

ADOLPHE GESCHÉ

EL COSMOS

Dios para pensar IV

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

A la noble memoria de mi padre

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo José María Aguirre Oraá
sobre el original francés *Dieu pour penser IV. Le cosmos*

© Les Editions du Cerf, Paris 1994

© Ediciones Sigueme S.A.U., 2005

C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1252-4 (Obra completa)

ISBN: 978-84-301-1732-1

Depósito legal: S. 678-2010

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. COSMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA	23
1. ¿Por qué desear una teología del cosmos?	25
2. ¿Dónde descubrir las necesidades de una teología del cosmos?	32
3. ¿Cómo organizar una teología de la creación y del cosmos?	36
2. REENCANTAR EL COSMOS. ¿DIOS ES RELOJERO?	47
1. Contemplar la creación por ella misma	49
2. ¿El mundo es un reloj?	55
3. La causalidad en cuestión	63
4. Una nueva tesis sobre la causalidad divina	68
5. Creación y cocreación	73
3. NUESTRA TIERRA, MORADA DEL LOGOS	79
1. La conquista de un concepto teológico	80
2. La identidad de la tierra de Dios	82
3. La salvaguarda teológica de la tierra	86
4. La pre-servación de nuestro destino «lógico»	99
4. UN MUNDO REENCANTADO. ¿DIOS JUEGA A LOS DADOS?	113
1. Una ciencia reencantada	115
2. El hombre en el cosmos	118
3. ¿Dios juega a los dados?	124
4. ¿Un mundo construido sobre la ética?	133

5. La creación como juego	136
6. ¿La creación arriesgada?	141
7. Cosmos y Logos	147
8. La creación como acto de fe	150
5. UN SECRETO DE SALVACIÓN OCULTO EN EL COSMOS	155
1. Un mandato de razón	156
2. Un mandato de fe	158
3. Un mandato de salvación	166
<i>Conclusión: El logos salvífico de gloria</i>	188
<i>Índice de nombres</i>	193
<i>Índice general</i>	197

INTRODUCCIÓN

El hombre aspira hoy en día a una nueva relación con la naturaleza. Una relación que no sea ya solamente la del dominio, inaugurada por los tiempos modernos, en la que el hombre tenía todos los derechos, puesto que era la medida de todas las cosas. «El hombre es el único término del que es preciso partir y sobre el que es preciso hacer girar todo». ¿Podemos seguir defendiendo esta afirmación de Diderot en la *Encyclopédie*? Quizás actualmente nos asuste.

Comenzamos a comprender que, con esta intemperancia, nos destruimos a nosotros mismos. Comenzamos a comprender que el mundo es nuestra morada, donde hemos nacido y donde tenemos que vivir, y que debemos proteger. Mejor: que la naturaleza merece respeto y escucha, «escucha poética», ya que tiene valor por sí misma. Y que tenemos que establecer una «nueva alianza» con la naturaleza (Prigogine y Stengers), diferente de aquella en la que «el hombre es amo y señor del mundo» (Descartes).

Muchos filósofos y científicos se están empeñando ya en ello. Muy numerosos, ya lo veremos. Pero ¿tiene algo que decir la teología en todo esto? Nuestra serie *Dios para pensar* ¿encuentra lugar aquí: «Dios para pensar *el cosmos*»? Que la teología hable de Dios, que pueda hablar del hombre, es normal. Pero ¿tiene una palabra pertinente en esta nueva pretensión de revisar o replantear la relación del hombre con la naturaleza?

Pensamos que sí. Y que ella propone incluso, con su vieja palabra «creación» —que merecería por esto ser recuperada—, un verdadero concepto, capaz de contribuir al redescubrimiento que se busca. Por otra parte, quizás una de las funciones de la teología sea proponer sus palabras propias, no en calidad de dogmas y de

conceptos inmediatamente operativos, sino más bien como conceptos transversales, «nómadas», que circulan en el discurso humano para dar que pensar.

Pero ¿por qué hemos llegado a maltratar el mundo? Ciertamente la teología ha contribuido a esto. Se reprocha hoy en día al famoso relato del Génesis estar en el origen de esta civilización judeo-cristiana y occidental de la dominación de la tierra por el hombre. La cuestión adquiere una dura formulación: «¿Hasta cuándo permitirá Dios al hombre jugar con su creación?» (Jean Rostand). Por consiguiente, tendremos que interrogarnos sobre nuestra responsabilidad. Pero es evidente que hay otras razones y raíces, no religiosas, para esta situación.

Acabamos de ver, con Descartes y Diderot, el antropocentrismo que inaugura la modernidad. Este antropocentrismo –que se construye además de manera absolutamente laica, renunciando a la hipótesis de Dios (como indica el famoso aforismo *Etsi Deus non daretur*)– implica que el hombre ocupa este punto estelar desde donde puede, no solamente observar todo, sino disponer de todo. Hay aquí como un concepto primero y fundante que propone que todas las cosas se comprendan y se orienten *ab homine*, desde la perspectiva y la autoridad del hombre. De esta manera se comprende el desvío hacia una explotación sin piedad del universo.

Posiblemente un segundo concepto es el que ve la naturaleza *a natura*, a partir de ella misma. Ve en ella su razón y su comprensión. Es la *natura naturans* de Spinoza, para quien la naturaleza tiene por sí misma su propia legislación. Este concepto recoge evidentemente la incontestable parte de inmanencia que existe en las cosas de este mundo. Pero se puede temer el círculo tautológico al que esa inmanencia lleva, y donde se sepulta a sí misma, sin lograr alteridad. ¿Y qué pensar de la fascinación que puede ejercer sobre el hombre –y éstas son todas las ambigüedades de la moral o del derecho natural–, tentado de leer en la naturaleza las reglas de su conducta?

Existe una tercera conceptualización de la manera de ver el mundo, la que llamaríamos *a causa*. La filosofía y la ciencia moderna, así como la conciencia común, están de acuerdo desde siempre en pensar que «causalidad» y «explicación» son las palabras

maestras para la comprensión de las cosas. «Felix qui potuit rerum cognoscere causas»¹, sueño ideal y milenarismo de un mundo cuyo secreto penetra el hombre por el conocimiento de las causas. Sin duda. Pero es también una puerta abierta a una concepción mecanicista propia de una ciencia tecnicista, y que puede convertirse en manipuladora.

¿Qué hay en el fondo de estos tres enfoques? Lo que yo calificaría de buen grado como *olvido del cosmos*. Olvido del cosmos, en el sentido en que Heidegger hablaba en filosofía del olvido del ser. Hay ocultamiento del cosmos en su magnitud propia. Ocultamiento, olvido metafísico, expulsión del orden del ser, son la antesala de todas las alienaciones que no queremos ya, pues no podemos mantener esa visión del mundo y reducirlo a una pragmática. «Nosotros hemos transformado o explotado el mundo suficientemente; llega el tiempo de comprenderlo»².

¿No es el mundo nuestra morada, nuestra casa, nuestra *oikos*, nuestra *oikoumene*? Y para esto, para que continúe siéndolo, quizás tenemos necesidad ante todo de volver a encontrar su sentido y su inteligibilidad, más que asegurar su dominio o su utilización. ¿El cosmos no tiene nada que enseñarnos? Aunque no fuera más que esto: enseñarnos que no estamos solos. O incluso que el hombre es un ser que tiene necesidad imperiosa de un lugar y de un espacio fuera del cual, desheredado y «sin lugar», desesperará de sí mismo. Es la manera como el hombre se sitúa en el espacio, recordaba Maurice Merleau-Ponty, la que le preservará de la alucinación: aquella que procede del estrechamiento del espacio, de quien se ha entregado a la proximidad vertiginosa del objeto inmediato o a la cerrazón sobre sí.

El hombre no se plantea sólo las famosas cuestiones del origen («¿De dónde venimos?») y del fin («¿Adónde vamos?»), sino también la de su situación, la cuestión del *ubi*. ¿Dónde estoy? ¿Cuál es mi lugar? Para comprenderse, el hombre tiene igualmente necesidad de situarse, de saber dónde está, de conocer el lugar de su ser. De ahí la necesidad de que su lugar le sea inteligible, que

1. Virgilio, *Geórgicas* II, 489.

2. M. Serres, *Le Contrat naturel*, Paris 1991 (versión cast.: *El contrato natural*, Valencia 1991).

aprenda ante todo a comprenderlo para ayudarse a su vez a comprenderse. El hombre no es solamente un ser temporal, como se ha percibido tan bien, sino también un ser espacial. «A medida que el tiempo pasa, el espacio determina transformaciones interiores, muy semejantes a las que provoca la duración, pero que en cierto modo las sobrepasan»³.

En suma, la racionalidad humana, la de todas las antropologías, quizás no es nuestra única fuente de inteligibilidad. Y esto, porque el cosmos constituiría como una «exterioridad al logos» (R. Harrison). Del logos humano también sería verdad que no es bueno que esté solo. Levinas lo ha dicho a su manera, preferentemente ética; él habla de esta alteridad, de esta exterioridad que prohíbe los derechos ilimitados concedidos a nuestra subjetividad. Como lo otro, el mundo resiste a nuestros poderes.

Sumergirnos en la inmanencia de nuestra sola razón puede conducirnos a una ceguera, a este olvido del que acabamos de hablar. «¿Es seguro que la inmanencia sea la gracia suprema? ¿Que el sentido o la inteligibilidad consista en emplear, poseer, aprehender? Pensar no se deja reducir, sin más, al acto de conciencia de un sujeto»⁴. Es preciso salir. Y partir al redescubrimiento de la exterioridad, la del otro (y quizás del Otro), pero también la del cosmos. *Reencontrar una racionalidad diferente de la nuestra*. Esto no sería una desgracia. «Si todas nuestras ideas se originan a partir de nuestra idea de lugar, es decir, de nuestro concepto del espacio, una psicología no fundada sobre el análisis de la representación del universo físico no puede ser más que subjetiva y errónea»⁵.

Y es aquí exactamente donde nos preguntamos si el concepto de creación no podrá ayudarnos. Pensar el cosmos *a creatione*, ¿no sería una manera propia de abordar la realidad? A condición, ciertamente, lo veremos a lo largo de estas páginas, de apartarlo de todos esos conceptos que lo falsean y con los que ha estado durante largo tiempo confundido: causalidad, explicación, razón, etc. Y restituirlo en su originalidad.

3. T. Mann, *La Montaña mágica I. Llegada*, Barcelona 2005.

4. E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984, 23 (versión cast.: *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid 2006).

5. O. V. de L. Milosz, *Les Arcanes*, Paris 1948.

Por consiguiente, ¿por qué restablecer el concepto de creación? ¿Porque nos permitiría contemplar esta vez el cosmos *a Deo*, a partir de Dios? Sí, sin duda, en cierto modo. Sin embargo, habría que responder que no, porque no queremos precipitarnos en este sentido. Puede haber una concepción «teocéntrica» de la creación y de la naturaleza, que no tiene más valor que el teocentrismo en la concepción de la política y la sociedad. Al querer hablar demasiado rápida e inmediatamente del mundo bajo la mirada de Dios, *sub specie aeternitatis*, se parte de nuevo en una dirección que nos hará caer en el olvido del cosmos. Sería una visión incandescente, en la que el cosmos no dirá nada de sí mismo, en la que habremos pasado por encima de su racionalidad, en lugar de encontrarla.

Ahora bien, siendo evidentemente religiosa, la idea de creación instituye precisamente una «separación», una «distancia» entre Dios y el cosmos, lejos de toda inmediatez incandescente. Y ésta es sin duda su riqueza, que, en cuanto concepto irreductible a ningún otro, ofrece de manera útil al pensamiento. Pues este concepto, aunque nos habla de Dios, no abandona el mundo a la tautología ni al poder omnímodo del hombre, y por tanto indica que el mundo no se comprende como «poseído» por Dios. La idea de creación implica que Dios quiere algo nuevo y diferente. Que tiene consistencia propia y ha sido querido como tal y por esto mismo, en su diferencia, por el acto divino que lo ha presidido. Aquí tendríamos un principio de inteligibilidad del cosmos, que no es ni el de una reducción a sí mismo, ni el de una reducción al hombre, ni el de una reducción a Dios. He aquí lo que podría ser nuevo.

Una vez más ha sido Levinas quien lo ha dicho con más fuerza, afirmando que hay más en la noción de creación que en la de ser. Al hablar de la creación como de un «a-teísmo», no ha querido hablar del ateísmo en sentido filosófico o teológico, sino de una separación (a-teísmo), de una «discreción» entre Dios y el hombre, de un «intervalo», que da a la creación toda su grandeza. «Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ‘a-teísmo’, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí»⁶.

6. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 72006, 82.

Levinas no puede ser más claro, cuando eleva esta cuestión hasta Dios. «El infinito se produce renunciando a la invasión de una totalidad. Un infinito, que se retira para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente. Entonces se desvanece el plan de un ser necesitado, ávido de sus complementos y se inaugura la posibilidad de una existencia sabática. El intervalo de la discreción es una tercera noción entre el ser y la nada»⁷.

Ya que toda esta dialéctica está inspirada en gran parte por las nociones bíblicas (*bara'*: crear separando, crear de lo separado, crear diferenciando), se comienza a ver lo que el concepto de creación podría tener de original en nuestra búsqueda por pensar el cosmos. Paradójicamente, pero precisamente porque hay esta mediación de la creación lejos de toda inmediatez fusional, podemos hacer esta propuesta: «Dios para pensar el cosmos». Entre un mundo inventado por sí mismo, pero entonces tautológico; un mundo absolutamente a merced del hombre, pero entonces alienado; un mundo enteramente absorbido en Dios, pero donde ni este mundo ni el hombre están en casa; entre estas posiciones extremas, que no liberan, sino que oprimen, se encuentra una tercera noción, que además tendría el mérito de no perjudicar en modo alguno las justas legitimidades de los demás discursos (autonomía del mundo, libertad del hombre, relación con una trascendencia).

En todo caso, contrariamente a las categorías de causalidad, fabricación y explicación, la categoría de creación ofrecería, a quien aceptara usarla, un motivo para respetar y escuchar al cosmos en y por sí mismo, lejos de todo dominio y explotación. Incluso daría al hombre ganas de existir, de saberse ciertamente señor, pero señor de un mundo que conserva su magnificencia. El concepto de creación se revelaría como un *concepto inventivo*, o sea, un concepto que inventa, que descubre la realidad en lugar de quererla dominar o subordinar. Con sobriedad y sin fanfarronerías el creyente debe sugerir esta idea que él cree incluida en su concepto de creación. Pues, ¿por qué no tendría el derecho de sugerir y explicar este concepto inventivo, en modo alguno caduco, en el momento en que el hombre se interroga por los peligros que amenazan a su planeta?

7. *Ibid.*, 81.126.

Esta actitud no estaría lejos, pensamos, de aquella que condujo a Platón a introducir la idea de dios en su esfuerzo por comprender el mundo. Él conoce la explicación del mundo por el azar, la naturaleza o la necesidad (*Leyes* X, 888e-889d; *Timeo*, 49a-51a), Pero la encuentra, aunque sabia, «sorprendente» (*Leyes* X, 888d) e insuficiente, en el sentido de que no da cuenta de un principio de inteligibilidad que anima al mundo (*Leyes* X, 889c).

Aunque ciertas ambigüedades de su discurso lo dan a entender, para Platón no se trata de imponer un dogma (cf. *Leyes* X, 890b), sino de invitar a encontrar la cuestión que él plantea como justa y razonable. Esto lo desarrolla principalmente en el *Timeo*, donde tomando igualmente distancia respecto a la *sola* explicación por el azar y la necesidad (él no la niega), pregunta si no hay modo de dejar un sitio también para la idea de un dios (por cierto, para él demiurgo y no creador) en lo que concierne «a lo que fue hecho por la inteligencia (*dia nou*)», inteligencia que «ha dominado a la necesidad, pues ha acertado a persuadirla para que oriente hacia lo mejor la mayor parte de las cosas que nacen» (*Timeo*, 47e-48a).

Nosotros no queremos, como tampoco hizo Platón, sacar prueba y argumento, sino preguntar si la noción de creación, en lugar de ser una noción arcaica, obsoleta o absurda (cf. 48d-e), no es una noción que merece atención: «Por tanto, oh Sócrates, aunque sobre muchas de las cuestiones que se refieren a los dioses y al nacimiento del mundo, no llegamos de ningún modo a ser capaces de aportar razonamientos coherentes en todos los puntos, *sin embargo, si os aportamos razonamientos que no les van a la zaga a otros en verosimilitud*, es preciso felicitarnos por ello, teniendo bien presente que yo que hablo y usted que juzga, no somos más que hombres» (29c-d).

Esto es lo menos que queremos hacer en este tema, pensando que el concepto de creación posee en sí mismo cierta juventud de reinención. Ninguna sugerencia está de más para pensar a propósito del mundo. Incluido el exceso, en el sentido en que lo hemos explicado al presentar, en el prólogo del primer volumen de esta serie, los derechos y las capacidades de un «pensamiento en exceso». Incluida la sugerencia de contribuir a comprender lo visible por lo invisible. «Per invisibilia ad visibilia». ¿Por qué no?

Al igual que hacen los matemáticos cuando, ante la imposibilidad de resolver de otra manera un problema, «inventan» magnitudes «irreales» (desde el punto de vista de la realidad ordinaria) y llegan *de esta forma* a pensar lo real y a acercarse a la solución. Porque la creación (no solamente su concepto) es ciertamente un *invisible*, pero ¿carece de toda capacidad de inteligibilidad, si es que por ventura ayuda a ver?

Por tanto, proponemos con el concepto de creación un enfoque del cosmos que desea contribuir a renovar o a restituir esta «nueva alianza» de la que hablábamos antes. Es una manera de proponer nuestros conceptos como conceptos transversales, como lo expresábamos anteriormente. Si es peligroso para el hombre, pero también para el cosmos mismo, que el hombre crea que le puede imponer lisa y llanamente su propia finalidad, no es superfluo de ninguna manera intentar meditar en este sentido. Lo que sugiere una trascendencia (cualquiera que sea) para respetar mejor la inmanencia. Si, según Schelling, la religión no contribuye únicamente a la comprensión de su objeto (*intellectus fidei*), sino también a la de este mundo (*intellectus mundi*), no es arrogancia o precipitación apologética por parte del teólogo pedir que no se excluya la idea religiosa de creación. El mismo Ernst Bloch en su *Experimentum Mundi* no me parece que nos quite la razón.

Partir de los *invisibilia* hacia los *visibilia* es evidentemente hacer todo lo contrario que el proceder científico. Pero es un proceder que tiene sus derechos. El de pensar que toda realidad gana cuando es pensada «desde arriba». Porque quizás la trascendencia puede al menos dar que pensar. Porque el pensamiento que pasa por los límites es quizás también nuestra medida. Si en el *Teeteto* (151e) Platón retoma, no sin alguna duda, el dicho famoso de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas» —aquí volvemos a encontrar a Descartes— él hace decir al Ateniese de las *Leyes* (716c) que «para nosotros el dios debe ser la medida de todas las cosas».

No es mi intención evidentemente convertir esto en dogma, sino en invitación a preguntarse si por ventura el concepto de creación no sería, a su manera, una de las claves de nuestro patrimonio de inteligibilidad, en una cuestión de esta índole. «¿Quizás el

hombre necesita superación y trascendencia, más incluso que una ‘explicación’ que la ética del conocimiento no sabría darle?»⁸. Paradójicamente un punto de vista de trascendencia (de cualquier manera que se piense), lejos de ahogar la inmanencia y la autonomía del cosmos, como se podría creer y que como riesgo es posible, contribuiría a esta reconquista de una relación con el cosmos que no fuese ya de posesión y dominio, en la que el hombre cree precisamente tener todos los derechos. La posición de una trascendencia –de un tercer punto de vista en el fondo– permite sustraer a la realidad de mi sola hegemonía.

Por consiguiente, ¿cómo organizaremos nuestra reflexión? En un primer capítulo mostraremos lo que indica el retorno actual del interés por la naturaleza. Lejos de constituir un olvido del hombre, constituye por el contrario una necesidad, a menudo inconsciente, de protegerlo. De protegerlo contra sí mismo, puesto que resulta cada vez más evidente que el antropocentrismo no es la salvación del hombre. En verdad, y particularmente en teología, lo que se ha llamado la «revolución antropológica» ha sido de las más necesarias. No podíamos seguir perdidos en sueños metafísicos en los que el hombre no era la primera preocupación del hombre (y de Dios). Pero centrarse demasiado exclusivamente en el hombre no le ofrece al mismo hombre el horizonte más amplio que él necesita para pensarse, comprenderse y desplegarse. En consecuencia se impone un verdadero cambio, por lo menos en teología, si no se quiere que ésta se transforme en simple ética. El hombre no se descifra solamente desde sí mismo, o desde los otros, o incluso desde Dios o desde los dioses, sino también desde el cosmos. Tenemos que reaprender a mirar el agua, el aire y el fuego (G. Bachelard), las piedras, los juegos y las imágenes del mundo (R. Caillois). El mundo sigue siendo el lugar natal del hombre. E incluso, a partir de este mundo reconciliado, nosotros reaprenderemos a poner nuestra mano en la del prójimo, que tiene necesidad de «calor y hogar».

Pero ¿cómo ha llegado el hombre a romper con el cosmos y a perder el hilo de su enraizamiento? En nuestro segundo capítulo

8. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1984, 188.

veremos cómo la ciencia de los tiempos modernos (de ningún modo la que comienza a diseñarse hoy), ciencia de las causas y de los efectos, tuvo auténtico celo por apresar la naturaleza. «Ciencia de ingeniero», como algunos la han denominado (Prigogine y Stengers), que ha realizado hallazgos decisivos, pero en un contexto cultural que debía conducir a ver el mundo dentro de un decorado puramente determinista y causal, estático y repetitivo. Más exactamente, un mundo sin encantamiento. Donde el hombre termina por encontrarse, extraño e ininteligible, en los márgenes del universo (Monod). Pero la teología, y esto es lo que nos importa, ha contribuido, y no poco, a este proceso. No ha sabido salvaguardar la especificidad de su concepto de creación y lo ha confundido en la práctica con el de causalidad, entonces determinante en la concepción general de la naturaleza y en su manipulación. Más aún, la teología había llegado a identificar prácticamente a su Dios, el Creador, con la Causa. Ahora bien, ¿no es esto reducir a Dios a una función y reducir el cosmos a un dictado totalmente hecho? Respetando absolutamente lo que la noción de causalidad tiene de justificado e indispensable, procederemos a una revisión bastante seria de esta categoría cuando se aplica a Dios. La idea de Dios y el concepto de creación aquí van unidos. «La melancolía (el desencantamiento) de Occidente podría venir tanto del asesinato de la madre, es decir, de la naturaleza, cuanto de la muerte de Dios, es decir, de la del padre» (Bril y Drouin).

Por eso, en el tercer capítulo queremos aportar una razón propiamente teológica a la salvaguardia del cosmos —es nuestra contribución en este discurso cada vez más perentorio de los hombres sobre su mundo—. Asumimos el riesgo de ir demasiado lejos, pero incluso una vez más hay que decir que el pensamiento en exceso es nuestra hipótesis epistemológica. Propondremos ver en el cosmos, no únicamente el lugar del hombre, sino el lugar de Dios. Más exactamente, el de su Logos, el de su Verbo. No se trata de sacralizar la tierra, eso sería reducir de nuevo a la nada la consistencia y la autonomía del cosmos, que intentamos precisamente defender. Se trata de decir o de recordar que este mundo, *desde antes que nosotros*, está ya lleno y totalmente transido de racionalidad y de inteligibilidad, de logos. Es lo que los estoicos ha-

bían comprendido perfectamente cuando hablaban de la triple función del *logos spermatikos*, *endiathetos* y *prophorikos*: hay en el mundo una simiente, una disposición y un anuncio de racionalidad, de sentido y de palabra. La idea cristiana de que el *logos* de Dios, que «vive junto a Dios» (Jn 1, 1), «al venir a nuestra casa» (*in nobis* 1, 14) ha «venido a su casa» (*in propria venit* 1, 11), ¿no dice gloriosamente que el cosmos puede ser también pensado como morada de Dios, *oikos tou Theou*? No para invadir nuestro ámbito –podemos incluso no reconocerle (1, 10)–, sino porque Él también se encuentra y se reencuentra en este mundo, que es su delicia (Prov 8, 31). Porque el mundo, y no solamente el hombre, es la expresión de una voluntad o de una presencia de bondad, de belleza y de verdad: tierra de *logos*. El hombre sería así invitado a ver en el cosmos una gloria que le viene de muy alto. Habría aquí un *Etsi Deus daretur* que, haciendo esta vez la hipótesis de Dios, vería en ello no un tema de sospecha –precisamente el de la Modernidad, el de *Etsi Deus non daretur*–, sino que se dispondría quizás a ver una nueva razón para amar la grandeza de este mundo, «su oscura y soberbia totalidad» (Dominique Rolin). Ya que el hombre había entrevisto ahí una Gloria (Jn 1, 14) y una gloria para nada incandescente, todopoderosa y mortífera, sino «simplemente», como nosotros mismos, llena de gracia, de encanto y de verdad (Jn 1, 14).

El capítulo cuarto quiere, por tanto, mostrar cómo el mundo actualmente se convierte en un mundo reencantado. La ciencia nos ofrece una visión del mundo totalmente diferente de la visión de la ciencia newtoniana. No se han terminado de descubrir los múltiples aspectos de esta diferencia. A través de diversas teorías (la de las estructuras disipativas, la del caos, la teoría de las bifurcaciones, la de las catástrofes, la teoría de las variedades fractales, etc.) se percibe que la naturaleza está dotada en gran medida de una «capacidad de invención», en la que una forma de creatividad guía lo que se denominan sus «decisiones». En estas páginas no se trata de encontrar en la ciencia una «prueba» del discurso teológico sobre la creación, sino de ver cómo esta nueva representación del mundo invita a descubrir el cosmos en su propia grandeza, sustrayéndose por sí mismo a nuestro total do-

minio, para revelarse a nosotros como lugar de sorpresas. La teología, ¿no está llamada a dejar de leer a Dios como el garante de una naturaleza fija, inmutable, con todas las consecuencias que sabemos? ¿No estamos incitados a reencontrar en nuestro propio fondo temas tradicionales, aunque olvidados, en los que la creación es vista como juego, deseo, palabra, acto de fe, riesgo, confianza? Nosotros nos fijaremos sobre todo en la creación como «juego y riesgo de Dios». Una nueva lectura del Génesis se ha hecho posible y con ella también una nueva razón para «asombrarnos del mundo» y quizás de Dios y de nosotros mismos. Y de la originalidad del concepto de creación.

Originalidad que encontraría su palabra última –quinto y último capítulo– bajo un concepto que yo pretendería nuevo, que viera en el mundo mismo, en cuanto tal, un lugar de salvación. En verdad, el Sujeto de la salvación es Dios, y su objeto, el beneficiario de esta salvación, es el hombre. Pero ¿el cosmos no ofrecería ninguna estructura propia, que hiciera de él, al lado de la gracia y de nuestros «méritos», una verdadera mediación de la salvación? He aquí un texto supremo y, sin embargo, jamás empleado: «Dios ha creado todas las cosas para que subsistan y sus generaciones son saludables: en ellas no hay ningún veneno funesto» (*Libro de la sabiduría* 1, 14; «non est in illis medicamentum perditionis», lee magníficamente el latín de Orígenes en las *Homilias sobre Ezequiel* V, 1, 69; «medicamentum exterminii», escribe la Vulgata). El cosmos no sería, por tanto, únicamente nuestra morada, sino un lugar de nuestra salvación. Tendría un *kath' auto*, un «en cuanto a sí» lleno de virtualidades saludables, en las que podríamos encontrar lo que denominaremos un «secreto de salvación», y en donde el hombre puede salvarse de sí mismo y a veces incluso, en un sentido que por supuesto explicaremos, de Dios mismo, entiéndasenos bien: de ese Dios fiscalizador, justamente renegado por Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y todo el ateísmo contemporáneo, como debía serlo, y más incluso, por todo creyente. El hombre es *capax Dei*, capaz de Dios, pero ¿no habrá en el cosmos estructuras previas de salvación? ¿Acaso no decimos nosotros, en la más pura tradición, que la «gracia presupone la naturaleza»? Intentaremos aquí toda una renovación de este tema,

afirmando la dignidad del cosmos que no pertenece únicamente al orden de la creación (*ordo creationis*), sino también al de la salvación (*ordo salutis*).

Haciendo esto, ¿habremos olvidado al hombre y sus tragedias? No lo creemos así –no olvidemos que el primer libro con el que hemos querido abrir esta serie, trataba deliberadamente sobre el mal–. No lo creemos, porque pensamos que todos, comprendidos los desheredados, tienen derecho a saber que el cosmos es bello y que el olvido del cosmos no es solamente una cuestión metafísica, sino ética. No lo creemos, porque si es verdad que «el mundo del hombre dichoso no es el mundo del hombre desgraciado» (Wittgenstein), los más dichosos están llamados a que cese esta desgracia. No lo creemos, porque, según se nos dice, en Terezin –un campo de concentración establecido en los suburbios de Praga– en 1942, los condenados a la peor de las muertes se irguieron transformados cuando, gracias a una orquesta espontánea y compuesta de músicos detenidos, se escuchó el coro de entrada de *La novia vendida* del compositor checo Bedrich Smetana: «¿Por qué no deberíamos alegrarnos todos?». No creemos haber olvidado al hombre y sus tragedias, porque pensamos, con Pascal, que no es una afrenta hablar al hombre de su miseria y de su grandeza a la vez. No lo creemos, porque pensamos que el combate justo por la paz siempre correrá el riesgo de ser brutal y desmedido, si termina por perder su alma. No lo creemos, como cristianos, porque, cuando a pesar del mal todo el mundo está de acuerdo en la belleza del cosmos, no vemos por qué deberíamos retornar a nuestros viejos demonios de condenación del mundo y de complacencia en las lamentaciones.

El mundo se desencajaría súbitamente,
si fuera apartado del eje de la alegría⁹.

Los capítulos II y IV han sido redactados para esta obra. Los restantes (I, III y V) son retomados respectivamente de: *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983) 147-166; *Irénikon* 62 (1989) 451-485; *Création et salut*, Bruxelles 1989, 13-43.

9. E. J. Finbert, *Hautes Terres*, Paris 1948.