
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

*Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Editorial
<i>Silvia Manzo</i>	9	Ciencia y religión
<i>Jorge E. Saltor</i>	22	Análisis de una argumentación atea
<i>Wolfhart Pannenberg</i>	31	La pregunta por Dios creador y la cosmología más reciente
<i>Alejandro Clausse</i>	45	Auto-organización
<i>Jacques Arnould o.p.</i>	53	Evolución y finalidad
<i>Xavier Tilliette</i>	71	Trinidad y Creación
<i>Lucio Florio</i>	86	Cerca de la materia pero también del espíritu
<i>Lucio Florio</i>	92	Breve muestrario de instituciones y publicaciones abocadas a la relación entre ciencia y fe

La pregunta por Dios creador y la cosmología más reciente

*W. Pannenberg**

La fe cristiana Medieval en la creación contaba con un comienzo del mundo en el tiempo, como lo hacía el relato bíblico del primer capítulo de la Biblia. A menudo se sostuvo que la antigüedad del mundo llegaba a 6000 años. Con esta tesis del comienzo del mundo en el tiempo se opuso la doctrina cristiana ya en la antigüedad a las afirmaciones filosóficas, como la de Aristóteles, según el cual, el cosmos, aunque limitado en el espacio, se encontraría en el tiempo sin principio y sin fin. La teología cristiana de la Edad Media consideraba, frente a la autoridad de Aristóteles, la afirmación de un comienzo temporal del mundo como una expresión de fe, no susceptible de ser probada en forma racional.

Desde el comienzo de la modernidad, la visión de una ampliación del mundo en el espacio ganó siempre más partidarios. La doctrina de Giordano Bruno de una infinitud del mundo pareció comprobada por los descubrimientos de los astrónomos de una ampliación espacial del universo. La tesis de Kant, en el siglo XVIII, de un puro surgimiento mecánico de nuestro sistema planetario dejó a la fe en un comienzo temporal del universo como un postulado siempre inverosímil. No sólo el comienzo de la historia de la tierra alcanzó hacia atrás un espacio de tiempo mucho más amplio que los 6000

* Profesor de Teología Sistemática, Facultad de Teología Protestante, München.

años que habían corrido según la visión antigua. La antigüedad de las estrellas fijas y del sistema de la Vía Láctea pareció exceder ampliamente nuestro sistema planetario. La pregunta por la antigüedad del cosmos se perdió en lo indeterminado. El pensamiento de Emmanuel Kant es ejemplar para mostrar este cambio. En su crítica de la razón pura de 1781 Kant juzgó como no susceptible de ser probada en forma responsable la pregunta por un comienzo del mundo en el tiempo, aunque pocos años antes hubiera aceptado un comienzo temporal del mundo. En el siglo XIX la fe cristiana en la creación se encontraba en una situación difícil frente a la conciencia formada en la ciencias naturales.

Todavía hoy es importante recordar el dominio hasta comienzos del s XX del supuesto de una ampliación ilimitada del universo en el tiempo y en el espacio.

Sólo así se puede medir la profunda ruptura de la imagen del mundo que, comenzando por las consideraciones teóricas de Alexander Friedman de 1922 y de las investigaciones de Edwin Powell Hubble desde 1923 sobre el análisis espectral de la luz enviada por las estrellas y el sistema de las estrellas, ha llevado a la actual imagen del mundo de un universo en expansión, cuyos sistemas de estrellas crecen alejándose entre sí. Si se mide este movimiento de expansión hacia atrás, uno es conducido a un punto de comienzo de la expansión cósmica de entre 10 y 20 miles de millones de años. La consecuencia es que la presentación de nuestro universo conocido se renueva como limitado en espacio y tiempo. No es extraño entonces, que el Papa Pío XII, en una declaración del 21.11.1951, explicara esta ruptura de la cosmología física como una confirmación de la doctrina cristiana de la creación del mundo. Entretanto, y con razón, la Iglesia católica fue más prudente en sus conclusiones. Así, el Papa Juan Pablo II, en ocasión de la celebración del tercer centenario de los principios newtonianos sobre la naturaleza, en 1988, prevenía de realizar "un uso acrítico y apresurado" con fines apologéticos de la teología, del modelo standard de la actual cosmología física con la asunción de un punto de comienzo de la expansión cósmica en un

big bang previo a todo tiempo. El filósofo católico Erman McMullin destacaba ya en 1981 que el *big bang* no debía ser entendido automáticamente como un comienzo del tiempo y del universo. Por otra parte, pareciera que entre los científicos opositores al Cristianismo se percibe una convergencia entre la cosmología del *big bang* con la doctrina cristiana de la creación.

El jesuíta SL Jaki mostró en 1974 cómo algunos científicos buscaron febrilmente descripciones alternativas del desarrollo cósmico porque sostenían que no podía ser verdad que convergiera la cosmología cósmica con la doctrina de la Iglesia. Un ejemplo de la búsqueda de estos criterios es la representación de que el universo podría oscilar simultáneamente entre fases de contracción y fases de expansión. El movimiento de expansión conocido por nosotros sería sólo una fase de este movimiento infinito y oscilante. Pero estos supuestos son pura fantasía. Empíricamente sólo nos es conocido el único movimiento de expansión del universo, que ha intranquilizado a muchos científicos por su cercanía con la concepción de la creación. Aunque el *big bang* como principio de expansión cósmica no debe ser contemplada como una prueba física para la fe en la creación divina del universo, a diferencia de los últimos siglos, se da un notable consenso, una consonancia, como dice Erman Mc Mullin: si el universo y el tiempo del cosmos ha de tener su comienzo en un acto de creación del Dios creador, entonces debería presentarse este universo de la ciencia física como en la cosmología física actual con la afirmación del *big bang* como principio del movimiento de expansión del universo. Hasta aquí sostiene esta “consonancia” entre el modelo standard de la cosmología física actual y la doctrina de la creación de los teólogos cristianos. Esta afirmación de McMullin vale de todos modos sólo bajo una serie de presupuestos sobre la exacta comprensión del concepto de creación y su relación con la descripción del mundo de la ciencias naturales. Estos presupuestos se tratarán en los siguientes seis puntos.

1. La expresión de que el mundo es creación de Dios se relacionó desde el comienzo –también en los relatos de la creación de

la Biblia- con el mundo de tal modo como se le da a la experiencia humana. Así el relato de la creación sacerdotal (Gen.1) en el primer capítulo de la Biblia ha tomado elementos de la comprensión babilónica del mundo y su doctrina del surgimiento del mundo, como la representación de un océano celeste sobre las nubes, del cual cae la lluvia, que normalmente debe sostener un firmamento para impedir que caiga sobre la tierra como ocurrió en el diluvio. La doctrina teológica de la creación actual ha de utilizar en forma análoga el actual conocimiento del mundo. De ese modo se comprende la autoridad de la Biblia, no porque refuerce afirmaciones particulares de la Biblia que tienen su origen en la elaboración de una imagen del mundo para nosotros superada. Doy un ejemplo para ello: la afirmación racionalmente evidente de que Dios tiene un firmamento, como media esfera de una campana, para separar el agua del océano celeste de la tierra, para juntar las aguas de la tierra y separar lo seco (Gen.1,6 y ss.), es ejemplar para el empleo de el conocimiento de la naturaleza de aquel tiempo, pero no normativo para representarnos el acto creador hoy. Más bien la teología debe –como lo hace el mismo texto bíblico- entrar en el correspondiente conocimiento del mundo para demostrar con su ayuda la afirmación de la creación del mundo por el Dios de la Biblia. La expresión de fe que es la creación del mundo por Dios, pertenece ciertamente a otro plano que la descripción científico-natural del mundo. Pero si la confesión de la creación por Dios no puede vincularse al mundo de nuestra experiencia y no puede ser expresado en medio de nuestro conocimiento experiencial del mundo, entonces la confesión de la creación del mundo sería una fórmula vacía, sin ningún contenido de realidad. Y de ese modo el Dios de la fe bíblica tendría una entidad irreal. El hablar de Dios se muestra por su relación con el mundo. Así M. Lutero en la interpretación del primer artículo de fe del gran catecismo de 1529 fundamentó la fe en Dios Padre en que –como él decía- “ningún otro cielo y tierra podría crear”. Esta es una expresión bastante fuerte. Ella sostiene que para la existencia del mundo en su totalidad, como también para sus figuras particulares no hay fundamento mejor que el Dios de la Biblia. ¿Pero cómo se justifica semejante suposición?

2. La teología cristiana desde el siglo segundo ha fundamentado en polémica con la filosofía la creación del mundo por el Dios de la Biblia. Los filósofos griegos sostenían (como la religión judía), que la unidad del cosmos tiene su fundamento en la unidad de su origen divino. El hecho de esta correspondencia entre el Dios del AT y el Dios de los filósofos fue fundamental para la expansión de la fe cristiana. Sobre el modo y la forma como el Dios uno es origen del cosmos y de su unidad, se dieron discusiones que sólo pudieron ser entabladas por medio de argumentos. La doctrina cristiana de la creación es la forma cristiana del fundamento de la existencia del cosmos y de su unidad a partir del Dios uno. Con ello, la voluntad divina es para el pensamiento de la creación el fundamento último del ser y la unidad del mundo.

Esto dice la fórmula de la “creación de la nada” (*creatio ex nihilo*): Dios no ha hecho las cosas a partir de un elemento previo, sino que, a través de su palabra que manda, ha llamado a la existencia a las cosas como expresión de su voluntad todopoderosa.

La filosofía ha sido siempre partner en primera línea del diálogo sobre la doctrina teológica de la creación. El conocimiento del mundo de las ciencias naturales se introduce sólo indirectamente en esta argumentación, sólo en tanto surgen las doctrinas filosóficas sobre el cosmos a partir de una reflexión sintética del respectivo estado del conocimiento de la naturaleza. El llamado a determinados contenidos de conocimiento de experiencia empírico puede ser argumento para una u otra comprensión del mundo. Pero esta discusión tiene lugar en otro nivel que el de las ciencias empíricas y la formulación de sus métodos y resultados. El concepto del mundo supera el conocimiento empírico. También se puede hoy reconocer esto en la disputa sobre si el modelo standard cosmológico actual de las ciencias naturales de un universo en expansión es idéntico con el mundo a secas, simplemente con el universo total, o describe sólo una fase de su historia. Sin embargo, en esta discusión el hecho de que sólo conocemos este movimiento de expansión puede ser tomado como argumento de la creación del mundo antes del tiempo fini-

to. Emmanuel Kant era de la opinión que el mundo en su totalidad no podía ser objeto del conocimiento experiencial. Hoy se asombraría Kant en qué medida la cosmología física y aún el mundo en su totalidad, el universo, se ha convertido en objeto de la ciencia empírica. Del mismo modo el concepto del mundo y especialmente la pregunta por el último origen del mundo y su unidad supera lo puramente físico. El concepto del mundo y el pensamiento de un Dios como origen y unidad del mundo se sostienen mutuamente. La unidad del mundo se fundamenta en el único Dios. Frente a esto el empaldecimiento de la doctrina filosófica de Dios en la modernidad hace comprensible que la filosofía, también haya caído en dificultades en relación con el concepto del mundo y su unidad, como fuera reconocible por Kant. La cosmología científico natural moderna ha hecho objeto de la teoría formativa científica nuestra mirada abierta al universo. Pero permanece la pregunta si a través de ello no se da algo más, que escapa a nuestra mirada, como en su momento eran las nubes de estrellas. De la idea de la unidad de Dios creador se da como no posible de probar la unidad del mundo como creación.

3. La expresión de que Dios es el creador del mundo se refiere al mundo en todo el alcance de su extensión espacial y temporal. Se refiere no sólo al comienzo del mundo. Esto vale también para el relato de la creación de la Biblia, aunque de hecho este relato describa cómo Dios "en el comienzo" creó el cielo y la tierra. También en esta exposición, cuando trata de la fórmula "cielo y tierra", designa la totalidad del mundo. Sólo que los escritores de este relato compartían el modo de pensamiento mítico de su tiempo según el cual la totalidad del mundo y su orden fue fundamentado en su comienzo para siempre. De modo que más tarde no ha de cambiar. Por lo contrario, nuestro actual modo de ver las cosas concibe el universo como un proceso en el cual surgen siempre de nuevo figuras nuevas. La evolución de la vida es de este modo el ejemplo siguiente. En forma correspondiente, el objeto de las expresiones sobre la creación ha de ser para nosotros todo el proceso del universo, no sólo su comienzo. En el lenguaje teológico especializado esto se llama: la

acción creadora de Dios pensada como *creatio continua*, como obra continuada creadora. El concepto de *creatio continua* designaba originariamente en la tradición teológica la acción de sostener aquello que Dios había creado una vez en el comienzo. El sostener lo creado una vez es la continuación del acto creador. Se veía bien allí la estrecha relación entre creación y sostén del universo, pero no podía dar cuenta del hecho de que surge siempre lo nuevo. La orientación unidimensional de la representación del primer capítulo de la Biblia de la creación al comienzo llevaba a minusvalorar otras expresiones bíblicas, especialmente las proféticas que hablan de que la actuación histórica de Dios crea siempre lo nuevo (Is.45,7; 48,6 y ss.) La obra creadora continua de Dios es más que la pura conservación de lo creado en el comienzo. Cada vida individual agradece inmediatamente la acción creadora de Dios, no sólo el sostén de su especie. La antigua diferencia entre creación y conservación contemplaba todas las figuras de la realidad creada como fundadas de una vez para siempre en el comienzo, y de la misma manera los seres con vida en su especie. Las especies no debían ser cambiadas en el tiempo posterior. Habían de surgir sólo nuevos individuos de las mismas especies. En este lugar se produjo el conflicto entre la teoría de la evolución con una presentación unidimensional de la creación en el comienzo y consecuentemente de la invariabilidad del orden de la naturaleza creado de una vez para siempre. La polémica con la teoría de la evolución fue para la teología la ocasión de repensar nuevamente la pluralidad de expresiones bíblicas sobre el obrar creador de Dios y superar la limitación de la presentación de la creación del mundo desde el comienzo. En lugar de esto se relaciona ahora la reflexión sobre la creación con la acción histórica de Dios, que en el camino desde el comienzo del mundo a su consumación futura siempre trae de vuelta lo nuevo.

4. La idea de lo creadoramente nuevo que surge en el proceso de lo que acontece con cada nueva figura de realidad creada, y también en principio hasta en cada nuevo acontecimiento, es central para una comprensión de la creación del mundo como un proceso

continuo creador. Lo creadoramente nuevo, dicho filosóficamente, la contingencia de cada único acontecimiento, se encuentra en una relación de apertura al futuro en relación con cada estado presente. De la apertura al futuro surge cada vez el nuevo acontecimiento.

En el indeterminismo de la física cuántica encontramos hoy de nuevo semejante contingencia de cada nuevo acontecimiento. Esta contingencia de los acontecimientos no excluye una legalidad en su surgimiento, sino que se encuentra presupuesto en la descripción de los procesos naturales por leyes. Las leyes naturales formulan semejanzas de las consecuencias de los hechos, semejanzas que surgen en lo dado en forma contingente. Por otra parte no excluyen que acontezca lo nuevo. Lo nuevo no debe ser descrito como un corte; ya que de ese modo se superaría el concepto de ley de la naturaleza. Por lo contrario no está unida a ninguna ley natural la pretensión de que ella aclare totalmente y en cada aspecto el curso de los sucesos.

Sin un orden legal natural de los sucesos no se darían figuras de realidad creatural durables. Esto no es ninguna comprensión nueva. Ya la Biblia tomó como verdadera para la vida humana la regular sucesión de “sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche”. Tenemos aquí un principio de figura de ley natural delante nuestro. El relato de la creación del primer capítulo de la Biblia describe de otro modo el orden del mundo creado, como orden de figuras creadas en la sucesión de sus apariciones, y no como orden de sucesión de sucesos. Hoy vemos que el orden de sucesión de sucesos determina la consistencia y la precariedad de las figuras creadas, y posibilita el surgimiento de nuevas figuras. El orden de sucesión de acontecimientos describe en leyes naturales una forma de ordenación abarcadora más elástica que el orden de las figuras. Es más elástica a causa de su apertura a lo nuevo del futuro. Posibilita la aparición de figuras en la actual visión de la historia del universo, como la formación de átomos, moléculas, estrellas y sistemas de estrellas en su tiempo, como también la formación de condiciones especiales para el surgimiento de la vida orgánica en la tierra, como también su de-

sarrollo hacia la aparición de siempre nuevas figuras hasta la del hombre.

¿Hay que entender la aparición de figuras durables, las formas de vida y finalmente el hombre como el *fin* del orden natural del universo? Esto es lo que sostienen los partidarios de un “principio antrópico” de la historia del universo, en la forma más fuerte de esta tesis, según la cual no sólo las principales constantes de los sucesos cósmicos se encuentran determinados de esta manera, de modo que *fácticamente* en su conjunto permiten el surgimiento de la vida, y de la vida inteligente, sino que su existencia tiene como consecuencia necesaria el surgimiento de tal vida (inteligente) de modo que desde el comienzo parece estar dirigida a ello. El orden del universo se encontraría dirigido desde el comienzo hacia el surgimiento de la vida. Semejante juicio estimula a causa del acuerdo a causa de los factores casuales con el resultado de que constituyen conjuntamente las condiciones complejas para el surgimiento de la vida. Pero esta impresión surge recién contemplando hacia atrás los hechos en los cuales la vida orgánica se ha constituido. Juzgados los procesos en forma previa permanece el hecho de que el surgimiento de la vida es tan casual como los factores cuya conjunción permite su aparición. ¿Cómo se plantea este hecho desde la perspectiva de la teología?

5. Ya se dijo que las expresiones sobre la creación se refieren a la totalidad del universo en su extensión espacial y temporal. En esta perspectiva la reflexión teológica y filosófica puede presentar, como lo sostuvo la doctrina tradicional de la creación, la creación de la vida y entre los seres vivos al hombre como fin del universo. Con una expresión como esta, visto teológicamente, se presentan dos problemas: primero, se da el peligro de una presentación excesivamente antropomorfa de la relación del Creador a su creación. Segundo, el modo de ver al hombre como fin del universo pasa por encima que cada creatura es también producto del amor creador de Dios y es querida primero por sí misma y no sólo a causa de otra.

Respecto al peligro de un excesivo antropomorfismo en la descripción de la relación del Creador y la creatura en la concepción del hombre como fin del universo, éste consiste en que la acción hacia un fin a alcanzar se relaciona con un futuro que es diverso al presente del actor y va a ser llevado a cabo por él por medio de una elección y un puesta en obra de medios adecuados. Dios es presentado al comienzo del proceso del mundo como previendo el futuro y poniéndose fines que llevará a cabo por medio de su acción creadora.

Una presentación semejante no es conciliable con la eternidad de Dios. En la perspectiva de la eternidad lo que para nosotros es pasado, presente y futuro no está dividido sino simultáneo. La presentación de un Dios que contempla anticipadamente al comienzo del tiempo diversos futuros, lo somete a una situación de acción del hombre, que no se corresponde con la eternidad de Dios. Por ello puede ser juzgada como excesivamente antropomórfica.

Permanece al margen de este examen crítico el que los factores del proceso del mundo, mirados como una unidad, desde su resultado puede ser visto en su conjunto como dotado de finalidad, porque las partes son condicionadas por el todo. Aquí aparece el otro punto de vista mencionado, que hay que reconocer a cada figura de la creación su propia dignidad en cuanto fin de la acción creadora de Dios y no como mero medio para otra creatura. Esto no excluye que todas las creaturas sean también medio para la existencia de las otras. Y al revés, la immediateidad de la acción dirigida a la creatura sola no es menoscabada por el hecho de que cada figura de la creación surja por la mediación de otra creatura. Esto ya es así en el relato de la creación, cuando en Gen.1,11 se dice que Dios le ha pedido a la tierra que brote vegetación. También los animales son llamadas en Gen.1,24 por el Creador desde la tierra. Sin embargo, se dice en el versículo siguiente que Dios ha hecho los tipos de animales. Aparentemente no se daba para el escritor de este texto ninguna alternativa de que Dios hiciera algo con su acción creadora y que la misma imagen sugiera por la mediación de otra creatura. Si los teólogos hubieran atendido siempre a esto hubiera sido innecesaria la inquietud so-

bre la doctrina de la evolución, como también el surgimiento de la vida orgánica de la materia inorgánica. Algo puede muy bien surgir por la mediación de factores creados o inmediatamente por la acción de Dios. Esto corresponde a la cooperación de contingencia y legalidad, de lo cual ya hemos hablado.

6. Al tratar el concepto de finalidad se tocó la pregunta de cómo debería ser pensada la relación del Creador a su creatura. Los primeros filósofos griegos insistieron, en su crítica a los mitos de los dioses y su relación al mundo, que la naturaleza de lo divino debe ser pensada de modo que el origen del mundo -como nosotros lo conocemos- sea comprensible a partir de lo propio de la Divinidad y no en contradicción a nuestras consideraciones sobre la naturaleza de los dioses. Así por ejemplo la unidad de la Divinidad es presupuesto de la unidad del cosmos.

La teología cristiana de la antigüedad tardía y del medioevo, en coincidencia con las escuelas filosóficas de los platónicos y aristotélicos, pensó que el Dios uno era la razón suprema.

Este pensamiento sobre Dios marcó también la teología filosófica de la modernidad, e incluso Isaac Newton creía que finalmente la razón divina mueve todo el proceso del mundo, al modo como el alma racional mueve en nosotros el alma de nuestro cuerpo. Hoy ya no es plausible la representación de una razón existente sin cuerpo, mientras que por otro lado esta representación sobre Dios parece antropomórfica, especialmente en relación con la afirmación de un Dios que se pone y realiza fines en una obra conjunta de inteligencia y voluntad. La afirmación de un Dios personal se ha convertido en el objeto de crítica principal de la crítica atea, que considera esta imagen de Dios como un espejo del hombre. Cuando la teología actual desea pensar al hombre en forma personal, incluso tripersonalmente en la Trinidad de las personas trinitarias, entonces el concepto de persona debe fundarse de un modo divino.

Hoy es claro que la reflexión de Dios como la razón suprema que conduce el proceso cósmico tampoco corresponde a la compren-

sión bíblica de Dios como Espíritu. La palabra bíblica para «espíritu» designa según su significado fundamental el aliento, el soplo, también el viento. De allí que en el evangelio de Juan se hable del Espíritu que «sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va»(Jn.3,8).Esto no es sólo una imagen expresiva de la obra del Espíritu. Como imagen o metafóricamente es más bien la afirmación del Espíritu divino como una voluntad racional que establece fines y objetivos.

El significado propio y originario de «Espíritu» en la Biblia es en verdad «aliento» y «viento».

La presentación bíblica de Espíritu tiene su paralelo más cercano en la Antigüedad, no en el pensamiento platónico de una razón divina, sino en la doctrina estoica del espíritu (pneuma), en el sentido de un aliento que todo lo impregna y por su tensión sostiene el cosmos. Como Max Jammer lo ha mostrado, este pensamiento estoico constituye desde el punto de vista conceptual e histórico un antecedente del concepto de la moderna física.

Se puede decir que la concepción bíblica de Dios como Espíritu se encuentra más cerca del concepto de la física que la concepción de una razón suprema incorpóral.

Esto no significa ciertamente que el Espíritu divino, por medio del cual Dios está presente en sus creaturas y por medio del cual les da la vida, pueda ser identificado con uno de los conceptos de la física actual. Los efectos del Espíritu divino no se expanden onduladamente en el espacio temporal. Es entonces la descripción del Espíritu divino como campo una pura metáfora?

No lo creo, porque la descripción del espíritu como campo se encuentra en una relación que puede ser probada con los conceptos de espacio y tiempo. Ya Newton consideró el espacio como medio de la presencia de la razón divina en el lugar de las creaturas. Por ello Leibniz levantó la sospecha de su panteísmo, pero el amigo de Newton, Samuel Clarke sostuvo claramente frente a Leibniz que el espacio de la inmensidad divina no es como el de las partes de la

geometría, sino un espacio infinito e indiviso, necesariamente previo a toda división y unión en un espacio.

Decenas más tarde también Kant en su *Crítica de la razón pura* mostró que la totalidad del espacio infinito e indiviso es presupuesto de la representación de partes del espacio, presupuesto de partes de los espacios geométricos. Algo semejante ocurre con el tiempo. La totalidad del tiempo es ya presupuesto de toda representación de partes del tiempo. Esta totalidad del tiempo no es diversa de la eternidad, que tampoco es sin tiempo, sino simultánea a todas las partes del tiempo.

De este modo la inmensidad y eternidad divinas han de ser consideradas como condiciones de posibilidad de nuestros espacios geométricos parciales y de la correlatividad del tiempo, como origen y base de nuestra espacio-temporalidad creatural. Entonces también es la descripción del Espíritu divino como campo algo más que una pura metáfora. Por medio de los conceptos de espacio y tiempo, el concepto de campo se encuentra suficientemente determinado.

Esto se corresponde con la concepción de Albert Einstein, que concebía lo espacio-temporal como un campo al que eran reducibles todos los aspectos del universo. Sólo que allí Einstein pensó en un espacio-tiempo construido geoméricamente, aunque en un sentido de espacio sinuoso de una geometría no euclidiana. No distinguió entre un espacio infinito indiviso y un tiempo infinito indiviso. Esto se correspondía con la filosofía de Spinoza, para el que el espacio de la geometría se identificaba con el espacio a secas y contemplaba ese espacio como un atributo de Dios. Si por el contrario el espacio infinito indiviso de la inmensidad divina y la eternidad divina han de ser pensados como el origen de nuestra espacio-temporalidad cósmica, que tiene su figura concreta en el movimiento de expansión del universo, ¿cómo procede esa realidad creatural (a partir) de la inmensidad divina y de la eternidad?

Esta es una gran pregunta, que no puede ser respondida con una frase. Me basta aquí una referencia, al final de esta exposición.

Con la procesión de los seres finitos surge primero uno tras otro en el tiempo y en el espacio participados. Por el contrario, la sucesión del tiempo y la coexistencia en el espacio son las condiciones del ser creatural autónomo. La articulación con la eternidad parece dada para el ser existente temporalmente por medio del futuro, del que surgen siempre nuevamente nuevos acontecimientos, y del que todo existente temporal pretende su plenitud, como dijo Plotino, el más grande teórico antiguo del tiempo.

Traducción: L. Florio y A. Espezel