

ta derivada del método histórico-crítico que condenaba a los teólogos que no renunciaran a su teología, y desde la que se debería hablar de la resurrección siempre por el camino torcido de la desmitologización. Gesché nunca quedó cerrado en esa red tan torpe, pero, repito, le costó encontrar la manera teológica de hablar de la resurrección. Paul Ricoeur, entre otros, le mostró el camino de la teología como relato, de la identidad narrativa de Jesús, y pudo encontrar por ahí su propio pronunciamiento teológico en el volumen VI, *Le Christ*. Él mismo nos hace notar en el prólogo que los capítulos I a IV de este libro son nuevos, preparados para él; nunca, excepto la última parte del III, fueron publicados antes como artículos sueltos, como acontece en tantos de los siete volúmenes de su Dios para pensar. Me atrevo a decir que fue el punto más difícil para él al que atenerse tan bellamente en su discurrir teológico.

El volumen V, Dios para pensar el Cosmos, tuvo la suerte de poderlo utilizar allá en LLN, justo cuando acabada de salir en su original, para el curso que sobre esas cosas se me pedía. Tan distinto a mis maneras, más bien de ingeniero buscador de energías y de filones, mientras las tuyas, como ya he dicho, eran el aleteo de un bello pensar. Tan rico en sugerencias. Dios nos sirve, y de qué manera para pensar el cosmos; el mundo, tal como a mí me gusta decir. No la creación del mundo, sino el mundo como creación, punto quicial en los que son mis propios pensares, tan cercanos a los de Gesché.

El 26 de octubre de 2012 ha tenido lugar en LLN una *Journée Gesche*, cuyos textos se leen en <[uclouvain.be/398496.html](http://uclouvain.be/398496.html)> y el enorme fichero que él llevaba con citas y pensamientos se lee ahora on line en <[uclouvain.be/355408.html](http://uclouvain.be/355408.html)>.

Saludo este libro con emoción.

Alfonso Pérez de Laborda  
apl.name

## ¿EL MUNDO ES CREACIÓN?

CLAVIER, P., *Ex Nihilo*, v. 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*, v. 2, *Scénarios de 'sortie de la création'* (Hermann, París 2011). 426 y 452 pp. ISBN: 978-2-7056-8014-5 y 978-2-7056-8015-2; KEHL, M., *Contempló Dios toda su creación y estaba muy bien. Una teología de la creación* (Herder, Barcelona 2009). 632 pp. ISBN: 978-84-254-2522-6 (original alemán de 2006); GESCHÉ, A., *Dieu pour penser*, IV, *Le cosmos* (Cerf, París 1994). ISBN: 2-204-05041-5 (traducción castellana, *Dios para pensar*. IV, *El Cosmos*, Salamanca 2010); ARANA, J., *Los sótanos del universo. La*

*determinación natural y sus mecanismos ocultos* (Biblioteca Nueva, Madrid 2012). 398 pp. ISBN: 978-84-9940-479-0

¿Es lo mismo hablar sobre ‘el mundo como creación’ que de ‘la creación del mundo’? Me parece obvio que no. Esta por medio, además, esa misteriosa palabra: creación. La primera expresión nos implica como parte del mundo que somos, parte material del mundo en evolución, además de que encuentra un modo particular de tratar lo que se avenga con la creación, no tanto desde el lado de allá del portillo, esto es, desde Dios creador, como colocados en el lado de acá; por así decir, viendo el mundo creado desde dentro. Una es labor de filósofo, la otra de teólogo. Aunque en ambos casos, por supuesto, debe haberse aceptado previamente como composable la razonabilidad de la creación misma: la consideración del mundo como creación no es contradictoria con lo que sabemos de él, siempre en la amplia línea de saberes que son los nuestros; líneas de razonabilidad que se sostienen como posibles a la vez, incluso que se aúpan unas a otras sosteniendo su razonabilidad mutua. De este modo, la *composibilidad* no indica tanto una certeza apodíctica, cuanto un grupo de pensamientos enracimados y coherentes, que defendemos como reales, esto es, opciones de realidad. No porque así nos venga en gana o en una línea de pensamiento que llevamos por suelto hasta convertirse en la mera ideología que queremos subtienda todas las demás líneas, las cuales de este modo dejan de ser líneas de pensamientos racionales, sino que lo hacemos con empujamiento racional. Aunque, es evidente, otros pueden encontrar la coherencia global en una disposición del pensamiento que nos hablará, por ejemplo, del *Deus sive Natura* o del materialismo más puro o del azar y la necesidad, empujándonos a un *diálogo ininterrumpido de coherencias racionales*, no de empujamientos irracionales. Y con la convicción de que en ese diálogo ha de manifestarse, mejor, expresarse la verdad de lo que sea la realidad.

En la dinamicidad de lo creado, podemos mirar en dos direcciones: aguas abajo y aguas arriba. Aguas abajo, en lo que ha de venir. Aguas arriba, en lo que ya ha habido. En ambos casos, desde el presente de eso que está habiendo. Son dos maneras bien distintas de estampar esa mirada. En una, con nuestro conocimiento experimental y teórico, podemos ir adivinando lo que ha habido de modo que en la dinamicidad fluyente de la materia dé como resultante lo que hay en el presente; tenemos algo así como una prueba de que, desde lo que experimentamos como habiendo, nos da seguridades con respecto a lo que suponemos hubo. Y este correr aguas arriba nos lleva hasta visualizar con nuestra razón el acto mismo de la creación. No es que este nuestro conocimiento experimental y teórico vaya de certeza en certeza, claro es, pero sí nos hace percibir con visos de certeza eso que vamos diciendo de nuestro mirar aguas arriba. Lo que no acontece en nuestro mirar aguas abajo, si es que nos colocamos en el presente en el que estamos e intentamos mirar a eso que va a advenir. Sí podemos hacer algo, que es, habiendo llegado a algún aguas arriba, ver cómo corren las aguas hacia abajo desde ese punto, con lo cual podemos ir perfeccionando nuestra maquinaria del conocer experimental y teórico; mas el puro

aguas abajo desde el presente en el que nos encontramos es lo que la dinamicidad del mundo va a ir discuriendo en ese moverse hacia su futuro. Podemos hacer previsiones, acertantes o no, mas el futuro de lo creado nos es desconocido desde el presente en el que estamos. En un caso, cuando nos situamos en los aguas arriba, siempre tendremos algo decisivo: en el decurso de esa corriente necesariamente vendremos a caer en lo que somos; no podrá acontecer, como en el cuento terrible de Franz Kafka, que nos despertemos siendo animales con cien patas, ni con una Tierra que no contenga agua. Podríamos, así, quizá, tener la llave del pasado, mas en ningún caso la del futuro. Predicciones, sí; certezas, no.

No habría ningún problema si consideráramos que la dinamicidad del mundo es algo previsto por leyes rigurosas que nosotros hemos llegado a conocer, aunque, quizá, solo en parte, pero que, sin embargo, llegaremos a ir conociendo mejor hasta desembocar en el desvelamiento total. Pero no aceptamos, ni siquiera como componible con eso que vamos conociendo, que las leyes del mundo sean hechos rigurosamente predeterminados en sus consecuencias, pues mirando aguas abajo desde los distintos puntos de una escala ascendente que nos va llevando hacia arriba, hasta llegar a acercarnos al punto mismo del acto de creación, hemos podido concluir con segura certeza que la dinamicidad de la materia en su conjunción evolutiva provoca una acción de pre-libertad en la materia que se va complejificando en su discurrir evolutivo del aguas abajo. Pues en cada bifurcación evolutiva la materia no está obligada a tomar uno de los caminos que se le ofrecen, o, quizá, que le damos como posibles. Hay todo un mecanismo de condiciones iniciales y de infinitesimales *klimamen*, como ya dijeron los atomistas griegos, de modo que el resultado de lo que va a acontecer en esa bifurcación no es previsible por nosotros con certeza; si lo fuera por el mismo Dios creador no es algo que nosotros podamos adivinar, manejándolo como conocimiento intramundanal, pues ni somos ni seremos nunca vicedioses. Este mecanismo de la dinamicidad de la materia evolutiva es tal que todo hablar del aguas abajo desde el hay del presente en el que vivimos no está cuajado de certezas, aún en el caso de que todas las leyes físicas, biológicas, sociológicas y psicológicas, si las hubiere como leyes generales, fueran leyes matemáticas rigurosamente deterministas. Ínfimas variaciones en las condiciones iniciales de cada uno de sus puntos, que pueden ser simples movimientos cuánticos, hacen que los resultados de la aplicación de esas leyes, que serían tan rigurosamente seguras en su desenvolvimiento, nos dieran resultados totalmente imprevisibles, sin que hubiera dejado de darse, no deje de notarse, que las leyes hubieran continuado y continuaran siendo leyes predeterminativas de riguroso cumplimiento, en el caso de que así fueran. Las leyes, quizá sí, podrían serlo; pero los resultados, no. Este mecanismo es el que nos hace decir que la materia es pre-libertaria. No digamos si comenzamos a hacer efectivo que las leyes no son nunca predeterminaciones de obligado cumplimiento. El libro de Juan Arana, por ejemplo, y el conjunto de su obra, nos ponen en la pista de esta posibilidad real de la indeterminación que denomino pre-libertaria. Pero, nótese bien, para lo que desarrollo en este punto, no importaría que las leyes fueran rigurosamente predeterminativas. Si no lo son, miel sobre hojuelas.

Hay una segunda reflexión que podemos hacer desde este lado del portillo, la que se refiere al *ex nihilo*. Y podemos hacerlo en cuanto que nos vamos acercando al acto mismo de la creación. ¿Creación como fruto de los juegos del azar?, ¿del azar y la necesidad? No parece razonable defender esta postura: no es componible. ¿Creación por la propia *Natura*, que ejerce de Dios? Puede, pero su papel entonces es exactamente el mismo que el del Dios creador, excepto, precisamente, en que ella no crea mundo de ningún *ex nihilo*, sino que produce de sí misma, no habiendo, por tanto, diferencia esencial en el antes y el después del acto de creación, pues entonces hay antes y después. De este modo, dicho acto queda difuminado, puesto que la *Natura* está continuamente produciendo; es de imaginar que produciendo mundo. De ser así, el mundo no habría sido creado en un acto de creación, sino que sería la misma *Natura*: el mundo como *Natura*. Sin embargo, al ser razonable, razonablemente componible, hablar de ese acto de creación, hace de él un corte esencial entre el creador, Dios *coram* la creación —si dijéramos antes de la creación, estaríamos empleando maneras temporales, que no sería el caso—, y el mundo creado en el acto de la creación *coram* ese mismo Dios que es su creador. Principiado por Dios en el acto de la creación, el mundo, es decir, la materia en su dinamicidad fluyente, dándose en ella las cuatro internalidades del mundo: espacio, tiempo, ‘geometría’ y legalidad, está *coram Deo*, en presencia de Dios que lo sostiene como tal, pues sin el principiar, dejaría de ser. Por ello, no puede haber univocidad entre Dios, el Creador, y el mundo creado. Esa univocidad es la que se ofrecía en el hablar de la *Natura*. Pero no, el acto de la creación distingue entre Dios, creador del mundo, y el propio mundo creado. Si miramos las cosas desde la *Natura sive Deus*, no hay ruptura en la dualidad *Natura*-mundo creado, no hay *coram* porque, en realidad, no hay acto ninguno de creación; a lo máximo, una manera de hablar. Pero nosotros hemos hecho componible hablar del acto de la creación en un hablar que se sostiene en empujamientos racionales, y no irracionales, hablar racional, por tanto, luego de la misma se nos ha hecho realidad la diferencia radical entre ambos lados del portillo, si es que se pudieran emplear también acá maneras espaciotemporales, que no sería el caso, lo cual conlleva que la creación no se adentra en Dios, sino que Dios decide crear el mundo en aquel acto de creación. En la creación, pues, es esencial el *coram*.

El *ex nihilo*, así, nos muestra un gradiente del no ser al ser en quien es creado; del no estar siendo a un estar siendo, que conlleva esa creación *ex nihilo*. El mundo no era antes de comenzar a ser en el acto de creación, no era ser, no estaba siendo; mas, cuidado, evidentemente, tampoco era ya un no-ser que llenaba el “receptáculo” platónico ni el espacio cartesiano como *res extensa*. Solo es ser en su siendo después de ese acto, momento en el que comienza a darse la posibilidad de hablar en gerundios, pues en ese acto de ser el mundo obtiene el tiempo como una de sus cuatro internalidades, junto con el espacio; incluso sería mejor hablar del espaciotiempo como unidad intrínseca. El gradiente entre no ser y ser, en ese acto, muestra una singularidad decisiva. El Creador era ser antes de crear, pues en él se da siempre esa completud de ser con respecto a todo lo que venga a crear, de otro modo no habría ser alguno que pudiera tener ser fuera de él; no podría ser mundo. Gradiente evolutivo de

la materia desde el siendo de su ser que se crea en ese acto de creación, con sus cuatro internalidades; gradiente evolutivo que llega hasta producir consciencia en el mundo creado, y, aprovechándose de ello, como milagro insuperable, luego, en momentos preparados desde el principiar mismo por quien es creador y providente, conciencia. Todo ser, por tanto, no puede tener un ser anterior a su Creador, pues este lo principia. Porque la creación no es una cuestión de duración, sino de principialidad y de dependencia. Si en la creación habláramos de principio, se referiría al tiempo, y el tiempo es siempre mundanal. Otra cosa es hablar de principiar, pues esto significaría que sin él, sin quien ofrece el principiar, todo principiar, no cabe principio. El principiar hace que los mismos principios surjan dando, originando espaciotiempo, lugar espacial y lugar de tiempo, a eso que ya desde ese ahora en el que están devengan un ir siendo. Este proceso, sin embargo, no se produce en el ser en completud —¿podríamos decir analógicamente ser en infinitivo?—, quien es principiar.

Un enemigo de esta manera mía de ver la creación desde la cosmología era la sucesividad de explosiones y de implosiones que daban ocasión a un mundo que va y viene encerrado en un tiempo de infinitud, pero esa hipótesis ha sido desechada de manera definitiva —¿para siempre?—; en todo caso, esto es muy importante, no deje de notarse que se daba en coordenadas de tiempo exteriores al propio mundo, es decir, el tiempo no era intramundanal. El otro, el agujero negro agusanado que va más allá de la explosión inicial, atravesando eso que se podría llamar momento  $t_0=0$ , por donde nos encontraríamos al otro lado con tiempos negativos; sin embargo, apura hipótesis que parece no demasiado plausible por ahora, y también se da en una coordenada temporal exterior al propio mundo. En ninguno de los dos casos el tiempo sería internalidad del mundo; seguramente tampoco el espacio.

Pues bien, desde esta manera de ver las cosas de la creación, me voy a enfrentar con algunos libros recientes, o no tanto, que hablan de la creación. Juan Luis Ruiz de la Peña, gran amigo, en su teología de la creación dedicaba muchas páginas preciosas a lo que él llamaba ‘cuestiones fronterizas’, fronterizas para un teólogo desde la filosofía y la ciencia de hoy, mas como es un libro ya antiguo, desgraciadamente no puedo ponerlo en la cabecera de esta nota. Siendo estas páginas una mirada desde la filosofía, tendremos, igualmente, nuestras cuestiones fronterizas del otro lado del portillo, esto es, del lado de la teología. Vino luego un precioso añadido para un filósofo como lo soy yo, el Dios para pensar de Adolphe Gesché; veremos cómo es manera de poner en relación las dos expresiones con las que empecé estas páginas, parecidas, quizá, mas tremendamente distintas, pues indican dos ámbitos en los que pensar; dos ámbitos que vemos ahora cómo pueden ayudarse el uno al otro.

Comenzaré con el grueso mamotreto de Paul Clavier sobre el ‘*ex nihilo*’. Venga una primera afirmación global. Libros así son extremadamente interesantes en su generosidad puesto que roturan campos que de otra manera estarían vedados para un simple mortal. Inmensa panorámica del pensar acerca de la creación vista desde el lado de los filósofos. Mas, ¡ay!, ¿no tiene el peligro de no terminar siendo sino un vademecum? Veremos.

Vayamos con Clavier. El tema de la creación, ¿es una mera cuestión arqueológica? Pretender que el mundo haya sido creado a partir de la nada, ¿no es el colmo de lo irracional? Así lo parece. A lo más, algo que ha sido relegado al cementerio de las hipótesis metafísicas sin fundamento. ¿Paradigma de una pseudo-filosofía, como pensaba Schopenhauer, limitada a los descendientes del judaísmo, que busca los objetivos de la religión de estado para presentarlos como filosofía? ¿La doctrina de un Dios creador pudo fundarse con éxito por la sola razón o, más bien, esta obligación echada sobre los hombros de los profesores no era sino una figura impuesta por los poderes? Bien, supongamos que el creacionismo haya sido una tesis que se impuso pronto en la teología cristiana, sin embargo, ¿significaría que la cuestión de la creación no pudo introducirse en el pensamiento filosófico como realidad a pensar, incluso como pieza clave de dicho pensamiento? ¿Todos los problemas que han advenido al pensar tienen su solo origen en ese mismo pensar? Clavier, y yo con él, busca que la nuestra no sea una mera cuestión arqueológica. A los suyos, añadiré por mi cuenta algunos interrogantes más: ¿no hay en el constructo filosófico, por el contrario, influencias sutiles y decisivas de aquello que no es filosofía, aunque pura realidad descubierta en la cronología de un momento preciso? De no ser así, ¿dónde deberíamos meter el caso de la teoría de la evolución?, ¿no suele darse una influencia sutil entre la filosofía y los modos del arte o los maneras de producción? Recuérdesse la foto de familia a la que se refería Wittgenstein: cuando vemos una película de finales de los sesenta o principios de los setenta del pasado siglo, antes de que nadie hable o nos diga nada, se nos muestra de manera palmaria su edad y sus hechuras, y casi sus pensamientos. La afirmación de Schopenhauer sobre la creación, ¿no era, pues, un pelín demasiado burda y tiene poco en cuenta la realidad del pensar filosófico, que es siempre circunvalatorio, centrífugo y centrípeto? ¿Conseguirá Clavier que este tema de la creación sea algo más que una mera cuestión arqueológica? ¿Lo conseguiré yo?

El primero de los dos gruesos volúmenes, siempre con una delectación que produce pasmo en el lector, lo dedica a la introducción del concepto en filosofía: de Filón y Teófilo a Samuel Clarke. Dos obstáculos epistemológicos han debido ser soslayados: la incompatibilidad aparente entre el *Deus creavit mundum ex nihilo* y el axioma *nihilo nihil fit*, y, el segundo, la incomprendibilidad del procedimiento de la producción del *ex nihilo*, lo que hace la hipótesis de la creación extremadamente improbable. La creación *ex nihilo* no supone una suerte de generación espontánea a partir de una nada absoluta, sino una generación de las criaturas por Dios, sin el recurso a una materia anterior. Todos los autores tratados en este volumen primero hablan de una proveniencia divina, sin que eso signifique que las cosas sean de naturaleza divina, ni de materia divina. Todo lo que existe viene de Dios, está extraído de la existencia de Dios —hago notar que yo utilizaría aquí muy a disgusto el concepto de existencia—. Pero ahí se da la cuestión, pues las analogías nos dicen que un ser, a partir de sí, solo puede producir otra cosa que no es sino una modificación de sí. ¿Será que el axioma cesa de ser verdadero, siéndolo solo cuando se aplique al poder de un agente finito y natural, como pensaba Suárez? Wolf define la Nada como lo imposible, presuponiendo que Dios crea siempre a partir de lo posi-

ble, es decir, del entendimiento divino. Kant piensa que la creación del mundo *ex nihilo* es posible puesto que no es *en* el mundo. Esta primera parte, nos dice Clavier, ha buscado describir un cierto número de muestras del concepto de creación. Tantas y tan detalladamente que nos hemos quedado con los ojos bizqueando, sin saber muy bien si merece la pena seguir el rastro a tal cúmulo de gruesas páginas. Todo ha sido, dice el autor, buscando hacer plausible que los constituyentes de la naturaleza deben su existencia a un agente sobrenatural, mejor que a ellos mismos o a nada, dada la repetición de propiedades estructurales y disposicionales que presentan esos elementos. Esta regularidad, afirma nuestro autor, queda mejor explicada por la hipótesis metafísica de un origen común que por la de una coordinación espontánea de los elementos cuya existencia es independiente del coordinador, o por el avenirse de materiales existentes independientemente de ese que aviene. Pero de este modo, me digo, ¿no es siempre solo un pensamiento del aguas abajo?, ¿dónde queda el tan esencial aguas arriba? ¿Dónde la repetición de propiedades estructurales y disposicionales?, ¿seguro que es así?, en mi ver de estas cosas no lo es con rotundidad, pues se da de sí la materia evolutiva con sus cuatro internalidades. ¿Qué pasaría o que pasará con la *mouvance* de la legalidad?, ¿qué pasa con la creación continuada de novedad, en donde no es interesante hablar continuamente de repetición?, ¿qué pasa con la cuasi-libertad producida por eso que llamo la pre-libertad de la materia en continuada evolución?

Todavía nos queda el tan desafortunado volumen segundo del libro de Clavier: cuando viene el eclipse de la creación. Su estructura es ahora algo más compleja, pues los nueve primeros capítulos serían más bien temáticos, aunque el sexto sea Filópono contra Proclo. Más tarde, en el capítulo diez, vuelve al estudio detallado de autores, desde Lutero y Pascal, hasta Heidegger, Levinas y Hans Jonas, con un ante-último capítulo en que se pregunta si ver la creación como relación de dependencia no será un error metafísico fundamental. ¡Uf!, lo siento, pero debo confesar que el libro es tan enrevesado en sus exposiciones que no sé si sirve, mejor, si me sirve para algo fuera del mirar con detalle lo que cada autor piensa sobre la cuestión, si alguna vez tuviera la necesidad o el gusto de ello. Sin embargo, no es eso lo que a mí me interesa, sino cómo hacerme una idea cabal de la cuestión de la creación, y no tengo claro que, finalmente, a esto me ayude nuestro autor, aunque quizá por la culpa mía de no chaparme con cuidado sus 800 páginas.

Son cinco las cuestiones que ahora se plantean en este segundo volumen. ¿La doctrina de la creación es solo revelable, o es accesible a la luz natural de la razón humana? ¿Implica la unicidad del principio creador? ¿Exige un comienzo del tiempo y de las criaturas? ¿Qué significa crear *ex nihilo*, o la variante posterior crear *de nibilo*? ¿Lo que existe saca su existencia de la voluntad y de la bondad divinas? Pero las cosas del descrédito, nos dice Clavier, parecen haber llegado a que solo John Leslie Mackie en su milagro del teísmo (Oxford 1981) se toma la molestia de hablar de él. Sin embargo, yo al menos, nunca he hablado de teísmo, como tampoco creo que nunca haya hablado de causa y de regresión al infinito, por último, excepto en sus usos generales, no utilizo nunca, con lo que eso significa, el concepto de existencia

ni tampoco el de ente, ni siquiera el de esencia, como no sea en su sitio preciso; creo que me basta con el de ser, el cual, como decía Aristóteles, se entiende de muchas maneras. ¿Me habré confundido de medio a medio?, ¿resultará, simplemente, que no merezco el título de filósofo?

Al llegar la hora de hacer cuentas del enorme mamotreto en dos volúmenes, el autor nos resume en dos páginas y media los diez empujones que han llevado al tema de la creación del mundo frente a la puerta de salida del pensar. La amalgama entre creación y novedad. La invocación a una regresión infinita en la serie de las causas de existencia. Una presentación deductiva de las inferencias que van de un mundo físico a un creador. La descalificación de los conceptos cosmológicos: si no alcanzamos por la razón teórica a un mundo, menos aún a la creación del mundo. La limitación de las inferencias causales: nuestros conceptos son operatorios en el mundo, pero no sobre el mundo. Porque el rol del creador es asumido por la naturaleza. Por la afirmación de que el acto libre humano es la única creación *ex nihilo* que se pueda concebir. La descalificación de la creación al modo de Feuerbach o al modo marxista. El declarar al lenguaje humano incapaz de hablar unívocamente de creador y de creado. Enunciar como incompatible la afirmación de la existencia autónoma de las realidades terrestres y su dependencia con respecto a una causa sobrenatural. Nótese, añadido, algo de sumo interés: el univocismo sería enemigo radical; la cuestión de la causalidad nos dejaría temblando; eso de la razón teórica no lo doy por aceptado; el punto clave de nuestra libertad, a lo que deberá añadirse algo que parece nuevo, está en la pre-libertad de la materia, como ya he dicho, sin la que no cabría nuestra libertad; curioso el hablar de sobrenatural, tampoco está en mis usos, ni creo es necesario que esté.

Me voy a fijar en el corto capítulo anteúltimo de este segundo volumen, en el que se debate Clavier con el error metafísico fundamental de la creación como relación de dependencia, tomando la réplica de N. Deck en un capítulo del libro editado en Londres por Anthony Kenny el año 1969 (*Aquinas: A Collection of critical Essays*). Llama la atención que esta crítica venga ahora de la mano de un artículo de catorce o quince páginas, cuando Tomás ha tenido su largo capítulo en el volumen primero. «En los capítulos que preceden (en más de 800 páginas), se ha intentado mostrar cómo el concepto metafísico de creación resistía a los ataques y a las amalgamas más o menos creacionistas que ha sido objeto. Para resistir mejor, debió replegarse sobre el concepto de una relación de dependencia metafísica, limpiado de su ganga demiúrgica y temporal. Mas ¿este repliegue le pone a cubierto de toda crítica?». ¡Ay!, que no. Nos aparece ahí Deck, comentarador perspicaz de Tomás, dice Clavier, y nos lo desbarata todo, poniéndonos ante un error fundamental, cuestión de existencia y de esencia. ¿Todo cae como castillo de naipes tras la lectura de ese artículo tan corto?, puede, sería cosa asaz curiosa. Me encantan las tan leibnicianas líneas finales de este capítulo: «La cuestión no está en saber si nos gusta o no deber nuestra existencia a un creador, sino más bien en saber si tenemos buenas razones de pensar que es así». ¿Significa que lo de la creación es asunto de nuestros pensares en busca del fundamento de la realidad?



En este grueso libro en dos volúmenes hay algo que le deja al filósofo, finalmente, con toda su hambre: no parece haber en él un pensar propio del autor que haya crecido con la inmensa cantidad de sus páginas. ¿Instrumento de trabajo?, sí, magnífico. ¿Pensamiento propio?, me temo que no tanto. La averiguación de ese punto tan importante queda a las puras ansias del lector de estas páginas mías. Pena grande, pues su labor, justo hasta llegar acá, ha sido ímproba. ¡Uf!, pero vale ya, que me ahogo; entrego la esponja. Aunque, antes de hacerlo, leeré las primeras páginas de esta nota bibliográfica para comprobar si lo bosquejado en ellas no cabe, como me aparece, en los dos gruesos volúmenes. ¿Es así? No lo sé bien, ¡qué vergüenza!, ¿entonces?, Paul Clavier me ha vencido y no tengo fuerzas para más. ¿No destilan distinto olor las inmensas páginas de Paul Clavier al hablar de la creación de las presentadas por mí al comienzo en puro escorzo? Las maneras de llegar a hablar de la creación nos son infinitamente distintas. ¿Cómo es posible?, ¿estamos hablando de lo mismo? Pero prosigamos.

Antes de meternos con Kehl y Gesché, añadiré todavía un párrafo de mi cosecha. La analogía creo que en nada nos ayuda a considerar el acto mismo de la creación si lo vemos desde fuera, por así decir, no hay analogía entre Dios Creador y nosotros de manera que plotinianamente participemos de la divinidad del Uno —aunque, veremos, está la imagen y semejanza—, sin embargo, cuenta mucho en lo que podamos convenir desde dentro de ella de quien es su Creador, lo que es el caso de toda pronunciación nuestra. Lo que podamos decir del acto de la creación procede de todos nuestros pensares del recorrer el aguas arriba y el aguas abajo en la dinamicidad de la materia, tal como nosotros tenemos la cualidad de verlo. No deje de notarse algo muy importante: en el mirar desde el interior de la creación, como es el caso del filósofo, sin que tenga otra posibilidad de ejercer esa mirada, hay una sostenibilidad de esa dinamicidad de la materia que principia en aquel acto, en el cual, como substancia misma de lo que comienza a haber, aparecen ya las cuatro internalidades: espacio, tiempo, geometría y legalidad. Nuestro pensar filosófico cuelga de ese acto al que hemos llegado con el pensamiento analógico de lo que son las cosas en el mismo seno de lo creado, en su discurrir aguas arriba y aguas abajo. Ese colgar del acto mismo de la creación es un principiar de lo creado en sus ir siendo, que, es evidente, debe sostenerse en un principiar que ha de durar el tiempo que dure la creación en su evolución dinámica.

Seguiré con el libro de Mehdard Kehl, aunque explícitamente teológico. Y, por cierto, bien interesante. Hoy, cuando queremos hablar de creación, nos referimos a la materia en su evolución y al surgimiento de esta en la explosión inicial, todo lo cual es motivo de nuestros hablars filosóficos sobre ella, que deben ser muy prudentes si no queremos incurrir en las furias, tan razonables, de Adolf Grünbaum. Pues bien, los primeros capítulos del Génesis fueron, y siguen siendo, sin duda, alimento bien interesante para lo nuestro. Aunque, no lo olvidaremos, esos capítulos nos hablan más bien del Hacedor, y, si quieres, de una materia cuasi-preexistente, pues, para hablar de creación *ex nihilo* y de Creador, debemos acercarnos mucho más, como

sabemos, al nacimiento del cristianismo. Me parece una hermosa expresión cuando nos dice Kehl que de Dios solo se puede hablar de manera adecuada cuando «se tienen en cuenta y se mantienen la *singular diferencia* entre Dios y el mundo y también, por otro lado, la *singular referencia* de ambos» (43). En una primera parte mide el presente de la fe en la creación en la vivencia de nuestro hoy, comenzando por cómo la vivimos en la noche pascual, en la confesión del credo, en la teología de la oración que destila del Concilio Vaticano II y en el contacto de la vida cotidiana, para terminar con el resurgimiento actual del interés por los ángeles. En la segunda, vemos los testimonios de la Biblia, tanto en el AT como en el NT. Luego, en la tercera, encontramos la fe en la creación frente a sus grandes retos históricos: Ireneo, Agustín, Tomás de Aquino, con la magnífica idea de, para ver el desafío del pensamiento moderno, tratar a Romano Guardini, sobre el que se ceba un inmenso despertar. En la cuarta, reflexionando sobre las cuestiones fundamentales, busca la coherencia sistemática: el Dios trino como creador del mundo, la acción de Dios en el mundo, los problemas de la teodicea, creador bueno y sufrimiento de las criaturas, ¿pasos en dirección a una respuesta? En páginas que son de Michael Sievernich trata del pecado original. Y como el libro es muy grueso, todavía tiene ocasión de que Hans-Dieter Mutschler le añada treinta páginas para exponer una teología de la naturaleza. Y él aún añade otras suyas sobre la relación con la religiosidad natural, la ética ecológica y la fe musulmana en la creación. Un programa bien repleto de quien desde hace tantos años es profesor en la prestigiosa Escuela Superior de Filosofía y Teología Sank Georgen que los jesuitas sostienen en Frankfurt.

Es novedoso, al menos para mí, que el lugar teológico en el que de verdad se vive esta fe sea a través de la liturgia de la noche de Pascua. *Lex orandi, lex credendi*. Esta noche contiene *in nuce* todos los Misterios de la fe, dando a esta fe un fuerte tinte soteriológico, escatológico y eclesiológico. Me voy a fijar con cuidado en dos páginas (103-104) en las que ve la concepción bíblica y la concepción metafísica de la creación. El que las cosas sean vistas así no olvida la gran tradición metafísica como, por ejemplo, la presenta Tomás de Aquino: «Dios, el ente subsistente infinito, presta al ser finito su existencia y su ser-así al concederle la participación, según diferentes niveles, en su propio ser». «En el centro de esta concepción, pues, está el concepto de participación». Entiende Kehl que esta manera de ver y la bíblica no son mutuamente excluyentes, sino dos *perspectivas* distintas. En la primera nos insertamos en una experiencia de liberación histórica con lo que la fe interpreta el acontecimiento de la creación en la contraposición muerte-vida, caos-cosmos, condenación-salvación. Distinto es cuando se trate de una reflexión filosófica sobre el fundamento último de toda la realidad existente accesible al conocimiento humano: la contraposición ahora es nada-ser (creación de la nada). En un caso el Creador es el causante universal; en el otro, Señor universal. La fe bíblica, así, nos ofrece el horizonte de comprensión global de la reflexión teológica «en el que también puede integrarse el concepto metafísico de la creación (pero no a la inversa)». De este modo, nos dice, sigue a Ireneo, Agustín y el *fides quaerens intellectum* de Anselmo (que no Alberto) de Canterbury. El lector de estas líneas verá, si le apetece, el desacuerdo que se esboza entre el autor

de ellas con el autor de este grueso libro. Sin embargo, me parece muy interesante el apunte de Kehl: primero viene la fe bíblica y, luego, de ahí, la mirada se pone en la posibilidad de una comprensión filosófica general. Si siempre es de este modo, más importante todavía lo es, seguramente, en lo que toca a la creación. No hay contraposición ni intrusión, sino mirada del filósofo en algo, en una experiencia, que a él le parece curiosa, importante y probablemente esencial en lo que va a ser su pensamiento. No algo periférico, sino que estará en el centro mismo de sus propios pensamientos, aunque siempre, es verdad, puede evitarlo porque le sea molesto, pero ¿lo hará con empujamiento racional? No lo sé, quizá no.

Nunca en la Biblia, dice Kehl, «se reflexiona acerca del origen y del estatuto óptico del caos, es decir, acerca del contenido de esa realidad». Diré al pasar que óptico es palabra que nunca utilizo. Lo único determinante es que «solo Dios tiene *poder* sobre el cielo y la tierra y también, con ello, sobre el caos hostil a Dios y a la vida. Tienen que ceder ante su palabra» (183). Dios es el principio único de la creación y a él se le somete todo, caos y cosmos, que el mismo Dios separa y ordena a la perfección. La oposición no es entre Dios y caos, sino entre caos y cosmos. El Dios creador domina sobre ambos. Mirad qué bonito: Dios ordena la tierra como *espacio* o *casa* para la vida (191); la creación, espacio vital de Dios mismo, la *casa de Dios* entre sus criaturas (193). Terminaré con estas dos perlas que él saca de sus largas hechuras: «la obediencia a Dios es, en perspectiva teológica, ante todo y primordialmente concordancia interna del ser (concordancia ontológica), no cumplimiento extrínseco del mandamiento»; la experiencia histórico le enseña al redactor yahvista «que todos los hombres han convertido en realidad la posibilidad de la desobediencia frente a la voluntad de Dios» (204). Anotaciones que un filósofo debe escuchar atentamente, aunque debo descubrir acá que no utilizo tampoco la palabra ontológico, quizá por una manía mía. Bueno, ya vale para mostrar las indudables bellezas de este libro, y lo que de él interesa a las páginas que estoy escribiendo. Me encanta que, como buen jesuita listo, dedique un lugar interesante a Pierre Teilhard de Chardin (543-547). Pero no me puedo detener más en la presentación del pensamiento de Kehl.

Adolphe Gesché, si no recuerdo mal, conocía a los bruseleses Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, que publicaron el año 1979 un libro con apabullante incidencia en aquellos días, *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Este descubrimiento fue importante para él; pensando que por mi formación técnica estas eran más mis materias y menos las suyas, alcanzó a que me nombraran (pequeño) profesor en su universidad donde yo mismo había estudiado cuando todavía no estaba en Louvain-la-Neuve, sino en Leuven; se me abrieron, así, las puertas de mi hablar del mundo como creación, aunque las nuestras, dos diferentes maneras de estar en el mismo ser, y de escribir. Le parecía extremadamente importante esa nueva alianza entre la filosofía y la ciencia: el paso en la ciencia de un esquematismo prederminativo —en el que no hay realmente flecha del tiempo, pues este es una variable como las otras, sin verdadera direccionalidad— al de una creativa novedad en la consideración del cosmos —pues el centro desde donde reconstruir la física es la flecha del tiempo,

ofreciéndole la direccionalidad perdida, que no comparte con ninguna otra variable física—, lo cual empujaba a lo que yo, después, he encontrado con la indispensable pre-libertad de la materia y del esencial clinamen cuántico y la cuestión de las condiciones iniciales. Desde entonces se volvió decisivo para él volver a hablar de la creación, lo que le llevaba a Dios para pensar el cosmos —como él llamaba a lo que yo denomino mundo—. Encontró que la naturaleza está dotada de una decisiva capacidad de invención; una forma de creatividad que guía decisiones. No se trataba de buscar en la ciencia una “prueba” —de la existencia de Dios—; encontraba una nueva representación del mundo, ya no bajo la predeterminación de nuestras leyes como objetividades prefijadas, porque el cosmos, el mundo, se revela a nosotros como una sorpresa. La teología, de este modo, cesa de leer a Dios como el garante de una naturaleza fijada, inmutable, predeterminativa. Ahora todo nos incita a reencontrar con ella temas tradicionales, pero olvidados, en donde la creación es vista como juego, deseo, palabra, acto de fe, riesgo, confianza. El cambio respecto a los tiempos últimos es extremado: la teología no se encontrará ya con el Dios de una cosmología fijista-naturante en la que, además, el hombre es dueño implacable de todo lo creado; no hay dos dioses como en el marcionismo, un falso y horripilante y sañudo Dios del cosmos, omnipotente dueño y señor, y un Dios verdadero, el que se nos hace patente en la antropología que se nos mostraría en Jesús de Nazaret. ¡Qué diferencia!, encuentra Gesché la creación como juego y riesgo de Dios (21). Para no morir en el desasosiego y en la tristeza sideral, el hombre necesita una antropología de gloria, nos dice ya casi al final de su libro. Se impone un reencantamiento del mundo, una remaravillación, si se pudiera decir así; necesitamos la victoria del bien sobre el mal, no podemos caer en la mera y triste tristeza del mal; no un vivir ilusionándonos en ilusas virtualidades de lo que es en vano. Por ello, terminando sus páginas, encuentra cómo la verdad de la bondad, de la belleza y de la gloria del cosmos creado es tan fuertemente afirmada por Dios. El mundo es bello. Alegría de la belleza. Dios lo dijo en su primera palabra. Nosotros tenemos que repetirlo (198-199). Para Adolphe Gesché, el panorama de la relación Dios-mundo-hombre ha cambiado de manera extremada. En la teología deviene esencial Dios para pensar el cosmos.

«Quiero subrayar particularmente el reto de una vuelta a una reflexión *sobre el cosmos*» (25, nota). El hombre es no solo un ser del tiempo, sino también del espacio: el mundo es nuestra casa, no estamos solos. Tenemos que reencontrar su sentido y su inteligibilidad, más que asegurar su dominio y utilización. Necesitamos de manera eminente un espacio en el que ser, ¿dónde soy?, ¿cuál es mi lugar?, nos son preguntas esenciales. Del logos humano habría que decir también que no es bueno que esté solo. Y es precisamente aquí, afirma Gesché, donde debemos preguntarnos si el concepto de creación no nos podrá ayudar. «Pensar el cosmos *a creatio*ne, ¿no será una manera propia de abordar la realidad?». Revisitar el concepto de creación nos permitirá mirar el cosmos «*a Deo*, a partir de Dios» (12-13). «Salir de los *invisibilia* hacia los *visibilia*», la labor del teólogo, justo lo contrario del hacer científico, tiene sus propios derechos, toda realidad gana al ser pensada ‘por lo alto’, «puesto que el pensamiento que pasa por los límites quizá es medida nuestra» (16). La revolución antro-

pológica fue necesaria para no perderse en «los sueños metafísicos en los que el hombre no será el primer cuidado del hombre (y de Dios)», mas «el hombre no se descifra solo en relación consigo mismo, o en relación a los otros, incluso en relación con Dios o los dioses, sino también en relación al cosmos». ¿Cómo pudo el hombre perder sus raíces?, porque la teología no guardó la especificidad del concepto de creación, confundiendo prácticamente con el de causalidad, haciendo de Dios Causa. Tendremos que llegar a hacer del cosmos, prosigue Gesché, no solo el lugar del hombre, sino también el lugar de Dios, «más exactamente, el de su Logos, de su Verbo». No es cuestión de sacralizar el mundo, sino de advertir cómo, antes de nosotros, el mundo estaba «amasado y transido de racionalidad y de inteligibilidad». Tierra del logos. El hombre es invitado de este modo «a ver en el cosmos una gloria que le viene de lo alto» (18-19). El hombre *capax Dei*, es cierto, «pero encontrará en el cosmos estructuras previas» (21). Mirad por qué, a pesar del mal, la belleza del cosmos, en la que todos convienen, nos alejará de «nuestros viejos demonios de condenación del mundo y de complacencia en las lamentaciones» (22).

¿Dios será Dios no siendo Dios de todas las cosas? ¿Bastaría con que fuera nuestro Dios, solo el Dios de la antropología? Para que sea Dios del hombre, debe ser Dios. El hombre necesita alteridad, y no un continuo mirarse al ombligo, pues de este modo arriesga el suicidio. Una teología de la creación pone al hombre en el cosmos; un hombre acósmico estará perdido en todos los sentidos de la palabra. Los Padres supieron dar a la teología su alegre dimensión cósmica. La reflexión debe hacerse en dos tiempos: ¿qué nos enseña la creación (del cosmos) sobre Dios?, ¿qué nos enseña la creación (por Dios) sobre el cosmos? (37). Se nos plantea el problema de la mutabilidad o inmutabilidad de Dios, encontrando algo entre dos posiciones: lo terrorífico de esa inmutabilidad o lo que no será sino una pérdida de toda consistencia por parte de Dios (42). El cosmos es para el hombre el lugar del cuidado — para que no haya duda pone entre paréntesis la palabra heideggeriana *Sorge*— (46), colocándose Gesché, de este modo, tan cerca de eso que denomino la sacramentalidad de la materia, el lugar de la belleza primera, el primer regalo que Dios nos hizo, como más luego nos diría el teólogo rumano Dumitru Stalinoae. «Se quejan de un mundo sin Dios. ¿No se debe a que se ha pensado demasiado a Dios sin el cosmos» (47)? Nada de un Dios relojero, monstruosa invención, debemos reencantar el mundo, encausar la causalidad que ha reinado durante decenios, si no siglos. Hay que explayar una nueva causalidad divina: Dios como Causa hace que las cosas se hagan como ellas se hacen. Dios no hace las cosas de cualquier manera; hay una causalidad interna que es inventiva y creadora. No es una causalidad fabricadora, sino que «les choses sont *devenues* (*egeneto*)» (71-72). Una causalidad inventiva, podríamos decir. Parece que se me abren las puertas a la posibilidad de hablar como lo hago al decir el mundo como creación. Hablaremos, pues, de cocreación. El silencio de Dios en el séptimo día es de Dios, nos enseña Gesché, del mismo modo que el silencio que sigue a la música de Mozart, es también de Mozart (77). Comprenderemos así el cosmos en el que se encuentra el hombre, el nuestro, el que tocamos con nuestros dedos, el que hay.

La tierra es morada del Logos desde antes de la fundación del mundo. Y nuestro Gesché cita al genial san Bernardo, quien osa decir así: el Verbo, que un día será el *Verbum Incarnatum*, no es simplemente el Verbo eterno, sino que es desde toda la eternidad el *Verbum Incarnandum*. Con lo que se arriesga a decir: «le *Verbum Incarnandum* est fait pour ce monde». La tierra es *oikos Logou* desde antes de su creación (91-92). La tierra es morada de dos Sujetos, del Verbo y nuestra. Nuestra tierra es la de Dios, por lo que somos su salvaguarda; salvaguarda diaconal. La verdadera demiurgia del cristiano es la salvaguarda del mundo. Dios salva, el hombre guarda. Salva-guardar es a la vez preservar y guardar desde antes el destino de esta tierra. En fin, leyendo este libro vamos de belleza en belleza, pero no seguiremos —¡aunque podríamos!, pero el editor de estas páginas se vería tentado a utilizar sus tijeras de podador— porque el libro de Adolphe Gesché<sup>1</sup>, como los otros seis volúmenes de su colección *Dios para pensar* es extremadamente rico, y aquí solo he querido fijarme en lo referente a nuestra nota bibliográfica.

¿Exageraré si digo que Adolphe Gesché es uno de los teólogos más importantes de estos decenios pasados, con una capacidad de maravillamiento que le deja a uno boquiabierto, con una suntuosa concordancia de la cultura en la que vivimos, que recoge y dialoga con todo y con todos, como han hecho siempre los teólogos de raza, nada dado a comentar los comentarios de los comentariolos y a buscar — como tantos otros— el rabo de la a al que se refirieron antes de nosotros, sino a ser extremadamente creativo, de libertad y potencia creativa que muy pocos han alcanzado? Una pena muy grande que no pudiera llegar a hacer los diez, doce o trece volúmenes de su Dios para pensar, como tenía vagamente programado, la muerte lo arrebató demasiado pronto, pero lo que nos dejó brilla como un diamante.

He querido meter también en esta nota bibliográfica el último libro de Juan Arana, que como en una ráfaga de luz ha aparecido en líneas más arriba, porque trata de los entresijos y sótanos del universo, los cuales tal como él los encuentra en sus cogitaciones, creo, nos hacen posible hablar del mundo como creación, por más que él no toque este tema y aunque, me temo, sus maneras son bastante distintas a las mías, por más que coincidimos en nuestros intereses fundantes. Una cuestión curiosa al pasar: en el índice de palabras hay dos entradas para creación (29 y 172), pues bien, corrí a ellas, pero nada hay de lo que parecía prometido. Juan Arana es de entre los filósofos de nuestros entornos, siempre cercano a las mugas de la filosofía de la ciencia o de la naturaleza, como gustes, de los que más trabajo e interés han dedicado a ello. ¿De qué trata en este libro? De certidumbre, de riesgo, de caos, de cosmos, de la rehabilitación del azar, de la causalidad y su declive, de la irrupción de las leyes, de la matematicidad, de la discontinuidad cuántica, de la determinación, de la complejidad, de la emergencia, de la vida, de la reducción, del determinismo, de la inteligibilidad, de la causa final en sus muchas facetas, de la metafísica, en fin, como veis,

---

1 Véase en esta misma revista la Nota bibliográfica El Dios para pensar de Adolphe Gesché (pp. 129-133).

de todo lo que puede interesar como preámbulos o subsuelo en el que, luego, podamos construir nuestros pensares a los que buscamos hablar del mundo como creación y adelantamos líneas de universo que convergen, ¿o son atraídas?, en el (por el) punto Omega. No cae, nosotros tampoco, en brazos del escepticismo. Nos propone una *epistemología del riesgo* que tiene tres pilares: lo decisivo está en que la realidad nos resulta inteligible, aunque no de modo completo en nuestra condición histórica; ninguno de los proyectos epistémicos, como él los llama, ha merecido el consenso definitivo de todos, fuera de las matemáticas y de la lógica, convirtiéndose en fracaso rotundo cuando se pretendieron certezas irrefutables; pero hay elementos, que él llama objetivos, de modo que se puedan comparar opciones y preferir unas a otras, haciéndolas más fiables. Podemos hablar de *fuentes de determinación*, principios que nos permiten entender por qué la realidad es como es y no de otro modo. La dificultad no está en rastrear esas fuentes, sino los mecanismos de funcionamiento: solemos ver lo que se hace y con frecuencia quién o qué lo hace, mas nunca conseguimos atisbar cómo se hace, pues la maquinaria de la determinación se encuentra en los sótanos del universo (23-24). Entiendo, sin embargo, que esto último debe acontecer cuando el filósofo se retiene y todavía no ha ascendido —bueno, para Arana sería descender a las profundidades más hondas de los sótanos, donde se encuentran los fundamentos, qué digo, donde se encuentra el fundamento— hasta la cumbre en donde se halla el portillo en el que se le hace fehaciente el mundo como creación, subida en la que hurgan estas páginas mías. En este libro encontramos, pues, un precioso mundo de iniciación a lo que nosotros andamos buscando. Se le agradece inmensamente el que ponga al alcance del lector una bibliografía en castellano de unos 300 títulos. Para colmo, su manera de escribir es tal que uno puede engancharse en la primera página sin que no se le caigan las manos hasta llegar a su última palabra. Tal es el modo en que el libro tiene enorme utilidad para los que hablamos sobre el mundo como creación, entremetidos en las complejas sinuosidades que conlleva. Leyéndolo, la composibilidad de la que hablo se hace más cercana. Juan Arana nos muestra líneas de razonabilidad que hacen composable el tratamiento filosófico del mundo como creación, aunque él no toque la cuestión.

Alfonso Pérez de Laborda

apl.name

## PUBLICACIONES SOBRE EL CONCILIO VATICANO II

ROUTHIER, G. – ROY, PH. J. – SCHELKENS, K. (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 95; Louvain-la-Neuve