la encarnación: el valor y la dignidad del ser creado son tales que el *mismo creador puede devenir criatura*. Si el mundo es, según la conocida frase, «el cuerpo ensanchado del hombre», lo será también del hombre-Dios. Pero entonces, cuando Dios creaba el mundo, «se formaba un cuerpo».<sup>42</sup> En verdad, ninguna cosmovisión, ningún *logos* filosófico o religioso ha fijado nunca una tan alta cotización a lo mundano.

Basten estas consideraciones para precaverse de eventuales confusiones entre teología y teodicea, fe y razón, creación y evolución. La palabra humana, por muy sagaz e ilustrada que sea, se quedará siempre corta en nuestro tema frente a la palabra de Dios. La propensión a identificar ambos órdenes es mayor en lo tocante a la doctrina de la creación que en otras cuestiones teológicas, porque una

---

<sup>40</sup> BRUNNER, E., (p. 13), quien por ello deplora que Barth haya dado a su teología de la creación la forma de un comentario al primer capítulo del Génesis (*ibid.*, p. 48). Sin embargo, Barth se cuida muy bien de advertir que «toda la Biblia habla de Jesucristo... cada vez que habla de la creación, del creador y de la criatura» (*Dogmatique*, p. 24).

<sup>41</sup> GUARDINI, R., p. 48; BARTH, K., *Dogmatik...* pp. 67, 87.

<sup>42</sup> MERSCH, E., *La théologie du Corps Mystique* I, Bruges 1954, p. 163.

apologética de cortos vuelos ha utilizado durante mucho tiempo la problemática de la creación como banco de prueba de todos los concordismos, para concluir en la «armonía» entre los datos de fe y los conocimientos científicos. De ahí que sea preciso, aquí más que nunca, un discernimiento entre las dos formas de discurso y una reivindicación del carácter *religioso* del que la teología profiere.

### 1.5. *La versión secular del misterio de la creación*

Nacidas en el contexto religioso de la interpretación bíblica del mundo, las ideas de creación, creatividad, creador, han experimentado un proceso creciente de expropiación por las cosmovisiones seculares. Dicho proceso se pone en marcha a comienzos de la Edad Moderna: el mundo pasa paulatinamente, de ser *creación*, a ser naturaleza; la acción humana pasa, de ser servicio obediente a Dios, a ser *creación*; el hombre pasa, por ende, de ser servidor de Dios, a ser *creador*.<sup>43</sup>

Esta triple mutación se condensa en el concepto de *cultura*, entendida como aquella constelación de iniciativas humanas tendentes a modelar la *natura* antropocéntricamente, sin referencia a ninguna otra instancia normativa. Tal proyecto de construcción autónoma del mundo aparece cada vez como más viable, gracias al espectacular desarrollo de la técnica y de las ciencias de la naturaleza.

La justificación especulativa de esta actitud del hombre frente al mundo no se hará esperar. Fundamentalmente va a consistir en transferir al ser humano las competencias otrora reconocidas a Dios en su relación con el universo. El primer teórico de esta operación de transferencia es Feuerbach: en él, efectivamente, se encuentran anticipados los dos contenidos esenciales de la idea de creación en su versión secularizada: la repulsa de la *creatio ex nihilo* y la entronización del hombre como nuevo demiurgo, constructor omnipotente de la realidad que lo circunda. He aquí sus palabras:

«Como la eternidad del mundo o de la materia no significa más que la sustancialidad de la materia, del mismo modo la creación del mundo de la nada no significa más que la nada del mundo. Con el principio de una cosa se pone también inmediatamente... el fin de la misma. El comienzo del mundo es el comienzo de su fin... La volun-

<sup>43</sup> GUARDINI, R., p. 31.

tad, que le ha llamado a la existencia, le llama de nuevo a la nada..., la voluntad de que el mundo exista implica la voluntad, por lo menos posible, de que no exista. La existencia del mundo es, por lo tanto, una existencia momentánea, arbitraria e insegura, precisamente nada». <sup>44</sup> Resumiendo: la tesis de una *creatio ex nihilo* es inadmisibile, porque implica la inesencialidad del mundo, su nulidad ontológica.

«Dios produce el mundo fuera de sí mismo». Ahora bien, «¿qué es Dios, sino nuestro ser propio y subjetivo, desde el momento en que se presenta fuera de él?». Luego «el creador del mundo es el hombre, que, mediante la demostración o la conciencia de que el mundo ha sido creado, de que es obra de la voluntad, es decir, de que es dependiente, impotente y nulo, se da la certeza de su propia importancia, verdad e infinitud». <sup>45</sup>

Marx va a enfatizar el primero de los dos puntos anticipados por Feuerbach (la noción teológica de creación es rechazable, porque infiere una relación de dependencia que equivale a una declaración de nulidad) y a precisar el segundo, aportándole una mayor concreción (el hombre es creador del mundo en cuanto *homo faber*; a la hegeliana creatividad del espíritu, rastreable aún en Feuerbach, sucede la creatividad del trabajo humano y de las relaciones de producción). Así se expresa Marx en un célebre texto:

«Un ser no es subsistente (*selbständig*)... más que si debe su existencia únicamente a sí mismo. Un hombre que no vive sino por la merced de otro, debe considerarse como un ser dependiente (*ein abhängiges Wesen*). Pero yo vivo totalmente por la merced de otro si no sólo le debo la continuidad de mi vida, sino (y sobre todo) si él *ha creado mi vida*; si él es la *f fuente* de mi vida, si mi vida tiene necesariamente tal fundamento (*Grund*) fuera de sí misma, si no es mi propia creación». <sup>46</sup> Así pues, para ser consistente y autónomo, el hombre no

<sup>44</sup> FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 144. Cf. *ibid.*, apéndice (p. 327): «la creación de la nada expresa el carácter no divino y no esencial del mundo, es decir, su nulidad. La nada a partir de la cual fue creado el mundo, es su propia nada. Es creado precisamente... lo que no tiene en sí mismo la raíz de su propia existencia, lo que no es necesario... Pero únicamente una existencia necesaria es una existencia. Si no soy necesariamente,... entonces siento que es lo mismo ser que no ser... Soy nada, no existo necesariamente: esto, en el fondo, es la misma cosa». Nótese la homologación *necesario=existente / innecesario=inexistente*, que será reproducida por Marx.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 150 s.

<sup>46</sup> MARX, K., *Nationalökonomie und Philosophie* (ed. S. Landshut), Stuttgart 1953, p. 246. Marx confesará, a renglón seguido, que no es fácil extraer de la con-

puede deber a nadie la existencia; tiene que hacerse a sí mismo. ¿Cómo? Con el trabajo; he ahí la mediación esencial entre la naturaleza y el hombre; aquélla deviene cada vez más el resultado de la actividad de éste; a su vez, el propio hombre es «el resultado y el proceso de su producción».<sup>47</sup> Al término de este proceso de autocreación humana y construcción mundana, lo que emerge es *el comunismo*: «la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, ...el enigma resuelto de la historia».<sup>48</sup> Como se ve, también aquí reaparece, en su forma secularizada, el binomio bíblico creación-salvación, protología-escatología.

Queda aún por ventilar una última cuestión: puesto que se ha rechazado la *creatio ex nihilo*, ¿de dónde procede la materia sobre la que opera la acción creadora? La respuesta corre a cargo de Engels:

«La vieja teología se ha ido al diablo; ahora está firmemente establecida la certidumbre de que la materia se mueve en su ciclo eterno... No hay nada eterno, de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma».<sup>49</sup>

Así pues, y recapitulando: en la noción marxista de creación rebrotan los dos rasgos típicos de las viejas cosmogonías míticas: creación como *demiurgia* u ordenación de una materia caótica preexistente; movimiento cíclico de la materia en eterno retorno. Se confirma así algo consignado más arriba: la búsqueda de una alternativa a la idea bíblica de creación conduce de ordinario a la exhumación del discurso mitológico sobre los orígenes.

A esta observación —que no es sino una simple constatación de hecho— pueden agregarse aún otras dos. En primer término, la dificultad de reconocer una existencia real a lo contingente es uno de los elementos característicos de toda ontología panteísta, según la cual sólo existe realmente lo que existe necesariamente. Valerse de esta premisa para recusar la *creatio ex nihilo* (como hacen los textos antes citados de Feuerbach y Marx) es incurrir en una palmaria peti-

---

ciencia popular la idea de la creación; la suficiencia ontológica (*Durchsichselbstsein*) de la naturaleza y del hombre parece contradecir los hábitos artesanales en virtud de los cuales las cosas existen porque son hechas por alguien. Esta actividad artesanal induce analógicamente la idea de creación.

<sup>47</sup> MEGA I, 5 10 s.

<sup>48</sup> MEGA I, 3, 114.

<sup>49</sup> ENGELS, F., *Dialektik der Natur* (texto castellano en: MARX-ENGELS, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, pp. 296, 310).

ción de principio. En segundo lugar, el temor de que una relación de dependencia acabe con la consistencia del hombre puede estar justificado cuando a éste se le hace depender de una divinidad extrabíblica. Zeus y Prometeo, el dios y el hombre de la metafísica griega, son magnitudes antinómicas, hostilmente enfrentadas; para Prometeo, el hecho de depender de Zeus conlleva la alienación del propio ser. Pero el modelo bíblico de la relación Dios-hombre no es ése. Yahvé no es Zeus; no es el dios celoso de su prerrogativa, sino el Dios de la alianza. Adán no es Prometeo; no es el rival, sino la imagen de Dios. La dependencia del creador no conlleva la esclavitud de la criatura, sino su liberación. La actividad de la criatura no es un atentado contra la obra del creador, sino una prolongación de dicha obra, prevista y querida por el propio creador. Esgrimir, pues, la creatividad humana como profilaxis contra la creatividad divina es incurrir en una colosal mistificación de ambas.

En suma, la crítica marxista a la idea cristiana de creación se basa en un desafortunado equívoco. Equívoco que vuelve a encontrarse en el marxismo heterodoxo de Ernst Bloch, quien, merced a una insólita exégesis, convierte a Job en Prometeo y a Yahvé en Zeus, para reciclar a renglón seguido una versión bíblica del trágico enfrentamiento entre ambos. El duelo se saldará, en Jesús de Nazaret, con la victoria del hombre sobre Dios o, mejor, con la entronización del hombre en el lugar de Dios.<sup>50</sup> ¿Hará falta advertir que la idea de utilizar primero a Job y luego a Jesús como voto de censura a Yahvé es tan sorprendente como gratuita? Del inconformista Bloch habría podido esperarse una visión del asunto menos condicionada por la vulgata marxista, así como una más atinada lectura de la Biblia. No ha sido así; la hipoteca helenista sigue gravitando sobre su interpretación de la doctrina bíblica de la creación.

## 2. El modo de la creación

En el capítulo primero hemos notado repetidamente la inhibición de la Escritura sobre la forma concreta en que Dios crea: los textos

---

<sup>50</sup> BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, pp. 148 ss., 190 ss.; cf. en Id., *El principio esperanza* III Madrid 1980, pp. 341 ss., la exasperada contraposición entre el Dios del Génesis y el Dios del Exodo, entre el *Deus creator* y el *Deus spes*. Sobre la teología de Bloch, vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta», en *Rev. Cat. Intern. Communio* (julio-agosto 1979), pp. 66-77.

bíblicos no son un reportaje o una descripción de la acción creadora. Hablar ahora del *modo* de la creación ¿no contradirá esta constatación?

En realidad, lo que se va a decir a continuación se limitará a explicitar dos características de la noción misma de creación: la creación es un acto libre de Dios; el mundo es temporal, no eterno. La negación de cualquiera de estas tesis dejaría en entredicho la de que el mundo es creación de Dios. Este apartado, por tanto, no pretende entrar en una descripción del *feri* de la creación, sino desarrollar explícitamente los rasgos inherentes a la acción creadora.

### 2.1. *El mundo ha sido creado por Dios libremente*

En el capítulo anterior se ha aludido a las dificultades que se oponen a una creación libre, tanto desde un punto de vista metafísico (*bonum est diffusivum sui*: la plenitud de ser es necesariamente comunicativa) como desde la ética idealista-romántica (el que es feliz tiene que querer que otros lo sean). Ahora bien, negada la libertad de Dios al crear, se liquida su trascendencia. El mundo aparece como algo necesario para él, como un momento de su *llegar a ser* Dios. Por este camino se desemboca fatalmente en el panteísmo; si Dios no puede concebirse sin el mundo, entonces éste es de algún modo una *parte* de Dios. Los sistemas que han negado la libertad de la creación hacen de la cosmogonía una teogonía; el acto creador ha dejado de ser lo que habíamos explicado que era, para convertirse en una autogénesis de Dios.

Pero tampoco la criatura sale mejor librada. En efecto, al quedar englobada en el ser de la divinidad, pierde su profanidad específica, que es su razón de ser propia; el paso siguiente suele consistir en negar su auténtica realidad y en confinarla en la esfera de lo meramente apariencial.

Del argumento de la ética idealista, llevado a sus últimas consecuencias, se deduciría además la negación del orden sobrenatural. Pues para este orden valdrían *a fortiori* las razones que se alegan en favor de la necesidad de crear (el hacer felices a las criaturas); la gracia no sería puro don, sino efusión obligada de la plenitud del ser divino.

La idea de creación implica, por tanto, de forma irrenunciable, la de la libertad creadora. Pero ¿de qué libertad hablamos? La inmunidad de toda coacción externa debe darse por supuesta, una vez admi-

tida la *creatio ex nihilo*; nada preexiste a la acción creadora, luego nada obliga desde fuera a Dios a crear. De lo que se trata es de la inmunidad de toda necesidad interna; no hay nada en el ser de Dios que le obligue a crear.

Dicho de otro modo: el mundo existe porque Dios quiere; Dios quiere de tal modo el mundo que pudo no haberlo querido; dado que lo hubiese querido, pudo haber creado *este* mundo u *otro* diverso. El que no precisa en absoluto de nosotros, el que es para sí su propia riqueza, ha otorgado el ser al mundo gratuitamente, por pura prodigalidad. En cierto modo, puede y debe hablarse de la creación como gracia, no en el sentido técnico que la palabra reviste en la teología (don *sobrenatural*), pero sí en su significación primera: en Dios *libertad* y *liberalidad* se identifican; como nota Brunner, «su libertad coincide con su amor». <sup>51</sup>

Por lo demás, esta *gratia prima* no es extraña o ajena a la gracia sobrenatural; más bien se ordena a ella, como presupuesto, en el plan de Dios; acabamos de apuntar que la negación de la libertad creadora conduce a la negación del orden sobrenatural.

Es así como el tema de la libertad divina aparece en la Biblia. <sup>52</sup> Ya la creación por la palabra insinuaba que Dios crea sin resistencia (inmunidad de coacción externa); crea *llamando* como *llama* a la alianza, esto es, por pura liberalidad; de este modo el acto creador deviene el primer paso de una historia de salvación presidida por el designio gratuito, libre, de Dios: Dt 7, 6 ss; Rm 8,28 ss; Jn 15,16. «Dios *habla*, es decir, crea en absoluta libertad... La única continuidad entre Dios y su obra es la palabra... Y esta palabra... es su mandamiento». <sup>53</sup>

Dentro de este contexto general hay que considerar los textos tradicionalmente aducidos en nuestro tema: Pr 8,22-31 (el obrar sabiamente supone la de-liberación y excluye la coacción); Sb 11,25 (lo llamado al ser es lo querido); Sal 115,3 y 135,6 (Dios hace cuanto le parece bien); Ef 1,11 (Dios es «el que lo realiza todo según la decisión —*boulé*— de su voluntad —*thélema*—»); *boulé* es la deliberación del entendimiento; *thélema*, la inclinación activa de la voluntad).

<sup>51</sup> BRUNNER, E., p. 21; KERN, W., p. 550; BARTH, K., *Dogmatik...*, pp. 68-70.

<sup>52</sup> FLICK, M.—ALSZHEGY, Z., *Il creatore*, pp. 75-78.

<sup>53</sup> BONHOEFFER, D., p. 103.

De todas estas referencias bíblicas se deduce algo ya consignado anteriormente; la doctrina cristiana de la creación es teología, no filosofía; no se enseña la libertad de Dios deduciéndola metafísicamente como atributo del *ens necessarium*; se enseña porque la Escritura la presupone como fundamento del orden sobrenatural, que procede del amor gratuito de Dios.

Esta gratuidad de la *creatio ex nihilo* nos descubre además que el amor es la textura de la realidad, su urdimbre fundacional. Y esta ontología de la *agapé*, del puro don gratuito, responde a una *teo*-logía de la paternidad de Dios. Sólo de un Dios cuyo ser es, lisa y llanamente, *amor* puede predicarse no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido y, por ende, digno de su amor en tanto que distinto.

Ahora bien, si la realidad hunde sus raíces en este amor creador, entonces será tanto más auténtica, más conforme a su estructura originaria, cuanto más vigencia tenga en ella la *agapé* primordial. El mundo no se construirá, por tanto, con la ley y el orden, con el poder y la fuerza, sino con la libertad y el amor. Recordemos, en fin, que el amor creador surge *desde la nada*, desde la liberalidad de lo supremamente gratuito. De ahí que el amor que estamos postulando para una praxis constructora del mundo haya de ser también *desde la nada*; de esta forma reproduce y prolonga el gesto creador, edifica la realidad.

La Iglesia ha sido siempre sensible (según se ha visto en el capítulo anterior) a la importancia de nuestra tesis. Que el acto creador sea inmune a toda necesidad interna se enseña claramente durante la controversia arriana, en la que la ortodoxia distingue el modo de proceder del Hijo (necesario y eterno) del modo de proceder del mundo (absolutamente libre). El «genitum, non factum» del símbolo niceno se explica desde esta distinción.

Siglos más tarde, la doctrina será solemnemente definida por el Vaticano I. Éste menciona «el libérrimo designio» de Dios al crear (DS 3002 = D 1783); algunos padres conciliares pidieron que se expresase con mayor claridad la exclusión de toda necesidad, a lo que el relator Gasser respondió que el superlativo era suficientemente elocuente al respecto. En un canon (DS 3025 = D 1805) se anatematiza el punto de arranque del error de los semirracionales: que, en Dios, «libre» y «voluntario» se identifiquen, de forma que Dios quiera el mundo con el mismo amor con que se ama a sí mismo.

Las objeciones a esta doctrina, reseñadas en el planteamiento del tema, son reales; la necesidad de darse, la comunicatividad de quien ostenta la plenitud del ser, es auténtica. Pero *está ya cumplida suficientemente* (más aún, del único modo suficiente) *en las procesiones trinitarias*, por las que la esencia divina, numéricamente una, es participada por las tres personas total y necesariamente.

Esta es, sin duda, la razón decisiva de que la idea de creación no se encuentre fuera de la Biblia: tal idea sólo es posible sobre la base de una comprensión de Dios como ser personal y, *por tanto*, como comunidad de personas. Dicho concisamente; la doctrina de la Trinidad es la premisa ineludible de la doctrina de la creación. Un Dios solitario es o un Dios sin amor (el amor reclama alteridad),<sup>54</sup> o un Dios que produce algo fuera de sí para tener dónde colocar su amor; en ese caso, la creación sería necesaria y el amor no sería propiamente amor, pues le faltaría su componente básico, que es la libertad. Así pues, el principio metafísico del *bonum diffusivum sui* opera como un auténtico filtro de la idea de creación, filtro que sólo puede traspasarse merced a la fe en un Dios trino, en el que toda necesidad de comunicación queda amortizada en el circuito vital intratrinitario, de modo que, a extramuros de su esencia, nada es ya necesario. Y si se arguye que el Antiguo Testamento profesó la fe en la creación sin conocer el misterio de la Trinidad, cabría redargüir mostrando cómo los más notables textos creacionistas paleotestamentarios (Gn 1 y su palabra creadora, Pr 8 y su sabiduría preexistente, etcétera) contienen un atisbo o sospecha de tal misterio, lo que hizo posible la transposición cristológica —es decir, trinitaria— de los mismos por el Nuevo Testamento. Volveremos sobre este punto al final de este libro.

Otra objeción contra la libertad de la creación es la planteada por Feuerbach: un mundo creado de la nada es un mundo cuyo valor es igual a nada; si el mundo es radicalmente contingente, si procede de una «arbitrariedad» de Dios, los hombres serán tentados por la inutilidad del mismo y, por ende, de su compromiso con él.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Así lo ha visto sagazmente el mismo FEUERBACH, L., (*La esencia...*, p. 114): «de un Dios solitario se excluye la necesidad esencial de la dualidad, del amor...». El teorema recíproco (un Dios-amor ha de ser un Dios trino) es igualmente verdadero, como se encarga de recordarnos JÜNGEL, E., (p. 447): que la esencia de Dios sea el amor «es exactamente lo que formula la doctrina de la Trinidad».

<sup>55</sup> Vid *supra*, nota 44. Curiosamente, un reparo análogo se encuentra en Teilhard, como se verá luego.

La objeción se basa en un evidente equívoco: una cosa es la libertad y otra muy distinta la arbitrariedad. Una cosa es la contingencia de la criatura y otra su valor cero o su inutilidad. Antes de ser creado, el mundo no tiene ningún valor en virtud del cual Dios se vea obligado a darle el ser. *Pero, al crearlo, Dios le da valor, junto con la existencia.* Ya hemos hablado de esto, de cómo el acto creador otorga a la criatura una dignidad y consistencia propias, no ilusorias. Es cabalmente en el caso contrario, en una creación necesaria, cuando se despoja al mundo de todo valor real *propio*,<sup>56</sup> bien absorbiendo su ser en el de Dios (panteísmo), bien apreciándolo como consecuencia de un proceso de degradación acontecido en las altas esferas (dualismo).

En cambio, desde el momento en que se admite una creación libre, ella se nos aparece como un gesto de amor; amor tanto más gratuito cuanto que su objeto es suscitado enteramente por el amante. Cuando nosotros amamos algo o a alguien, es porque hay en el objeto de nuestro amor una serie de cualidades independientes de nuestra voluntad y preexistentes a su acto. En la creación no: «si algo odias, no lo hubieras creado» (Sb 11,24). Es Dios quien, creando por amor, hace amable la realidad amada: «...y vio Dios que era bueno». «Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias» (GS 36).

Al tratar en el anterior apartado del concepto de creación, ya se adelantó que el mundo tiene un sentido; no puede fracasar, porque Dios es el responsable último de su suerte. Ahora podemos insistir: quien obra libremente, obra por un fin. Y si la libertad está animada por un designio amoroso, ese fin ha de ser bueno. De ahí la visión optimista del mundo (a la que ya nos hemos referido varias veces), característica del cristianismo, en oposición al pesimismo cósmico de los gnósticos (este mundo tan malo no puede ser obra de Dios) y al optimismo racionalista de Abelardo o Leibniz (este mundo es el único que Dios puede crear; es, por tanto, el mejor de los mundos). El optimismo cristiano cuenta en su haber con el hecho de la encarnación; es efectivamente la encarnación lo que, a la postre, avala y autentifica la creación.<sup>57</sup> Esta no es, no será nunca (aunque lo parezca a

<sup>56</sup> TRESMONTANT, C., *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid 1961, pp. 119-122.

<sup>57</sup> BARTH, K., *Dogmatique*, p. 28: «Jesucristo, en su persona y en su obra, es el garante de la realidad de la criatura».

veces) una causa perdida. La realidad es una magnitud fundada, no infundada. Es digna de crédito; merece la pena empeñarse por ella a fondo, *porque así lo ha hecho el propio Dios en la persona del Hijo*: «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único» (Jn 3;16). Quien confiese que el mundo es el producto del amor y que ese amor creador ha llegado al extremo de hacerse criatura, está obligado a acoger con sano optimismo su incardinación en él.

## 2.2. *La creación en el tiempo*

¿Por qué le importa a la teología el carácter temporal del mundo? ¿No podría dejarse el esclarecimiento de esta cuestión a las ciencias de la naturaleza? Como se verá en otro lugar de este libro,<sup>58</sup> la astrofísica actual está sumamente interesada en el problema del comienzo y el término del proceso cósmico; a tal fin, baraja diversos modelos de universo y discute su plausibilidad. Sin embargo, la teología no puede dispensarse de una toma de postura propia en este asunto. Y ello por dos motivos. Ante todo, porque cree que la creación es en orden a una historia de salvación; ahora bien, una realidad sin comienzo, atemporal, es una realidad anhistórica. Si el mundo existe *para* una historia, ha de ser una entidad temporal, dado que el tiempo es el supuesto básico de toda auténtica historia. Y puesto que la creación es el primer acto de esa historia, tiene que ser, al menos por esa razón, un hecho histórico; ha de acontecer en el tiempo.

En segundo lugar, este problema interesa a la teología, porque el modo de concebir la temporalidad condiciona decisivamente el modo de concebir la salvación. Así, a una concepción cíclica del tiempo corresponde una concepción evasionista de la salvación: puesto que dentro del círculo no hay sino la eterna recurrencia de lo mismo, la salvación ha de consistir en evadirse de esa rueda que gira en el vacío, sustrayéndose a un proceso que, porque no viene de ninguna parte, no conduce a ninguna parte. De otro lado, a un tiempo concebido como recta decreciente corresponde un modelo de salvación nostálgico, regresivo: si, como ocurre en los sistemas emanatistas, la perfección está al comienzo y el tiempo mide el alejamiento de ella, la regeneración, la salvación, consistirá en remontar el tiempo hacia atrás para así recuperar la plenitud original.

---

<sup>58</sup> Vid. *infra*, cap. 8, 1.

La concepción bíblica del tiempo se distancia de estas dos representaciones. El tiempo en la Biblia no mide la degeneración, sino la génesis de lo real; la perfección no se emplaza en el pasado, sino en el futuro. El paradigma bíblico de la temporalidad es la recta creciente. En ese paradigma, el mundo tiene un comienzo y un término; viene de un punto de partida y conduce a un punto de llegada. La suya es una duración *limitada*; justamente por eso puede ser —como se apuntó antes— escenario de una historia, y de una historia de salvación, de un proceso finalizado, teleológicamente orientado, en el que el principio está en función del fin (lo que obviamente exige contar con un principio y un fin).

Sobre la base de estas convicciones, la fe cristiana estipula que el mundo ha comenzado en el tiempo.<sup>59</sup> No se trata de una verdad fácilmente asimilable; Brunner ha llamado la atención sobre la índole paradójica de la misma.<sup>60</sup> En efecto, el tiempo existe *desde que y porque* existe el mundo. Afirmar que el mundo ha sido creado «en» el tiempo parece dar a entender que éste preexistía a aquél, como una especie de receptáculo preparado para recibirlo. Es claro que no es esto lo que queremos decir. Más que *en* el tiempo, el mundo ha sido creado *con* el tiempo.<sup>61</sup>

Por otra parte, el tiempo de nuestra experiencia histórica es tridimensional: se articula en la triple coordenada *pasado-presente-futuro*. Hablar de un «comienzo» del tiempo equivale a hablar de un tiempo bidimensional (al que le falta la dimensión-pasado); algo semejante ocurre con el fin de los tiempos, donde nos topamos con la misma dificultad (un tiempo sin la dimensión-futuro). De todo lo cual se deduce la irrepresentabilidad, la índole enigmática e indescriptible del principio y del fin de la historia; el *próton* y el *éschaton* son acontecimientos-límite que no se prestan a ser plasmados imaginativamente, porque rebasan los hábitos mentales de nuestra experiencia.

<sup>59</sup> Nótese que se está hablando del mundo en cuanto escenario de la historia de salvación: por *mundo* entendemos ahora, por tanto, el mundo concreto de nuestra humanidad concreta, y no necesariamente la totalidad de lo creado. De la posibilidad de una realidad creada desde siempre nos ocuparemos más adelante.

<sup>60</sup> *Dogmatique*, pp. 22 ss.

<sup>61</sup> La frase es de S. AGUSTIN (*De Civ. Dei*, 11, 6): «non est mundus factus in tempore, sed cum tempore». Las reservas de BARTH, K., (*Dogmatique*, pp. 73 s.) a esta sentencia agustiniana parecen exageradas. La fórmula de S. Agustín se encontraría ya en Platón, según LLOYD, G. E., «El tiempo en el pensamiento griego», en (VV.AA.) *Las culturas y el tiempo*, Salamanca 1979, pp. 157 s., 164.

Así pues, el gesto creador es *histórico*, según se ha advertido antes, pero en un sentido muy singular, no como lo son los demás hechos; es *temporal*, mas con una temporalidad única, distinta de la de cualquier otro evento. No hará falta agregar que, si fuese histórico y temporal como los restantes, ya no sería el hecho de la creación.

¿Cuál es entonces el alcance de nuestra afirmación? Que el mundo ha comenzado en el tiempo significa simplemente que no es infinito, eterno e inmutable, sino finito, temporal y mutable. Como se ve, apenas si quiere decirse más que esto: lo creado no es divino, sino mundano. Así pues, y como ya se anticipaba al comienzo de este apartado, estamos limitándonos a explicitar el dato fundamental: el mundo es *creación* de Dios, y no *generación* (panteísmo) o *degeneración* (dualismo) de lo divino. La distancia incolmable que media entre el ser del creador y el ser de la criatura se proyecta inevitablemente en el modo de persistir en el ser de ambos, en su respectiva duración. La duración del creador es la eternidad; la de la criatura, el tiempo.

Con esta doctrina el cristianismo asume, una vez más, una posición original; supera la disyuntiva «*o existe lo eterno*» (Platón y, en general, el panteísmo idealista; los seres temporales/mundanos son simple *mímesis*, imitación o sombra del mundo verdadero, que es el mundo de las ideas eternas) *o existe lo temporal*» (Demócrito y los demás materialismos, hasta el marxismo de nuestros días; lo supratemporal es un mero producto de la imaginación), afirmando: existe lo eterno, pues existe Dios; existe lo temporal, pues existe el mundo, que es algo real y distinto de Dios.

Para la Biblia no ofrece duda que la temporalidad sea una nota constitutiva de lo mundano.<sup>62</sup> Al analizar Gn 1 señalábamos que lo relatado no es mito atemporal, sino historia que comienza; la estructura hebdomadaria de la narración refuerza esta temporalidad de la obra creada.<sup>63</sup> Por lo demás, el comienzo del mundo es evocado en unos cuantos textos: Pr 8,22-26 (hay un momento en el que el mundo *todavía no* es); Sal 90,2 (eternidad de Dios, temporalidad del mundo); Jn 17,24; Ef 1,4; 1 P 1,20 (la expresión neotestamentaria *pro katabolês kósmou*), etcétera.

<sup>62</sup> SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento I*; Barcelona 1975, pp. 95-114.

<sup>63</sup> KERN, W., p. 579. BARTH, K., (*Dogmatique*, pp. 13 s., 69 ss.) insiste reiteradamente en este punto.

La correspondencia mundo-tiempo es certificada cristológicamente por el Nuevo Testamento. En efecto, el primado de Cristo sobre el mundo se desdobra en un análogo primado sobre el tiempo. El es antes del tiempo («antes de que naciese Abraham, yo soy»: Jn 8,58), su encarnación representa «la plenitud de los tiempos» (Ga 4,4), y su venida en poder clausurará el tiempo («yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin»; Ap 23,13). Como el mundo, también el tiempo está, pues, acuñado y recapitulado cristológicamente: «Jesucristo ayer y hoy, el mismo y por siempre» (Hb 13,8).

Este hecho no puede dejar de tener consecuencias para el tiempo mismo. Desde el momento en que el Dios-Hijo la ha asumido personalmente, la temporalidad humana, efímera y caducable a corto plazo, queda habitada por la poderosa eternidad divina; en la transitoriedad se ha implantado un germen de definitividad. La semana de la creación apunta al sábado; la historia, al *éschaton*. Ya no tiene por qué haber tiempo perdido; todo momento puede ser *kairós*, tiempo de gracia. Lejos de discurrir hacia el vacío, la fugacidad de los instantes desemboca en la sólida densidad de lo eterno. Entrando en el tiempo, el Verbo no lo ha abolido ni lo ha hecho estallar; lo ha hecho capaz de eternidad. Por eso él es, en todo rigor, «la plenitud de los tiempos».<sup>64</sup>

La Iglesia ha tenido que defender ese tiempo santificado por el Verbo, primeramente frente a los diversos dualismos. La tesis central de las ideologías dualistas es la de la maldad de la materia, que se explica por su procedencia de un principio malo. De suyo, por tanto, podría pensarse en un sistema dualista que enseñase el surgimiento del mundo en el tiempo. Pero, de hecho, no ha sido así; las diversas formas históricas de dualismo (gnosticismo, maniqueísmo, catarismo) han defendido la eternidad de la procesión del mundo a partir del principio malo. De ahí que el Lateranense IV haya definido contra los cátaros la creación «simul ab initio temporis» (DS 800 = D 428). Respecto al «simul», recuérdese lo ya dicho en el capítulo anterior: a la luz de la doctrina albigena (el demonio, creador de la materia; Dios, creador del espíritu), ha de entenderse que denota no una simultaneidad cronológica, sino una igualdad de origen de la entera creación.

<sup>64</sup> MOURoux, J., *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965, pp. 85-183; RAHNER, K., «Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff», en *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1971, pp. 303 ss.

El Vaticano I cita las palabras del Lateranense IV (DS 3002 = D 1783), pero situándolas en un marco diverso, como explicó el relator Gasser; en vez de un error dualista, el concilio quiere condenar las diversas formas de panteísmo. No se trata, por tanto, de una mera transcripción que nada añada a la definición anterior.

El siglo transcurrido desde esta última intervención magisterial ha supuesto un nuevo cambio en las posiciones de la cultura dominante respecto a nuestro tema. Los minuciosos análisis sobre el tiempo, tan prodigados en la filosofía de nuestros días (a comenzar por Bergson), se prestan a una confirmación de la índole temporal del mundo y son sensibles a la valoración positiva de la misma, por la que ha apostado siempre la fe cristiana. Así, se ha notado que si ahora tenemos conciencia de un fluir del tiempo y podemos incluso *medir* esta fluencia, es porque hay un inicio fontal de ese flujo mensurable. Lo infinito, lo eterno, es inconmensurable en cualquier momento de su duración.<sup>65</sup> Las metafísicas antiguas tuvieron que recurrir a la teoría del eterno retorno para justificar ese dato de experiencia, que contradecía a su tesis de la eternidad del mundo. El tiempo en esas metafísicas no era real; era tan ilusorio como el mundo mismo (sólo lo eterno es verdadero y sólo lo verdadero es real; luego *sólo lo eterno es real*). Ni podía significar algo positivo: o importaba la fatalidad de un perpetuo comenzar para nunca acabar, o medía el proceso de degradación, de alejamiento del ser genuino. El ideal consistía en evadirse del tiempo o en anularlo rehaciéndolo hacia atrás.

Para el cristianismo, en cambio, el tiempo mide la creación y no la catástrofe. Es una duración irrepetible e irreversible, porque la creación es única y tiende a una madurez, sin conocer recaída o involución. El ideal no estriba, pues, en remontarse hasta el principio —no lo hemos dejado a nuestras espaldas, como estimaban los gnósticos—, sino en llegar al final; está ante nosotros, y no detrás.

De aquí arranca el dinamismo característico de la mentalidad bíblica y cristiana; si hay alguna «religión del progreso», es indudablemente ésta, que ha creado la noción (inédita hasta entonces) de *historia*, como duración vectorial, teleológicamente ordenada a una meta.

---

<sup>65</sup> «Los hombres se sintieron perdidos en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, porque si el futuro y el pasado son infinitos, no habrá realmente un cuándo; en el espacio, porque si todo equidista de lo infinito y de lo infinitesimal, tampoco habrá un dónde. Nadie está en algún día, en algún lugar; nadie sabe el tamaño de su cara» (BORGES, J. L., *Nueva antología personal*, Barcelona 1980, p. 200).

Los tres puntos de referencia (el *comienzo* de la creación, el *apogeo* de la encarnación, el *término* de la consumación) «enderezan» el tiempo, lo ponen en línea, sustituyendo en sus representaciones simbólicas el círculo o la recta menguante por la recta creciente.<sup>66</sup>

Añadamos finalmente unas breves reflexiones sobre la *posibilidad teológica de una materia eterna*. La tesis que venimos sosteniendo (el mundo ha comenzado en el tiempo) es el fundamento de la idea revelada del mundo como historia de salvación; si el mundo no fuese temporal, advertíamos más arriba, no podría hablarse de historia en absoluto, dado que el tiempo es uno de los componentes imprescindibles de la noción de historia. Nuestra tesis tiene, por consiguiente, un interés directamente religioso.

Mas en ella nos hemos referido a *este* mundo, a *estas* criaturas que integran *esta* historia de salvación. No podíamos hacer otra cosa, puesto que la revelación y el magisterio se ocupan sólo del actual orden concreto en que versamos.

Pero entonces no parece descartable la hipótesis de una materia (o, más genéricamente, de una criatura) eterna. No se olvide que Santo Tomás no creía demostrable, fuera de la revelación, el principio temporal del universo. Decir que el mundo es creado no equivale a decir que ha comenzado. Decir que el mundo es eterno no equivale a decir que es increado; así se expresa el Angélico.<sup>67</sup>

Teológicamente, en efecto, la hipótesis de una criatura eterna es inocua si se formula bajo las condiciones siguientes:

a) el término *eterno* se utiliza en un sentido análogo, no unívoco, al atribuirse a Dios y a la criatura; aplicado a ésta, no significa la

<sup>66</sup> TRESMONTANT, D., *Estudios...*, pp. 92 ss.; MOUROUX, J., pp. 49-60; CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966, pp. 36 ss.; ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967, pp. 105 ss.; LLOYD, G. E., pp. 131-168 (a confrontar con otras dos aportaciones en el mismo volumen: NEHER, A., «Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía», pp. 169-181, y PATTARO, G., «La concepción cristiana del tiempo», pp. 191-222); GADAMER, H. G. «El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger», en (VV.AA.) *El tiempo y las filosofías*, Salamanca 1979, pp. 39-59. Es esta original concepción cristiana del tiempo lo que permite la expectación de la novedad; llama la atención la importancia que en la Biblia reviste el adjetivo *nuevo* (BEHM, J., «Kainós», en *TWNT* III, pp. 450 ss.). El hecho de la encarnación como *hapax* absoluto ha consolidado definitivamente esta apuesta por la posibilidad de que el tiempo sea marco de la novedad, y no de una desesperante reiteración de lo mismo.

<sup>67</sup> *De aeternitate mundi*, 3; I Q.46, a.2; cf. TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, pp. 242-252.

eternidad estricta, sino la ilimitación en la existencia. Ambas cosas no son lo mismo: la *cualidad* de la duración es independiente de su *cantidad*. La eternidad en sentido propio es la duración exclusiva de Dios. Predicada de la criatura, no puede implicar la homologación de la duración de ésta con la de Dios (lo que supondría borrar la frontera entre ambos), sino sólo, y a lo sumo, la ilimitación de la duración creatural;<sup>68</sup>

b) esa eventual criatura eterna seguiría siendo, por hipótesis, contingente (no en vano es criatura) y habría sido creada por Dios libremente;

c) el mundo al que pertenecemos, la porción de universo que sirve de marco a la humanidad en la que el Verbo se ha encarnado, es temporal, porque ha sido querida por Dios con vistas a una *historia* de salvación.<sup>69</sup>

La física y la biología modernas han descubierto ciertas leyes estructurales que parecen abonar el carácter limitado de su temporalidad: la expansión del universo, el aumento irreversible de la entropía, la evolución, etcétera.<sup>70</sup> Sin caer en el concordismo que hemos criticado en otros lugares, no hay por qué desdeñar tampoco la confirmación que las ciencias positivas ofrezcan a la teología, teniendo bien presente, por lo demás, cuanto Barth decía sobre la perpetua inadecuación del saber profano a las verdades de fe.

De otro lado, ninguna de las filosofías o teorías de la ciencia que defienden actualmente la eternidad *de hecho* de la materia admitirían las condiciones antes estipuladas para dar el *placet* a esta tesis. Lo que demuestra que dicha tesis se sostiene por motivos que se remontan, más que al dato empírico, a una opción metafísica previa. El problema, en suma, se ventila en la esfera de la ontología, no en la de las ciencias de la naturaleza.

<sup>68</sup> Con todo, las dificultades conceptuales de un «tiempo eterno» no son pequeñas; véanse las acrobacias lingüísticas que perpreta para sortearlas ASKIN, Y. F., «El concepto filosófico de tiempo», en *El tiempo y las filosofías*, pp. 160-164.

<sup>69</sup> RAHNER, K., *Theologische Bemerkungen...* (p. 312), expresa así esta idea: un mundo que sea ámbito y condición de posibilidad de la libertad finita no puede ser pensado como eterno sin anular, *ipso facto*, la temporalidad inherente a esa libertad finita. Con otras palabras: un tiempo *infinito* del mundo no sería el material idóneo de la libertad *finita* del hombre y de su historia.

<sup>70</sup> De todo ello nos ocuparemos más adelante: cap. 8.

### 3. El fin de la creación

En la pregunta acerca del fin de la creación late una cierta ambigüedad: por fin de la *creación*, en efecto, puede entenderse bien el fin de Dios creador (*finis operantis*), bien el del mundo creado (*finis operis*). La ambigüedad es, en este caso, deliberada: habida cuenta de la absoluta dependencia del mundo respecto de su creador, el *finis operis* no puede ser realmente distinto del *finis operantis*. La criatura no existe por sí misma, sino por el acto creador. Análogamente, no existe para sí misma: no teniendo en sí la razón de su existencia, su origen, tampoco tiene en sí su fin. «No hay teleología autónoma de la criatura»;<sup>71</sup> su destino pende, pues, de lo que su creador disponga.

La cuestión del fin de la creación puede, por tanto, formularse en estos términos: ¿por qué o para qué crea Dios?; ¿por qué o para qué existe el mundo? Ambos interrogantes han de tener una misma y única respuesta, porque el fin del mundo coincidirá infaliblemente con el motivo que impulsa a Dios a crear. En todo caso, la importancia de estos interrogantes es evidente; estamos ante la eterna pregunta sobre el sentido último de la realidad.<sup>72</sup>

#### 3.1. Dios como fin de la creación

La respuesta a la cuestión que acaba de plantearse ha de partir de lo que hemos dicho más arriba sobre la absoluta libertad de Dios al crear.<sup>73</sup> Allí veíamos que: a) no hay nada exterior a Dios que le fuerce a actuar; Dios está solo al disponerse a crear; nada ni nadie preexiste a su gesto creador; b) todas las necesidades de la esencia divina se colman en las procesiones trinitarias; éstas constituyen una esfera autosuficiente, fuera de la cual Dios nada necesita.

De a) se deduce que el fin de la creación ha de ser Dios mismo; antes de que cree, no hay otra cosa, *no hay motivo*. De b) se deduce que, aunque Dios cree para sí mismo, lo creado no le da nada; Dios

<sup>71</sup> BARTH, K., *Dogmatique*, p. 101.

<sup>72</sup> Vid., para cuanto sigue, FLICK, M.—ALSZEGHY, Z., *Il creatore*, pp. 150-169; ARMENDARIZ, L. M., «Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación», en *EstEcl* (1970), pp. 359-399. El análisis pormenorizado del fin de la creación y de sus contenidos concretos compete a la escatología; en la esfera de una teología de la creación, la cuestión del fin sólo puede recibir un principio de respuesta genérico. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Madrid 1980.

<sup>73</sup> KERN, W., (pp. 546 ss.) trata las dos cuestiones bajo el mismo apígrafe.

crea por sí y para sí, mas no en el sentido de perfeccionarse o buscar algo que le falte. La creación (repetámoslo una vez más) no es teogonía, no es un momento del autodevenir divino.

Afirmar, en suma, que Dios crea por y para sí es afirmar que Dios crea para dar-se, para comunicar lo suyo, para perfeccionar, y no para darse a sí mismo algo o para perfeccionarse.<sup>74</sup>

De todo lo cual se sigue que el parentesco entre «libertad» y «liberalidad» no es puramente etimológico; la mayor y mejor libertad se da allí donde se obra generosamente, por graciosa liberalidad.

Así pues, en Dios, crear para sí es lo mismo que crear para participar su bondad, para comunicar bienes. Subrayemos el *en Dios*, porque *en nosotros* no ocurre otro tanto. En nosotros, hacer algo por o para nosotros excluye el desinterés, el amor de benevolencia; si hacemos algo por nosotros, no lo hacemos por los demás, aunque éstos puedan resultar eventualmente beneficiados. En la criatura no es compatible el *por mí* y el *por el otro*.

No haber caído en la cuenta de esta diferencia elemental condujo en el pasado siglo a la crisis de la tesis clásica, según la cual «Dios crea para su gloria», «Dios es el fin de la creación». Los semirracionales atacaron violentamente esta tesis, que les parecía indigna de Dios al endosarle un egoísmo incalificable; el único motivo digno de él sería la felicidad de las criaturas. Los teólogos católicos respondieron distinguiendo entre el fin del creador (la comunicación de su bondad) y el fin de lo creado (la gloria de Dios). La respuesta suena a compromiso poco convincente por lo que advertíamos más arriba: una distinción entre el *finis operis* y el *finis operantis* ha de ser en nuestro caso, a lo sumo, meramente conceptual, pero no real.

Desde el campo protestante, y basada en el gran principio de la Reforma («*soli Deo gloria*»), la recusación del semirracionalismo fue mucho más dura. Lo verdaderamente incalificable (se argüía contra Hermes y Günther) es que Dios se olvide de sí mismo en cualquiera de sus acciones; ello equivale a un autodestronamiento, a una abdicación de la prerrogativa divina. Puede verse todavía la vigencia de esta postura en Barth, quien, parafraseando la célebre frase de Calvino,

---

<sup>74</sup> En *Contra Gentes* (3, 18), Sto. Tomás observa que Dios no es el fin de las cosas en el sentido de que logre algo para sí, sino en el sentido de que él mismo se logra para las cosas. Y en *De Potentia* (5, 4) afirma: «*idem est dictu quod Deus omnia propter seipsum fecerit et quod creaturas fecerit propter earum esse*».

afirma que la única justificación del mundo es «servir de teatro a la gloria de Dios», y la del hombre el ser testigo de esta gloria.<sup>75</sup>

Se trataba de un diálogo de sordos en torno al equívoco antes denunciado, que es en el fondo un burdo antropomorfismo: creer que en Dios se da la misma oposición que en nosotros entre interés y desinterés, entre amor de concupiscencia y amor de benevolencia.

Podría resumirse cuanto antecede en las tres proposiciones siguientes, que responden a los interrogantes de que partíamos:

- a) el fin de la creación es la gloria de Dios;
- b) el fin de la creación es la comunicación de la bondad divina;
- c) las dos proposiciones precedentes son conceptualmente idénticas, aunque formalmente diversas.<sup>76</sup>

### 3.2. *El fin de la creación en la Escritura y la fe eclesial*

Hechas las acotaciones anteriores, queda ahora por verificar si corresponden a la doctrina bíblica y a la fe de la Iglesia.

En la Escritura nos encontramos con dos series de textos relativos a nuestro tema:

a) Todo se ordena a Dios; él es el fin último de todo. 1 Co 3,21-23 (cf. Rm 11,36) establece una jerarquía de fines que culmina, a través de Cristo, en Dios; 1 Co 15,24-28 manifiesta que el fin —en el doble sentido de término y finalidad: *télos*— de todo es la soberanía de Cristo, quien a su vez se someterá a Dios. Estos pasajes deben ser contemplados en la perspectiva abierta por la cristología cósmica del Nuevo Testamento: Cristo es la causa final de la creación; esta finalidad cristológica está en vigor durante toda la historia de salvación; al final de esa historia Cristo «devolverá el reino al Padre», como señala 1 Co 15,24; el señorío cósmico de Cristo es eminentemente funcional, *económico*.

b) El que Dios sea el fin de la creación no significa que busque algo para sí, puesto que ya lo posee todo; Jb 22,1-3 (el hombre no puede ser «útil» a Dios); Is 1,11-15 (Dios puede prescindir de la alabanza humana); Hch 17,24-25 (Dios nada necesita). En realidad,

<sup>75</sup> BARTH, K., *Dogmatik*, pp. 73 s. Sobre la expresión de Calvino, vid. GISEL, P., *La création*, Genève 1980, pp. 231-233.

<sup>76</sup> A diferencia de Barth, también Brunner entiende así la cuestión: en Dios, «su propia glorificación coincide con la propia comunicación de sí mismo... El amor de Dios es la *causa finalis* de la creación» (BRUNNER, E., *Dogmatique*, p. 21).

Dios crea para la alianza, como ya se ha visto repetidamente, esto es, para comunicar su bondad. De ahí que «ser tratados con bondad» equivalga en el lenguaje bíblico a «ser tratados según su gloria»; Dn 3,42-45 (Dios obtiene «la gloria de su nombre» obrando «con misericordia»); Is 43,1-7, 48,9-11 (Dios, al salvar a Israel, lo ha «creado para su gloria»; lo trata misericordiosamente «a causa de su gloria»). En todos estos textos se desvela la peculiaridad de la noción veterotestamentaria de «gloria de Dios», que no es la *clara cum laude notitia* de la noción helenista homónima, sino que designa *el peso* del ser divino en cuanto revelado por sus diversos atributos. La «gloria de Dios» es, pues, el mismo Dios, que se revela al hombre como majestad, bondad, santidad, poder misericordioso, etcétera.<sup>77</sup>

Precisamente porque Dios ha hecho partícipe por la creación a las criaturas de su bondad, *la creación está llena de la gloria de Dios*: Sal 19,2-5; Is 6,3; 1 Co 6,20; «gloria de Dios» significa en estos textos la bondad divina participada en las criaturas; se entiende así que la contemplación del mundo conduzca a Dios; Sb 13,1-9; Rm 1,18-21.

La participación del ser de Dios, por la que éste obtiene su gloria, es obviamente más hacedera en el hombre; creado a imagen de Dios, está destinado a asemejarse a Dios (2 Co 3,18; 1 Jn 3,2). «Ver la gloria del Unigénito» es participar de «su plenitud de gracia y verdad» (Jn 1,14.16); la encarnación, punto álgido de la creación, se desvela como la muestra suprema del amor comunicativo divino; Dios se une sustancialmente a una criatura, dándole su propio ser personal. Así pues, según Juan y Pablo, Dios crea para la encarnación y la encarnación es para la salvación. Mas la salvación es el ser de Dios dándonos, la comunicación de la vida divina. Luego Dios crea para comunicar su ser a las criaturas; es así como Dios obtiene su gloria, «da gloria a su nombre».

En este marco hay que entender los textos bíblicos que hablan de «dar gloria a Dios» por la alabanza: Sal 103,20-22; Sal 148; Dn 3,57-90; Ap 4,9-11, etcétera. Cuando la teología clásica explicaba que el fin de la creación era la gloria de Dios comprendida como alabanza, no sentaba, por tanto, una afirmación extraña a la Biblia. Pero la explicación resultaba deficiente, porque la alabanza no abarca adecua-

---

<sup>77</sup> LÉON-DUFOUR, X., «Gloria», en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, pp. 314-318. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*, Madrid 1985, pp. 40 ss. y 375 ss.

damente el concepto bíblico de *gloria de Dios*. A decir verdad, la intención creadora de Dios no puede descansar en la sola alabanza, no tanto porque esto (interpretado antropomórficamente) desdiga de él, como diría Hermes, sino (y sobre todo) porque la alabanza no se sostiene por sí misma sin una participación de la bondad divina; sólo los que han sido agraciados por Dios alaban a Dios.

Las dos series de textos encontrados en la Escritura se hallan también en la Patrística<sup>78</sup> y en la liturgia eclesial. La oración pública de la Iglesia concluye sus oraciones con la doxología a la Trinidad; esta «gloria de Dios» supone un beneficio para las criaturas, ya que dichas criaturas «dan gracias» por ella: «*gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*».

En el capítulo anterior hemos visto cómo el Vaticano I definía en uno de sus cánones (contra el error de los semirracionalistas) que el fin del mundo es «la gloria de Dios» (DS 3025 = D 1805). En el capítulo correspondiente a este canon (DS 3002 = D 1783) se señala cómo ha de entenderse tal definición; en ella no se enseña que Dios «aumente o adquiera su felicidad» creando; ni se hace reo de egoísmo, puesto que crea «para manifestar su perfección impartiendo bienes a las criaturas».

La comparación entre el canon y el capítulo muestra, pues, que la equivalencia entre las proposiciones «el fin de la creación es la gloria de Dios» y «el fin de la creación es la comunicación de la bondad de Dios» está refrendada por el magisterio extraordinario de la Iglesia. Y esta doctrina del Vaticano I ha sido a su vez ratificada por un texto del Vaticano II: Dios crea para ser todo en todas las cosas, «procurando así simultáneamente su gloria y nuestra felicidad» (AG 2).

#### 4. Cuestión complementaria: Teilhard y la doctrina de la creación

Probablemente nadie ha hecho más que P. Teilhard de Chardin por aclimatar el evolucionismo en el recinto de la fe cristiana. Aunque sólo fuese por ese título, la teología católica habría contraído con el sabio jesuita francés una deuda impagable. A su clarividencia debemos un lúcido ensayo de conciliación entre la ciencia y la fe, exento de todo trivial concordismo, así como la vigorosa reivindicación

<sup>78</sup> Vid. en R los índices teológicos 194 (creación para la gloria de Dios) y 193 (creación como comunicación de la bondad divina).

de la dimensión cristológica de la realidad creada; el Cristo-Omega teilhardiano es la clave del sentido del mundo y, por ende, de todo el proceso evolutivo.<sup>79</sup>

Sin embargo, y al margen de estas intuiciones profundas y atinadas, se encuentra en Teilhard una concepción del *feri* de la creación no tan afortunada. Consciente como era de las aporías de una comprensión fixista del creacionismo, trató de elaborar una alternativa más acorde con la visión evolutiva del mundo, en la que la nada es entendida, no como el vacío del ser, sino como «la Multiplicidad pura, la Multitud». Crear no sería entonces producir algo de la nada, sino «condensar, concentrar, organizar, unificar». «En el comienzo, por tanto, existían, en los dos polos del ser, Dios y la Multitud. Y Dios, sin embargo, se encontraba absolutamente solo, puesto que la Multitud, soberanamente disociada, no existía. Desde toda la eternidad, Dios veía, a sus pies, la sombra desparramada de su Unidad, y esa sombra, a pesar de consistir en una aptitud para producir algo, no era otro Dios, ya que por sí misma no era nada, ni había sido jamás, ni hubiera podido ser nunca... Fue entonces cuando la Unidad desbordante de vida entró en lucha, por medio de la Creación, con lo Múltiple inexistente que se oponía a ella como un contraste y un desafío... El ser recién nacido emergió del fondo de la pluralidad».<sup>80</sup>

El propio Teilhard se percataba de la coloración mitico-dualista de esta representación: «No se me oculta que esta concepción de una especie de *Nada positiva*, sujeto de la Creación, suscita graves objeciones. Por inclinada del lado del no-ser que se la suponga, la Cosa disociada... significa que el Creador ha encontrado fuera de Sí un punto de apoyo, o al menos una reacción. Todo esto *redolet manichaeismum*».<sup>81</sup>

En relación con este peculiar concepto de creación está la posición de Teilhard en lo tocante a la libertad del acto creador: «la Crea-

<sup>79</sup> Cf. SAHAGUN LUCAS, J. de, «La acción creadora vista por Teilhard de Chardin», en *Verdad y Vida* (1970), pp. 493-518; Id., «Teilhard de Chardin y el pan-teísmo», en *Pensamiento* (1970), pp. 213-230.

<sup>80</sup> TEILHARD DE CHARDIN, P., *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid 1966, p. 146.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 227. Incluso los comentaristas más simpatizantes de Teilhard lo critican en este punto: TRESMONTANT, C., *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid 1958, pp. 81-85; RIDEAU, E., *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, pp. 335-339; LUBAC, H. de, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid 1967, pp. 333-343.

ción —estima— no ha sido absolutamente gratuita, sino que representa una empresa de interés *cuasi* absoluto». Y aunque también esto suscite dificultades, «¿es que es posible, sinceramente, evitar estos escollos?... Si queremos hacerle [al acto creador] demasiado libre, o ejerciéndose demasiado *en el vacío*, corremos el riesgo de convertirlo en ininteligible. ¿Por qué no habría de poder admitirse que la existencia necesaria de la Unidad absoluta lleva consigo secundariamente *ad extra*, como una antítesis o una sombra, la aparición, en los antípodas del ser, de una infinita multiplicidad?»<sup>82</sup>

Estos textos teilhardianos vienen a confirmar cuanto se ha dicho más arriba sobre el carácter irrenunciable del concepto de *creatio ex nihilo* y sobre las negativas consecuencias de su preterición.

Por lo demás, las ideas de Teilhard acerca de la temporalidad y del fin de la creación son irreprochables. En cuanto a la creación en el tiempo, nuestro autor señala que la evolución nos ha enseñado a ver las naturalezas como «filiformes»: «por algo de sí mismo, todo se prolonga en alguna otra realidad preliminar»; de ahí la irrepresentabilidad de «un ser que tuviera una faz abierta a la nada temporal».<sup>83</sup> Ahora bien, nada de esto supone una eternidad del universo: «su carácter *interminable* no tiene nada de una infinitud»; si un principio temporal del mundo es fenomenológicamente inasible, «de aquí no se sigue en manera alguna que carezca de objetividad la idea de un comienzo ontológico del Universo».<sup>84</sup>

Finalmente, la pregunta por el sentido último del mundo preocupó profundamente a Teilhard; puede decirse que todo su pensamiento es un ensayo de respuesta a la misma, desde sus primeros escritos hasta la síntesis madura, toda ella articulada en torno a la visión grandiosa de Cristo-Omega. Es fácil constatar cómo han ido progresando sus ideas en este punto, comparando el juvenil escrito *La comunión con Dios a través de la tierra*<sup>85</sup> con los capítulos finales de *El fenómeno humano*.<sup>86</sup> Teilhard percibió con pasión y singular nitidez que no podía haber oposición entre los intereses del mundo y los de Dios, y que el cristianismo tenía que tomar en serio el compro-

<sup>82</sup> *Escritos...*, pp. 227 s. La confusión entre gratuidad absoluta y arbitrariedad la hemos encontrado ya en Feuerbach.

<sup>83</sup> *La visión del pasado*, Madrid 1966, pp. 162 s.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 165, nota 1; p. 169, nota 1.

<sup>85</sup> En *Escritos...*, pp. 77-92.

<sup>86</sup> *El fenómeno humano*, Madrid 1966, pp. 305-347.

miso temporal si no quería quedar fuera de juego ante sus contemporáneos.

La moda-Teilhard ha pasado; sobre su figura y su obra se ha hecho un silencio tan completo como injustificado. Pero las limitaciones de su pensamiento, inherentes a toda nueva síntesis, no deberían hacer olvidar el inmenso servicio que ha prestado a la Iglesia este auténtico clásico cristiano del siglo XX.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Otro clásico cristiano prácticamente olvidado, al menos por la teología europea, es Alfred N. WHITEHEAD. Resultaría instructivo y estimulante cotejar su visión del binomio Dios-mundo con la de Teilhard. A título de indicación telegráfica de lo que podría dar de sí dicho cotejo, sirva la siguiente frase: «Dios y el mundo son los opuestos contrastados en función de los cuales la creatividad realiza su suprema tarea de transformar la multiplicidad desunida, con sus diversidades en oposición, en una unidad concrescente, con sus diversidades en contraste» (*Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956, p. 467).

