
BREVE HISTORIA DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN¹

Eloy Sardón S.

*Universidad de Santiago de Chile**

Las vicisitudes sufridas por una noción de prosapia teológica, pero cargada de profundo contenido filosófico, que ha sido el hito divisorio entre las dos grandes etapas del pensamiento, es lo que este escrito presenta de modo muy sucinto. La noción de *creación*, desconocida por toda la filosofía que precede a la revelación bíblica y hoy tan familiar, ha posibilitado la comprensión del tránsito producido desde una visión de un mundo necesario y eterno a otra del mismo originada en una decisión libre y con carácter de temporalidad. Es, por otra parte, hasta hoy, la única que permite responder a la pregunta que se formulaba Leibniz *sobre el origen radical de las cosas*.

Palabras Claves: Dios, creación, revelación bíblica, mundo, tiempo.



BRIEF HISTORY OF THE NOTION OF CREATION

The vicissitudes endure by a notion of theological heritage, but which at the same time has a profound philosophical content, which has been the dividing line between two important stages of human thought, is here presented in a concise manner. The notion of *creation* which was unknown to the whole of philosophy before the biblical revelation, but which nowadays is a well known one, has made possible the understanding of the change produced in a point of view according to which the world is necessary and eternal to another one in which the world comes into being by a free decision and which has a temporal character. Such a notion, on the other hand, is up to the present time, the only one allowing to find an answer to the question that Leibniz asked *concerning the radical origin of things*.

Key Words: God, creation, biblical revelation, world, time.

¹ Este texto es parte del Proyecto DICYT N° 03-0853 ChE Universidad de Santiago de Chile: *Creación o evolución: el debate contemporáneo y el legado de Tomás de Aquino* dirigido por el Académico del Departamento de Filosofía de la USACH Dr. Mauricio Chapsal Escudero.

* Santiago, Chile. Correo electrónico: filosofifi@usach.cl

COMENZAR NUESTRAS RESPUESTAS, CUANDO SE NOS PREGUNTA por muchas realidades mundanas, diciendo que se trata de una «creatura», nos parece hoy algo enteramente natural. Pero no siempre fueron así las cosas, al menos durante la reflexión filosófica de largos siglos. Es posible inferir lo necesario por sí a partir de lo contingente; pero parece muy difícil, si no imposible, deducir la contingencia □ la existencia de seres que no han existido siempre □ de la necesidad. Si no existiera Dios, ¿cómo existiría un mundo de seres finitos? Pero si existe Dios, ¿por qué ha de existir ese mundo? Se trata pues, de un problema de profundidad y dificultades insospechadas que definió muy bien Leibniz □ aunque no fue el primero en plantearse □ como el *De rerum originatione radicali* o, con interrogación del mismo autor: «¿por qué debe haber algo más bien que nada?».

Durante siglos la reflexión filosófica se ha visto impulsada a responder a la pregunta por la existencia de la realidad. Mas el sentido común no se admira espontáneamente de que la nada no prevalezca universalmente, de que exista algo más que nada. Aristóteles mismo es un exponente claro de una actitud mental que da por admitido que, puesto que existe un mundo de cosas en movimiento, debe ser eterno. Aristóteles supone, para explicar la producción de las sustancias □ un problema metafísico legítimamente planteable □ además del primer motor eterno, la existencia de una materia igualmente eterna de la que son educidas incesantemente nuevas formas.

La noción revelada de creación, entendida por los creyentes como la producción absoluta de los seres por la sola voluntad divina libre, fuera de constituir una noción enteramente novedosa y, debido al propósito de grandes creyentes que quisieron buscar la inteligencia de su fe, se reveló extraordinariamente fecunda en posibilidades metafísicas, desconocidas aun para los más geniales metafísicos antes de que la noción fuese teniendo carta de ciudadanía filosófica.

De algunas de esas posibilidades queremos hacernos cuestión en lo que sigue. Y nuestro empeño consistirá, en un primer estadio, en presentar en qué punto se encuentra hoy la reflexión acerca de la noción de creación, para lo cual queremos recordar, aunque sólo sea a grandes rasgos, hitos importantes por los que discurrió dicha reflexión en el pasado.

Las páginas que siguen pueden aparecer tributarias de temas ajenos a la filosofía □ digamos ya de la teología dogmática □ y ciertamente lo son. Lo cual no impide que la filo-

sofía constituida por influencia de dicha teología deje de serlo, a menos que por filosofía haya de entenderse un saber de radicalidad acerca de la totalidad alcanzado por obra exclusiva de la razón y que, por lo mismo, hubiera de hacer abstracción de las condiciones reales en las que la razón se ejercite. Sin embargo, es imposible la reflexión acerca de una noción como la de creación que ha nacido y se ha desarrollado en el ámbito de esa teología en su expresión cristiana y alcanzó altos costos durante la Edad Media, sin tener en cuenta tal ámbito.

Casi unánimemente los pensadores de esos siglos admitían la legitimidad de un ejercicio de la razón puramente filosófico. Resultaba difícil sostener lo contrario después de Platón y Aristóteles. Pero los medievales se mantenían en el plano de las condiciones de hecho en las que se ejercita la razón. Entre los filósofos griegos y los cristianos ha habido el hecho de la Revelación que ha modificado profundamente tales condiciones, de modo que aparece casi imposible que quienes poseen la Revelación filosofen como si no la poseyesen. Es así como no sería posible, por ejemplo, concebir sistemas como los de Descartes o Leibniz si la influencia de la religión cristiana no hubiera obrado en ellos. ¿Puede dudarse de que el Dios de Descartes posee los mismos atributos del Dios cristiano o de que el monoteísmo no es algo transmitido por los griegos?

No es extraño, por tanto, que juez tan severo de la Edad Media como Condorcet afirmase que «debemos a esos escolásticos nociones más precisas sobre las ideas que debemos formarnos del ser supremo [...], sobre la distinción entre la causa primera y el Universo [...], sobre lo que se entiende por creación».

1

La creación es tema a menudo tratado en la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, y los libros santos adaptan el contenido y la presentación de las ideas sobre ella a la inteligencia de sus destinatarios, así como a la época y al medio en que son escritos. Con fundamento seguro puede decirse que la presentación de las mismas verdades fundamentales variaba con el tiempo.

Para el hombre del Antiguo Testamento, la enseñanza relativa a la creación no era el problema principal de la fe (aunque sea tema prioritario en la revelación del *Génesis*) y transcurrió mucho tiempo para que el pueblo, que vivía en contacto con un mundo de pensamiento mítico, se liberara de la interpretación mítica del cosmos e integrara la génesis de cielo y tierra en la perspectiva de la historia de la salvación. Para referirse al tema de Dios creador emplean los textos gran variedad de expresiones verbales □hacer, fabricar, producir, fundar, erigir, crear, dar existencia, desplegar, etc.□ y designan tanto la creación primera □*creatio prima*□ como la *creatio secunda* o acción continua de Dios sobre lo creado, permaneciendo siempre activo respecto a su obra. «Crear» □*bârâ*□ es término reiterado especialmente en *Génesis* (1,1) y en *Isaías* (*passim*).

Si queda a plena luz que Dios es el creador, no se menciona nunca, sin embargo, la existencia de una materia preexistente al acto creador y, por ello mismo, se tiene el derecho a preguntarse si se trata o no de una *creatio ex nihilo* (*Génesis* I, 1). Las cosas se aclaran

en *2 Mac.* VII, 28, cuyo texto expresa tajantemente: «el cielo y la tierra de la nada las hizo Dios [...] y todo el linaje humano ha venido de aquel modo». Y añade luego el medio por el cual crea Dios: mediante un *decir* o palabra divina.

La Escritura quiere convencer al hombre de ese tiempo de que es Dios quien creó el mundo, sin importar mucho una imagen de éste científicamente incontestable. La convicción de que Dios creó el mundo y se comunicó con los primeros hombres era para la humanidad primitiva la base de sus mitos de la creación. Impregnado Israel en Mesopotamia, en Canaán y en Egipto de las corrientes cosmogónicas, correspondía a Dios hacerle saber por revelación que el cosmos entero había sido creado por Él, Dios único y eterno. Es así como las dos representaciones de las revelaciones de *Génesis* 1 y *Génesis* 2 contienen puestas por escrito lo que por largos siglos de tradición oral constituyeron las verdades fundamentales, presupuestos necesarios de la economía de la salvación. Siendo punto esencial de los dos relatos la creación del hombre por Dios, el primero destaca la semejanza del hombre con Dios expresada por su imperio sobre el universo, de modo que el hombre viene a ser «signo de la majestad de Dios», con poder para someter la tierra. El segundo relato, a su vez, pone al hombre como centro y lo rodea del mundo, destacando la unidad del hombre y la mujer unidos en matrimonio fundado en razón. En ambas relatos, pues, están precisadas con seguridad algunas verdades: un Dios personal y único llama al universo entero, visible e invisible, de la nada al existir; para Dios no hay comienzo, todas sus obras son buenas; el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios; ha recibido de Él el soplo de vida y ha sido colocado por sobre la creación visible; Dios ha creado a los primeros humanos, hombre y mujer, y a ambos ha asignado un destino.

Estas verdades fundamentales dejan libres las búsquedas de las ciencias físicas sobre el desarrollo concreto de los hechos. «Evidentemente Dios no quiere informarnos acerca de la estructura interna de las cosas y del universo, pues, lejos de querer hacer de nosotros matemáticos o físicos, quiere que proclamemos su buena nueva» (San Agustín, *De Gen.* II, 9, 20). Dicho de otro modo: Dios no quiere revelarnos nada que sea obstáculo a la investigación científica.

El Nuevo Testamento retoma y continúa la enseñanza del Antiguo. El creyente siente a Dios actuando en la historia de la salvación desde el comienzo del mundo; Dios ha creado todo por su Palabra; todo lo creado procede «de Él» y «a Él» vuelve. La idea de la sabiduría personificada y de sus obras, en germen en el Antiguo Testamento (por ejemplo en *Sab.* 6, 10) halla su desarrollo en la revelación de la preexistencia del Verbo y en su papel en la creación. Por la Palabra □el Verbo hecho carne□ «todo fue hecho», «todo ha sido creado por Él y para Él, existe antes de todo y el universo subsiste en Él» (*Col.* I, 16 ss.)

La doctrina de la creación constituyó una radical novedad para la visión grecorromana respecto a la inteligencia del mundo, tal como apuntamos arriba². Presentada como verdad segura de la fe en Dios, la patrística no insiste en ponerla de relieve ni en formularla didácticamente y sólo es posible hallar en ella reviviscencias del Antiguo Testamento o alusiones a testimonios cristológicos sobre la creación y, en cambio, la cercanía al mundo griego explica que al hablar de la creación se acuda por parte de los apologistas a las nociones de fin u orden –así Mínucio Félix o Teófilo de Antioquía–, si bien no persiguieron establecer una teología filosófica en sentido moderno de la expresión.

Al entrar en contacto y discusión con el helenismo y sus tradiciones cosmológicas –por ejemplo el platonismo del *Timeo* –, se inclinan consciente o inconscientemente a usar nociones y concepciones griegas, tales como «demiurgo» (Justino, *1ª Apología*, 10) o «padre de todas las cosas» (Justino, *2ª Apología*, 10) para designar a Dios creador, y se sirven de las especulaciones cosmológicas sobre el *Logos*. Pero, si los apologistas se acercan a una cosmología racional, ponen de relieve, frente a posiciones extremas del antiguo inmanentismo y del dualismo metafísico, elementos decisivos de la doctrina revelada: creación por parte de un solo Dios, voluntad personal del Creador que se sigue interesando en el mundo, libertad del Creador y creación autónoma sin materia preexistente.

Para la elaboración original del concepto bíblico de creación ha de aguardarse el conflicto con la *gnosis*, contra la que categóricamente se desarrolla la fe cristiana en la creación. Ireneo de Lyon fue el héroe del combate contra el dualismo gnóstico y la teoría pesimista de la creación, la que tiene por eje la redención, objetivo final de ella.

Tertuliano trata de penetrar la verdad de la creación en un estudio ontológico racional usando elementos estoicos para afirmar la ordenación concreta de la creación y lo que es propio de la naturaleza de la historia del mundo y del hombre.

La teología alejandrina en conflicto con la *gnosis* griega trató de unir la verdad bíblica con el pensamiento griego, tarea que ya adelantó Filón de Alejandría y constituyó un ejemplo de los peligros que en los comienzos del cristianismo corrió la teología de la creación³, patentes, por ejemplo, en los casos de Clemente de Alejandría, quien distingue entre creación visible y creación ideal igual que Filón, y Orígenes, cuya doctrina de la creación de la materia considera a ésta posterior a la caída de los ángeles, a los que sirve como castigo, como correctivo pedagógico. El mal lo explica como resultado del mal uso de la libertad, pero Dios hará que el bien prevalezca después de que advenga la apocatástasis y luego la restauración final de hombre y espíritus caídos (*De Princ.*, III, 6, 4). La síntesis de reve-

² Cfr. JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée Chrétienne*, I Partie, Vrin, Paris, 1955, pp. 1 -85.

³ Cfr. DANIELOU, Jean, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, Tournai, 1958. Del mismo autor: *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1963, cap. V y VII.

lación y filosofía platónica tuvo tal poder en la sistematización científica que influyó los siglos siguientes durante los cuales prosiguió el conflicto con el origenismo⁴.

El trabajo de los Capadocios, los que no pueden negar del todo la influencia de Orígenes, hizo asimilar por la ortodoxia el pensamiento de éste. Pero lo que importa para el desarrollo posterior de la doctrina de la creación fue que introdujeron elementos de las diferentes corrientes de la filosofía antigua de la naturaleza en la exégesis de los relatos acerca de la creación. Puede confirmarse lo dicho en el caso del *In Hexaemeron* de San Basilio Magno.

Más exclusiva se afirma en Occidente la tendencia a constituir un estudio ontológico manifestada en las discusiones de Tertuliano en torno a la eternidad de la materia o el problema del mal. Igual aspecto racional se revela en Lactancio, no liberado del todo del dualismo maniqueo, así como en Mario Victorino, traductor de las *Ennéadas*, con influencias neoplatónicas y origenistas.

Pero es Agustín quien mejor representa entonces la óptima forma de armonizar la razón y la fe. La estructura de su concepción de la creación está presente sobre todo en sus extensos comentarios al *Génesis*, los que forman un conjunto ontológico, racional, ético y religioso e histórico teñido de su concepción neoplatónica de Dios, que presenta la creación como degradación del ser partiendo del Altísimo y terminando en la materia y que, por una parte, se opone al dualismo maniqueo negador de la creación, y, por otra, evita caer en el inmanentismo ya que subraya la «creación de la nada» y «con el tiempo». Además su concepto psicológico y metafísico de tiempo le permite atribuir carácter histórico al acto creador y a la obra del mismo, considerando a ésta simultánea y en evolución a partir de las *rationes seminales*⁵.

La concepción de Agustín se transmitió al Occidente con predominio de la perspectiva ontológica, y su síntesis de filosofía griega y Revelación sobrepasa cualquier tentativa análoga de las emprendidas al final de la era patristica.

Dionisio Areopagita presenta la creación como jerarquía de grados de ser, los que son otras tantas emanaciones de la esencia divina reducidas a la unidad con Dios por el *Logos*. Los riesgos de inmanentismo de la doctrina de Dionisio parecen haberse hecho presentes al comienzo de la Edad Media en Juan Escoto Eriúgena, quien en su *De Divisione Naturae*⁶ hace del proceso del mundo un desarrollo de lo uno (Plotino) y de lo general (Proclo) en los géneros, las especies y los individuos. La especulación de Eriúgena ha sido vista como panteísmo por algunos y teofanía por otros, pero, atenedos a su centro de perspectiva —«la verdadera filosofía prolonga el esfuerzo de la fe para alcanzar su objeto», el mismo en ambas—, aparece el intento de Eriúgena como ilustración del peligro a que nos referimos

⁴ Cfr. DANIÉLOU, Jean, *Message Évangélique et Culture Hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, cap. IV, Desclée et Cie. Editeurs, Tournai, 1961. La influencia platónica en la exposición cristiana sobre la creación y el destino del hombre se expone principalmente en pp. 111 y ss. Consúltese también SERTILLANGES, A.D., *Le Christianisme et les Philosophies*, t.I, Aubier, Paris, s/f, pp. 50-56 y 186-193. Remitimos a esta obra para el estudio de las sucesivas elaboraciones doctrinales en torno al tema «creación».

⁵ AGUSTÍN, San, *Tratados Escriturarios*, en *Obras*, T. XV, B.A.C., Madrid, 1969.

⁶ Primera edición del *De Divisione Naturae* en castellano, en Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

arriba, de pretender «concebir su obra como una exégesis filosófica de la Sagrada Escritura» con frecuencia usando fórmulas equívocas para expresar sus posiciones doctrinales⁷.

3

Sin subestimar la influencia de Eriúgena en la mística, la Alta Edad Media sigue el magisterio de Agustín. Una cosmología física y filosófica orientada por el *Timeo* –el Espíritu Santo era el alma del mundo platónico (Thierry de Chartres)– cede el paso a las fuentes bíblico –históricas para explicar la creación.

Anselmo de Canterbury, apoyado en Agustín, reemplaza la ordenación directa de la creación a la redención, por la restauración necesaria del orden. Hay en esa época una yuxtaposición de perspectivas metafísicas con otras de la economía de la salvación. Las concepciones bíblicas y económicas son reemplazadas por la tendencia dialéctica que, en el caso de Abelardo, ponía en peligro la fe en la creación por Dios. En efecto, el concepto racional que de Dios tenía este autor, conducía al optimismo metafísico y obligaba a admitir la necesidad del mal en la creación porque, finalmente, Dios hacía prevalecer el bien sobre el mal.

Pero el peligro mayor en la Edad Media procedía del renacer del antiguo inmanentismo griego (Amaury de Bène y David de Dinant), así como del resurgir del gnosticismo y del maniqueísmo con la presencia significativa, hasta en el ámbito sociopolítico, de cátaros y albigenses. La condena por parte del *IV Concilio de Letrán* calmó conflictos en el plano doctrinal respecto a la ortodoxia, pero no significó la desaparición de las doctrinas cátaras⁸.

El siglo XIII quiso establecer la síntesis entre las tradiciones platónico –agustiniana y la aristotélica, entre fe y razón, entre las posiciones extremas de inmanentismo y trascendentalismo, partiendo de una teología esencialmente metafísica tal como aparece en la teología de los franciscanos –neoplatonismo agustiniano y perspectiva de la economía de la salvación– y en Tomás de Aquino, quien toma por vehículo filosófico la teoría del acto y la potencia, la doctrina de las causas de Aristóteles y sus comentaristas. Por lo que hace al tema de la creación como acción de Dios, Tomás la entiende como la producción absoluta del ser, de esencia y existir, al poner la totalidad del ser, el causar por parte de «El que es» todos los actos finitos de existir y, en palabras del propio Tomás, la *inceptio essendi et relatio ad creatorem a quo esse habet* (*De Pot.*, III, art. 3, *ad Resp.*). Es su doctrina sobre el comienzo del mundo en el tiempo, en contra de los averroístas, y que considera dicho comienzo como verdad de fe, lo que singulariza su posición, la cual tiene por insuficientes los argumentos de razón⁹.

⁷ En GILSON, Étienne, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1972, pp. 201-222, pueden verse las interpretaciones de la obra de Eriúgena.

⁸ La formulación de la condena conciliar puede verse en *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona, 1957, p. 199, N° 428.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *S.Th.*, I, q. 46, a. 2.: «*Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest*».

Otra doctrina de influjo franciscano pone de relieve la libertad creadora de la voluntad divina y la contingencia de lo creado. Duns Scoto, a la pregunta: «¿por qué ha de existir un mundo?» responde atribuyendo la existencia de lo creado únicamente a la voluntad divina, puesto que si se atribuyese la creación a la esencia divina sería concebirla como la operación de una *natura*, no como un acto libre.

El elemento voluntarista es acentuado más aun por Guillermo de Ockham, que admite en Dios una omnipotencia creadora no dirigida por la esencia divina y solo limitada *ad extra* por el principio de contradicción. Con éstas y otras teorías nacidas del empirismo crítico y de la mística alemana –básicamente Meister Eckhart–, la síntesis escolástica se debilitó y con ella la experiencia de la creación característica de la Biblia.

4

Lutero deja de lado la metafísica teológica de los escolásticos y privilegia el texto bíblico sobre la creación. Éste reproduce el talante antimetafísico de Ockham, que rechaza la doctrina de las esencias como elemento extraño a la fe cristiana, por cuanto introduce una necesidad en lo creado y con ello coarta la libertad divina, a la vez que en el orden epistemológico pone en cuestión la noción de ciencia en cuanto conocimiento necesario y, en otro orden, niega potencia activa a las criaturas. En el contingentismo radical de Ockham ser «creatura» significa ser existente sin esencia¹⁰.

La reacción católica de entonces al punto de partida del nuevo movimiento bíblico se apega a la Escolástica tradicional y hasta llega a dar origen a una nueva Escolástica con los grandes profesores de Salamanca y Alcalá y otros –Suárez y Bellarmino, por ejemplo – y que significó otra sistematización con la finalidad de conjurar el peligro del nihilismo cósmico y la secularización de la idea cristiana de la creación por obra de la filosofía (Descartes, Spinoza, Leibniz). El movimiento no tuvo éxito frente al racionalismo, especialmente el dogmático de C. Wolff, cuya concepción mecanicista de la creación se aliaba con las doctrinas cartesianas y deístas y presentaba, según opinaban sus colegas pietistas de Halle, ciertos rasgos de panteísmo ateo por alguna afinidad con ideas leibnizianas. Varios miembros de la Compañía de Jesús se vieron influidos por la teología filosófica de Wolff. Uno de ellos es Benito Stattler, impugnador de Kant, que profesaba un optimismo moral sobre el tema de los motivos de la creación.

¹⁰ Cfr. RÁBADE, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid, 1966, p. 76. Asimismo GILSON, Étienne, en *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, Rialp, Madrid, 1960, p. 77-110. El autor califica la teoría crítica de Ockham de psicologismo y estima que su visión de la causalidad constituye un precedente del criticismo de Hume. G. Manser y N. Abbagnano refrendan y avalan este último juicio de Gilson.

Sapere Aude es el lema de la Ilustración y la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable «incapacidad» para usar su inteligencia sin tener «la guía de otro», según expresión de Kant.

Esta divisa se aplicó con celo suficiente, y el producto del uso sin control o guía fueron los «espíritus libres» equivalentes de los «espíritus fuertes» –Shaftesbury, Voltaire, Reimarus y Lessing fueron algunos de ellos–. Todos ellos son unos convencidos de que se habrá purificado la humanidad el día en que se haya aniquilado la creencia en una religión revelada. Una religión buena y sabia en su esencia ¿cómo puede haber tenido intermediarios ni buenos ni sabios como los de la religión judía?

Cristianismo y protestantismo, a su vez, no son sino imposturas humanas que han deformado la ley natural a la que deben volver los hombres religiosos; esa era la convicción de Reimarus. Y Lessing, creyendo firmemente que la exigencia de una fe es un hecho primitivo esencial y que Dios es una presencia en el alma de una razón universal y eterna, tiene por pueriles a los hombres que quieren negar su adhesión a esta verdad. Lessing renovaba la idea de una ascensión racional de los hombres como fin supremo de la creación. La revelación no es sino «la educación progresiva del género humano» –título de un libro suyo de 1780–. Así como la educación, no proporciona al hombre nada que éste no puede lograr por sí mismo mediante el recto uso de la razón natural, si bien ayuda a ésta a extraer sus riquezas ocultas. En la labor de preparación para tal logro, el Antiguo Testamento contenía valor superado por el Nuevo Testamento, el que, a su vez, no podrá durar eternamente y llegará el tiempo de un nuevo Evangelio. Lessing ve en su alma obrando al *Dios –Revelación* que no es otro que el *Dios –razón*, ambos confundidos en uno solo. Conserva gratitud y respeto a las religiones positivas en las que percibe un esfuerzo hacia la verdad, actitud muy distinta a la de Voltaire, quien aseguraba que «en materia de religión hemos vuelto a las bellotas, a las cavernas y a las pieles de animales». El deísmo, en definitiva, perdía la noción de lo divino, ya como origen, ya como término.

La teología católica hubo de defenderse contra la arremetida muy extendida y vigorosa del deísmo y lo hizo con no menos vigor, si bien, por haber abandonado el método escolástico, carecía de una orientación en sentido histórico y la sustituyó por una apologética no dirigida por el «espíritu de fineza», como la pascaliana, y que impresionaba muy poco a los «libertinos» o a los «espíritus fuertes», pues sus argumentos se reducían escasamente a la filosofía cartesiana ¿Hubiera sido necesario, más que demostrar y convencer, dirigirse, como Pascal, al sentimiento, a las razones del corazón, a la oportunidad, o bien moverse en el terreno de los «hechos» más que en el de los principios abstractos de la razón y del antropocentrismo de la época? Ciertamente esa apologética de la doctrina ortodoxa no tuvo éxito para hallar en la fe el equivalente para oponerle a la nueva ciencia y a las tendencias originadas en la crítica deísta de la Biblia.

Ciertamente, pues, una de las razones principales del fracaso de la apologética debe buscarse en el hecho de que la teología durante casi un siglo (entre 1760 y 1840), lejos de

inspirarse en la gran tradición de Agustín, Tomás de Aquino y Buenaventura, recurre a las mudables filosofías de la época hasta decaer en el racionalismo.

6

El Romanticismo toma conciencia de que Dios y sus obras ejercen poder en la historia y se vuelven al pensamiento objetivamente bíblico. Se entendió la verdad histórica de la creación y en secuencia de ella se puso la «segunda creación», es decir, la redención del mundo. Con ello la verdad de la creación en el *Logos* y su perfección por el Espíritu asume un relieve nuevo: la doctrina de la creación es un capítulo del fundamento de la doctrina de la redención.

Tentativas para avalar la verdad histórica de la creación en el siglo XIX y con método positivo histórico y especulativo a la vez son atacadas por teólogos como G. Hermes y A. Günther influidos ambos por la filosofía moderna. Hermes, usando el método crítico de Kant, se ve llevado a comprometer la libertad del Creador e impedido de reconocer que la finalidad de la creación era la glorificación de Dios. Günther, a su vez, ve en la división de los seres creados –espíritu, naturaleza, hombre– la idea que Dios se hace del «no –yo» y un elemento del proceso de vida divino.

En el campo protestante, F.D.E. Schleiermacher, el gran filósofo del romanticismo religioso del sentimiento, dada su concepción subjetivista de la religión, niega valor de verdad a la creación. Dios y mundo son ideas que se implican sin confundirse; «ni existe Dios sin el mundo ni el mundo sin Dios». La verdad de la creación no sería dato inmediato de la conciencia, sino solamente un complemento del sentimiento de dependencia en lo que esencialmente consiste la religión: «la religión es sentimiento y experiencia del espíritu» (*Discursos sobre la Religión*).

7

El prólogo de la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, párrafos II y III, deplora las funestas consecuencias del protestantismo que, por haber «dejado al juicio privado de cada uno» y hasta haber aceptado, en palabras de Möhler, que «hubiera pedido prescindir de un Cristo exterior», ha llegado a catalogar los libros sagrados de ficciones míticas y a «establecer el llamado reino de la pura razón y de la naturaleza». Al protestantismo se añaden varias corrientes filosóficas que condujeron al «panteísmo, al materialismo y al ateísmo», posiciones todas que hacen imposible *a radice* concebir la posibilidad de la creación.

El crecimiento del racionalismo obliga a la dogmática a la labor de hacer aceptables a las filosofías del siglo XIX las teorías de la antigua Escolástica poniéndose en el terreno de tales filosofías; pero careciendo de la filosofía sólida tradicional y queriendo llevar a cabo el paso de la razón a la religión con las solas fuerzas de la razón, caen en un semi-racionalismo que, sin negar la revelación, cree que el hombre, en posesión de la fórmula de la fe, puede penetrar su secreto y demostrar científicamente su verdad. La reacción de

fideístas y tradicionalistas no se hace esperar, pero con ella nos hallamos ante el bandazo que significó la humillación de la razón.

Como resultado del enfrentamiento entre las posiciones racionalistas con las fideístas y tradicionalistas se percibe entre los católicos la necesidad de una neoescolástica que adapte a la época las teorías especulativas de la antigua Escolástica, apoyándose de modo más positivo en la Escritura y en la Tradición¹¹. Mas al querer contactar, por la historia, con doctrinas del pasado, lo que se hace es sistematizar aquellas doctrinas frente a las del pensamiento moderno más que penetrar éste para hallar una nueva forma doctrinal. Por eso el *Concilio Vaticano I* confirma las verdades dogmáticas fundamentales sobre la creación y denuncia los falsos principios del siglo XIX que niegan o desnaturalizan los dogmas.

8

Los tiempos actuales fomentan un trabajo teológico que supera los cuadros de la apologética acusada de intelectualismo o racionalismo exagerado y que no presentaba en grado deseable la fidelidad a las fuentes de la Escritura y la Tradición. Por lo que hace al tema de la creación, se acentúa cada vez su estructura personal y el carácter soteriológico de ella. De esa forma se pone en situación de tratar debidamente los problemas que plantean los diferentes géneros literarios de los relatos primitivos de la historia bíblica, así como de asegurar, sin afán de buscar armonizar ingenuamente los testimonios de la revelación con los descubrimientos de las ciencias del hombre y de la naturaleza, especialmente en lo que respecta a las teorías evolucionistas, que no existe incompatibilidad entre los últimos y la idea de creación, sobre todo cuando tales teorías se han liberado de su compromiso con el materialismo ateo. Pero este interesante tema será materia de un próximo estudio*.

Bibliografía

AGUSTÍN, SAN, *Tratados Escriturarios*, Obras, T. XV, B.A.C., Madrid, 1969.

DANIÉLOU, JEAN, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1963.

....., *Message Évangélique et Culture Hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Desclée et Cie. Editeurs, Tournai, 1961.

....., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, Tournai, 1958.

¹¹ MÖHLER, J.A., DENZINGER, H.J.D., FRANZELIN, J.-B., NEWMAN, J.H., SCHEEBEN, M.J., son nombres que deben destacarse en la renovación escolástica del siglo XIX.

* Artículo recibido: 23 de marzo de 2009. Aceptado: 27 de abril de 2009.

ESCOTO ERIÚGENA, JUAN, *De Divisione Naturae*, versión castellana, Orbis, Barcelona, 1985.

GILSON, ÉTIENNE, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1972.

....., *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, Rialp, Madrid, 1960.

JOLIVET, RÉGIS, *Essai sur les rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée Chrétienne*, I Partie, Vrin, Paris, 1955.

RÁBADE, SERGIO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid, 1966.

SERTILLANGES, A.D., *Le Christianisme et les Philosophies*, t.I, Aubier, Paris, s/f.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa Theologiae*.

VV. AA., *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona, 1957.