

LA CREACIÓN SIN CONCORDISMO

La création sans concordisme, Études, 379 (1974) 77-86

Antes que intentar la exposición de los resultados de la cosmología en un itinerario de reconocimiento de Dios, es preferible decir lo que se entiende por creación. Se evita así uno de los mayores peligros del diálogo cienciafe: el concordismo, es decir, la actitud que tiende a fusionar en un discurso homogéneo los conocimientos científicos y los teológicos. Así, ciertos apologetas cristianos de comienzos de siglo, frente a los descubrimientos de la geología que no permitían pensar que la creación del mundo había sido 4000 años antes de nuestra era, identificaban los "días" de Gn 1 con las "eras" geológicas. Se puede traducir el hebreo equivalente a "día" por "era", pero es una traducción errónea: el autor del texto bíblico no pensaba con estas categorías.

El estudio de las relaciones entre ciencia y fe está expuesto hoy a semejante riesgo. ¡Es tan tentador identificar la singularidad inicial del "modelo estándar" (*big bang*, etc.) con el "hágase la luz", y el estado primordial de la energía según el "modelo estándar", en que no hay aún materia, con la "luz" del "día primero" del Génesis!

Una vez definido con todo rigor lo que se entiende por creación, cabe ver la diferencia de este término respecto a otras visiones del mundo y deducir algunos elementos que en el diálogo ciencia-fe evite las confusiones y las exclusiones arbitrarias.

La creación en el pensamiento cristiano

La noción de creación nace del encuentro de dos tradiciones. La primera es abrahámica y mosaica. Se expresa en la *Torah* y afirma la unicidad de Dios y su omnipotencia sobre el mundo. Se diferencia de los otros monoteísmos en que reconoce que Dios es santo, separado del mundo, de sus elementos materiales, biológicos y humanos. Dios, solo, crea.

La segunda es griega y se debe al concurso de los sabios, sobre todo Platón y Aristóteles, que establecieron, por la razón, la existencia de un Principio único de todo lo que es, un Viviente que fundamenta y legitima el orden, la inteligibilidad y la armonía del mundo. El encuentro de estas dos tradiciones tuvo lugar antes de que se escribiese el Nuevo Testamento en los textos bíblicos redactados cuando la influencia griega sustituyó a la persa en las comunidades judías de la diáspora.

El término resultante de "creación" designa la producción total del ser. Esta formulación está sacada de una reflexión filosófica, ya que se refiere al "ser" o sea, a lo que es en cuanto tal. No se deduce de la ciencia, ya que ésta observa y explica las transformaciones e intercambios de energía.

Se trata, pues, de una producción total, de todo ser y de todos los seres. Afirmación delicada, pues los textos que abren la Biblia presentan la creación como un poner en orden un caos primitivo. Dios lo crea todo: el mar, la tierra, el aire y el fuego, para hablar como los antiguos. Hoy diríamos: la energía, la materia, las fuerzas, los seres vivos, los astros, el espacio y el tiempo y todo lo que contienen. No se trata sólo de

todos los seres por categorías, sino de todo lo que hace que un ser exista: aquello de lo que está hecho,

lo que es, aquello por lo que y para lo que ha sido hecho.

La afirmación de la creación es difícil, porque usa una formulación abstracta, comúnmente negativa. La Biblia la cita explícitamente por primera vez en un libro que no interesa demasiado a los filósofos por ser "histórico" y edificante: el "Libro de los Macabeos". Este libro contiene una apología de la fe por la que unos sublevados han dado la vida. Contiene una confesión de fe explícita en la resurrección de los muertos y una teología de la creación: "Hijo mío -dice la madre al menor de sus siete hijos-, mira el cielo y la tierra, fíjate en todo lo que contienen y verás que Dios lo creó todo de la nada" (2 Mac 7,28). Posteriormente se ha dicho: no sólo "de la nada" -*ex nihilo*-, sino *ex nihilo su; et subiecti*, ausencia radical de sí y de toda materia preexistente.

Entrando ya en el debate teológico, estas palabras muestran que la elaboración religiosa y teológica está ligada al desarrollo de las ciencias de la naturaleza. "Hacer todo lo que es y de lo que es a partir de la ausencia radical de sí o de cualquier sujeto diferente de sí", además de prestarse a la polémica, marca la diferencia entre la teología cristiana y otras interpretaciones religiosas del mundo. En las mitologías y en ciertas filosofías se repite una imagen: para experimentar su poder, para tomar conciencia de sí, debería Dios dividirse de sí mismo. Este proceso tendría un momento negativo: la posición frente a él de otro -el universo-. Si éste otro se concibe como su opuesto o antagonista, obtendremos una visión trágica del universo. Si se concibe como su espejo, obtendremos una visión feliz del cosmos. Esta lectura la hacen todavía hoy algunos que utilizan las paradojas de la mecánica cuántica, en la que hay interacción entre el observador y lo observado. De ahí deducen una espiritualidad cósmica: el mundo se presenta como el fruto de la transformación de un primer elemento, que posee los atributos de lo divino: infinitud, eternidad, omnipotencia. Así no hay creación estricta sino una teología identificada con una cosmogonía.

Como las teologías monoteístas, también el método científico rechaza esta identificación, ya que a priori no acepta ningún límite, ni el de lo sagrado. Aquí está de acuerdo con el monoteísmo, que es desacralizador y afirma que sólo Dios es santo. Los historiadores de las ciencias coinciden generalmente en reconocer un nexo, al menos indirecto -cultural- entre el monoteísmo y el desarrollo de la ciencia moderna, que de hecho se ha producido en los países marcados por el monoteísmo.

Creación y cosmos

En el lenguaje corriente la creación designa, además de la acción de Dios, el resultado de esta acción: los seres que existen. En este sentido equivaldría a "naturaleza" y "universo". Equivalen en cuanto abarcan todos los seres. Pero no significan lo mismo. "Universo" viene del latín *uni-versum* (hacia lo uno), con lo que se expresa que el conjunto de los seres forman un todo. Viene de la convicción de que este todo no es un caos, sino que está unificado por leyes y estructuras y que, por consiguiente, puede ser objeto de ciencia.

"Cosmos" puede traducirse por "universo". Pero entonces pierde parte de su riqueza: la dimensión estética (que conserva, por ej., el término "cosmética"). Añade la idea de armonía, que es un hecho de experiencia. La ciencia del universo estudia el cosmos con la convicción de que es inteligible y ordenado, una de las grandes convicciones de Einstein. Pero ¿puede reconocerse un orden si no hay una inteligencia que lo presida? La convicción de los antiguos filósofos y de los espíritus religiosos es que el cosmos es el reflejo de una Sabiduría primera. Si los griegos ponen en sus labios el Logos, los hebreos cantan con el salmista: "Los cielos pregonan la gloria de Dios". Las prolongaciones de la cosmología moderna participan de esta perspectiva: el cosmos no es cosmos sino porque es pensado.

El término "naturaleza" tiene el mismo origen que nacimiento y traduce el griego *phýsis*, derivado de un verbo que significa devenir, ir hacia una plenitud. Para comprender el resultado, hay que conocer el proceso, y en este sentido los antiguos hablaban de la *física*: el estudio de lo que sucede en el decurso del tiempo. Pero, con el triunfo de la mecánica clásica, este término se circunscribe al cambio que se puede medir y formular en ecuaciones matemáticas. La cosmología del siglo XX abarca ya una visión más amplia del estudio de la naturaleza. Atento a una transformación, el "modelo estándar" traza de nuevo la génesis de los elementos que constituyen el universo.

Los progresos de la ciencia de la naturaleza se deben al hecho de que se aplican al estudio del universo los formalismos de la termodinámica. Se analizan no sólo los movimientos de los astros sino una transformación de la energía. La mecánica cuántica considera las transformaciones no sólo a nivel de una repartición de elementos, sino como una transmutación: el paso de unos elementos menos organizados a otros más complejos. El término "naturaleza" es empleado a menudo para expresar el conjunto de los seres vivos en los que los fenómenos de nacimiento, crecimiento, muerte y renovación resultan más obvios. El que la cosmología se abra a una cosmogonía hace que la ciencia plantee la cuestión del origen y del fin.

La noción de *creación* es diferente de las anteriores. Es un vínculo entre Dios, primer principio, y su obra. Lo que los conceptos de "cosmos" y "naturaleza" afirman del primer dato se considera aquí desde una perspectiva de dependencia ontológica. Hablar de *creación* es separarse del método científico, que, por principio, es agnóstico. La creación subraya que el ser creado es diferente del ser divino, una diferencia que no es absoluta, pues, de serlo, no habría discurso teológico posible. El ser creado es finito, porque no es autosuficiente, su autonomía es relativa. Es contingente: podría no ser. Aunque el universo es infinito en su expansión espacio-temporal, permanece contingente. La noción de contingencia hay que entenderla bien. No se trata de una dependencia física. Dios no interviene en el mundo como un elemento del mundo, o como si fuese un momento -el primero o el último-, sino de un modo específico: da el ser, don más radical que cualquier cambio.

Tampoco se trata de una dependencia afectiva o social. Por el hecho de recibir la existencia, el mundo es pasivo con una pasividad que es la condición de su existencia. No es sólo una ausencia de acción, sino lo que resulta previo a la posibilidad misma de acción: aquello por lo cual el ser puede ser lo que es, para ser y llegar a ser lo que es.

Cuestiones actuales

El rigor científico desemboca en cuestiones cuya respuesta ha sido dada tradicionalmente por las religiones.

1. La vuelta de lo religioso. En los medios sociológicos se pensaba que los progresos de la razón científica y técnica harían desaparecer la mentalidad religiosa. No ha sido así. En una amplia parte de la cultura popular vuelven los antiguos temas. Lo muestra la multiplicación de las publicaciones astrológicas. Lo que es evidentemente una falsa ciencia ocupa el primer plano de la actualidad. ¿Se debe esto a la permanencia de la ignorancia, o a una ideologización de los resultados de la cosmología? La pregunta va dirigida a los científicos, a los filósofos y a los teólogos.

En todo caso, esto plantea una cuestión epistemológica. Ahora sabemos que la razón científica no es la única. La actividad de la razón tiene un fundamento que escapa a la razón. El teorema de Gödel lo demuestra para la lógica matemática. Ya Pascal lo había dicho: todo no se puede probar, ya que los principios y las definiciones no se pueden demostrar. La cuestión de los fundamentos remite al mundo de los símbolos. G. Bachelard va en esta línea. Es justamente su racionalismo el que le ha llevado a descubrir la importancia de los símbolos.

También la teología está invitada a repensar sus relaciones con lo religioso y con la imaginación simbólica. Se trata de reformular la diferencia entre fe y religión, sin oponerlas. Sto. Tomás define la religión como la relación del hombre con su principio, como el reconocimiento de que el hombre no es el principio de lo que es.

Su libertad se sitúa en una historia que le precede y en una naturaleza que lo vehicula. La fe es el fruto de un encuentro: establece una relación recíproca entre el hombre libre y un Dios personal. La fe no se opone a la religión, pues el encuentro libre no implica la negación de todo condicionamiento, aunque él aporte una dimensión que la religión, situada en el orden de la naturaleza, no puede aportar: la participación en la vida de Dios.

El ejercicio de la razón no es exclusivo de la función simbólica. Ésta es a la vez matriz e hija de la razón. La razón tiene un papel insustituible para que el hombre acceda a su humanidad: rige el uso del simbolismo. La cosmología y la teología participan de un mismo ideal de humanización. Ambas rechazan las supersticiones y las pasiones. Los creyentes no han de abandonar la exigencia científica, si quieren acceder a una fe vivida saludablemente.

Comienzo y origen del mundo

El "modelo estándar" sugiere un comienzo en el tiempo. El mundo habría comenzado hace unos 15 mil millones de años. Tanto los científicos como los teólogos rechazan la tentación de identificar el primer estado del universo con el "comienzo" de la creación.

Desde los inicios del cristianismo los teólogos se han planteado la cuestión del origen del mundo. Han tenido que enfrentarse con el paganismo que divinizaba el mundo y le asignaba el atributo divino de la eternidad. Pero también les incumbía la tarea de

interpretar los primeros capítulos de la Biblia con su concepción ingenua del comienzo del mundo según unas cronologías que hoy sabemos que son ilusorias. Los Padres de la Iglesia experimentaron un bloqueo entre la confesión de fe en la creación y el reconocimiento del comienzo del mundo. Ese bloqueo dependía de la devaluación de la materia, que, por ser de menor valor, no podía dejar de tener comienzo y fin.

La cuestión se replanteó en la Europa cristiana a raíz de la introducción de las versiones árabes de Aristóteles. En todo rigor, no se debatía sobre la idea de un mundo *eterno* -el tiempo no pasa-, sino de un mundo *sempiterno* -el tiempo pasa, pero no hay ni comienzo ni fin-. Mientras la tradición espiritualista, sobre la base del menor valor ontológico de la materia, afirmaba que el mundo material no podía durar indefinidamente, algunos teólogos se decidieron a leer y respetar a Aristóteles. Así, Sto. Tomás reconoció que la noción de materia no implica el quedar limitada por el tiempo y que no contradice a la fe afirmar que tiene una duración infinita. Dejaba abierta la cuestión.

Desde esta perspectiva, la cosmología moderna no puede contradecir la teología de la creación, que habla del origen del ser y no del comienzo temporal. Sea el universo temporalmente limitado o no, la relación entre un Dios eterno y el mundo es la misma. La noción de energía no excluye que el universo pueda durar indefinidamente.

Los teólogos concordistas han creído que el "modelo estándar" resolvía la cuestión. No es así. Pues el "modelo estándar" no es el único posible y, en todo caso, no es definitivo. Puede ser que lo que se describe no sea sino un momento en un proceso más vasto, aunque sea inaccesible a la experiencia en el estado actual de nuestros conocimientos y los conceptos de la física pierdan su validez en los estados de energía vecinos a la singularidad inicial.

Creación y evolución

El "modelo estándar", al ser evolutivo, plantea la cuestión de las relaciones entre creación y evolución. En dicho modelo los diversos estados de la energía están situados según una escala de tiempo. Así se introduce el estudio de la evolución. En el s. XIX la mayoría de los teólogos se mostraron hostiles a la teoría de la evolución, que parecía oponerse a una convicción humanista: el hombre no es un ser vivo como los demás.

Para el creyente, Dios no se relaciona con el hombre como el fabricante con el producto fabricado. Hay algo más: una atención y una providencia especiales. La tradición cristiana se ha opuesto a las doctrinas pesimistas que veían en la producción del hombre una caída, la consecuencia de un drama en el mundo de los seres divinos. La convicción cristiana es constante: el hombre ha sido creado de modo especial y ha sido puesto aparte de los demás seres vivos. La teoría de la evolución se les ha antojado a muchos como una negación del sitio del hombre en la naturaleza: ¿no resultaría así el hombre, en definitiva, la culminación de una genealogía animal? Y si la evolución de los seres vivos se sitúa en la perspectiva de una evolución tan amplia como la del cosmos, la cuestión se plantea aún con más fuerza.

Son posibles dos actitudes: o se mantiene una ruptura entre el hombre y el resto del mundo -perspectiva espiritualista- o se lee la evolución como una preparación por la que

el hombre alcanza el ser. La perspectiva espiritualista dominó el pensamiento cristiano hasta mitades del s. XIX. Y no ha desaparecido todavía. Su verdadero motivo consiste en rechazar que el hombre es un ser de la naturaleza inscrito en una continuidad evolutiva con los otros seres vivos. La segunda perspectiva se ha beneficiado del valor y el genio del P. Teilhard de Chardin, que ha afirmado que la evolución ha de ser reconocida como fundamento de una visión cristiana del mundo, ya que su sentido es permitir la emergencia del espíritu. La evolución cósmica y la historia de la vida que la corona son la lenta preparación del hombre que instauro el reino del espíritu. Nadie puede decir hoy en día que Dios no ha podido obrar así. Incluso hay que reconocer que es mejor así: Dios actúa en el respeto y el amor.

La teología de la creación analiza la relación entre Dios y el mundo de manera que quede a salvo la autonomía del mundo y lo absoluto de Dios. Dios no es un elemento del mundo, y el mundo depende de él de una forma distinta a la material. Dios está ligado al hombre por una relación específica -el don del ser-, que podemos comprender un poco a partir de nuestra experiencia humana del don de la vida. El don de Dios es tan profundo y radical que todo es de Dios y que todo está hecho por las fuerzas de la naturaleza. Como en la música: todo es del instrumento y todo es del músico. También en la creación: todo es de Dios y todo es el fruto de una génesis, ya que los dos órdenes de causalidad y de acción, lejos de confundirse, producen un mismo efecto: el cosmos. Para el creyente, este mismo cosmos es un libro en el que Dios proclama: ¡Feliz el que sabe leer en él la marca de un amor y el fundamento de una esperanza!

Tradujo y extractó: Teodoro de Balle