
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezal, 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 Espezal
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

Trinidad y Creación

Xavier Tilliette*

La teología nos enseña que en la Trinidad, las acciones *ad extra* son indivisas, *indivisa*. Así la acción exterior por excelencia, la creación, es la operación común de las tres Personas, independientemente de la pericorexis intradivina. El Padre, de donde todo procede, es el Origen y la Fuente, el Hijo o el Verbo es el Creador propiamente dicho, a la vez artesano del cosmos y, por su Encarnación, Primogénito de toda creación, el *Creator Spiritus* finalmente mantiene con su soplo todo lo que vive, se mueve y existe, quien en el comienzo “planeaba sobre las aguas” o mejor “incubaba” el caos, la masa informe y vacía. El antiguo estudio, siempre válido, aunque redactado a veces en un lenguaje obsoleto, del Padre de Régnon¹, explica del mejor modo las relaciones de las tres Personas entre sí, y sus misiones, tal cual se expresan en el gran símbolo de Nicea-Constantinopla. Para los esbozos de una doctrina trinitaria en el Antiguo Testamento, hay que consultar al Padre Lebreton y su obra clásica.²

Problemática

Se encuentran esbozos (trinitarios) sobre todo en los libros sapienciales. Evidentemente ha sido necesaria la interpretación retro-

* Xavier Tilliette S.J. nacido en 1921. Última publicación *Schelling, una biografía*. Ed. Calmann-Levy, 1999). Próxima aparición: *La Memoria y lo Invisible* (Les Belles Lettres), *Los filósofos leen la Biblia* (Ed. Du Cerf).

¹ Teodoro de Régnon, *Estudios de teología positiva sobre la Santa Trinidad*, 4 vols. Réteaux, Paris, 1892-1898.

² Julio Lebreton, *Historia del dogma de la Trinidad desde los orígenes al Concilio de Nicea*, 2 vols. Beauchesne, Paris, 1927-1928.

activa de los escritos neo-testamentarios y de la teología para identificar la Sabiduría y el Verbo, la Sabiduría y el Hijo. Este *husteron proteron* es legítimo en la medida en que la Biblia es inspirada. La Sabiduría hipostasiada se presta a una tal transposición, puesto que ella es la Sabiduría de Dios, coeterna. En ese sentido de personificación de la Sabiduría, un lugar especial corresponde a la sublime prosopopeya de Proverbios VIII. Ella encantaba a Schelling, como lo diremos, que la integró en su teología trascendental. No ha fascinado menos a los poetas, especialmente a Paul Claudel, que ha hecho de ella un texto clave. El pretende haber caído en esa página la tarde misma de su conversión, lo que es quizá una *vaticinatio ex eventu*. La Sabiduría creadora es relacionada por él no sólo con el Logos joánico, según los pasos de la Tradición, sino con María, el eterno Femenino, la Virgen “engendrada antes que las colinas” (Proverbios VIII), con la Mujer en el pensamiento de Dios, con la Iglesia sin arrugas e inmaculada, con el alma finalmente en su relación filial y virginal. Ese gran símbolo figurativo ilumina toda la obra de Claudel y le comunica infinitas irrigaciones.

Los juegos de la Sabiduría al lado del Creador implican por así decirlo la necesidad de introducir una mediación, un intermediario, entre Dios y su Creación. El tratado *De Deo Creante* se dedica sobre todo a definir la relación de dependencia entre Dios y sus criaturas, el papel de la Providencia, la posibilidad de reunir la eternidad y el tiempo, la creación *ex nihilo*. Estas son cuestiones filosóficas que los teólogos no podrían esquivar. La creación *ex nihilo* es una noción ontológica forjada para dar cuenta de la existencia del mundo frente a la existencia de Dios. Al teorema del idealismo (Hegel, Schleiermacher), “No hay Dios sin mundo”, la filosofía cristiana había replicado por anticipado, y mucho antes que Voltaire, que no hay reloj sin relojero, no hay mundo material sin la voluntad y la acción de Dios. Sin embargo, para Santo Tomás, sin la Revelación no se podría decidir entre la eternidad del mundo y la *novitas mundi*³, el mundo que ha comenzado. Así la fe enseña que hay un comienzo del mundo (y por tanto un fin), no un comienzo impensable en el tiempo, sino un comienzo del tiem-

³ *Summa theologiae*. 1^a. Q 44-49; cf. A. Sertillanges, *La Creación*, 1927 ed. De la Revue des jeunes.

po. Este enigma impenetrable del comienzo, que causa terror a los filósofos, se oculta bajo preguntas que a veces parecen ociosas, o solamente ingenuas, como las que plantean los niños y los poetas: ¿qué hacía Dios antes de la creación? ¿por qué ha creado? ¿la nada original justifica el calificativo de Gran Solitario, de célibe de los mundos, según el dicho de Chateaubriand, retomado por Mme. De Staël?⁴ Dios se aburría en su espléndido aislamiento al que ha puesto fin:

Como cansado de su puro espectáculo,
Dios mismo ha roto el obstáculo
De su perfecta eternidad;
Se hizo El que disipa
En consecuencias su Principio,
En estrellas su Unidad.⁵

Pero detrás de la hipótesis mística del tedio divino se abre la pregunta abismal de la nada que resuena a intervalos en la filosofía occidental y que se ha intensificado con el advenimiento del nihilismo. Ella aparece encubierta bajo la conjetura del aniquilamiento del mundo, evocada por Descartes, Malebranche, Berkeley y hasta Husserl, palmariamente en las grandes interrogaciones modernas: ¿porqué hay algo y no nada (Leibniz)? ¿Porqué hay algo y no más bien nada (Schelling)? ¿Porqué hay ser y no nada (Heidegger)? ¡Pero sería necesario remontar hasta Piménides! Leibniz tiene una respuesta pronta con el principio de la razón suficiente: nada sucede sin razón, la existencia tiene su causa, en la bondad del Dios, en la economía de la creación. Schelling, según los momentos, esgrime dos respuestas: el Todo basta para colmar ampliamente la nada de la interrogación – y: lo creado es en vista de la criatura, por el bien de la criatura, una finalidad que retoma el optimismo de Leibniz. Heidegger rechaza la alternativa: ser y nada coinciden, la nada, la noche, es la sombra llevada por el ser. Lo que Sartre transpondrá en su ontología antropológica con la conciencia aniquilante o el “mango de nada” que envuelve a los seres.

⁴ Chateaubriand, *Genio del cristianismo* (“el eterno celibatario de los mundos” primera p. 1, 1er. Cap. 9); Germaine de Staël (“el gran celibatario del mundo” aplicado al hombre, *De la Alemania III*, 7).

⁵ Paul Valéry, “Esbozo de una serpiente”.

Es cierto que la fórmula de creación *ex nihilo* – que Schelling ha tardado tanto en admitir – no facilita la eclosión de un mundo pleno y total, de una unitotalidad que se vincula espontáneamente a Dios, sin por ello encontrarse volcada al panteísmo. Descartes es tan creacionista que predica la creación de las verdades eternas, lo que es por lo menos una paradoja. Pero una frase aislada y notable de Hegel en el Prefacio de la *Lógica* invita a reflexionar: los enunciados de la *Lógica*, dice él, reproducen “una presentación de Dios tal como él es en su esencia, antes de la creación del mundo y de un espíritu finito”⁶. Es una repetición todavía más radical del adagio *Dum Deus calculat fit mundus*. Porque lo que ocupaba el pensamiento de Dios antes de la creación, si se cree a los teoremas de la *Lógica*, eran completamente las reglas y las leyes que rigen al hombre y al universo. Y la caída de la Idea en la Naturaleza obedece a un esquema de la Creación-Encarnación que gobierna ese extraordinario sistema cuya abstracción defiende de las manos profanas. El ritmo ternario que se ha apoderado de golpe de la filosofía hegeliana abarca necesariamente la transposición especulativa de los enunciados dogmáticos, Trinidad y Creación. Volveremos sobre ello.

La filosofía cristiana no se ha apropiado sin dificultad del dogma de la Creación. Pasar del Acto puro al Acto Creador no es obvio. También es más fácil concebir un Dios disperso, un alma del Mundo, que da a todo la vida, el movimiento y el ser. Pero la filosofía especulativa de inspiración cristiana se ha concentrado sobre la relación de independencia que implica la noción de creación más que sobre la eclosión impensable de un universo, que por lo demás trabaja desde siempre a la imaginación científica. Los pensadores de la visión de Dios verían, por así decir, simultáneamente, en una especie de relámpago, a Dios y su obra - un poco como enuncia el místico: “Dios y su obra es Dios”. El ontologismo de Gioberti ve en cierto modo como en un teles-copio a Dios y al ser creado. La primera máxima, la evidencia misma de Su pensamiento se articula: Dios es, yo soy creado, de un sólo golpe, todo el resto deriva de esta proposición simple y doble. El paso inicial de Malebranche era más complejo. Con él se esboza un comienzo de especulación trinitaria.⁷

⁶ Werke (1833), III, p. 7)

⁷ Cf. Entre otros Henri Gouhier, *La filosofía de Malebranche y la experiencia religiosa*, Vrin. Paris, 1926.

Malebranche

El Dios de Malebranche no necesita de la Creación para Su gloria, de la que Él es el único juez. Si crea, es por un gesto totalmente libre, arbitrario y gratuito. Sin embargo, existe un motivo de la creación que Lo impulsa a crear sin salir de Sí mismo, es la Encarnación, el gran designio divino. Malebranche retoma la idea de Duns Scot y de la escuela franciscana. Sólo Dios puede dar a Dios un homenaje congruo, digno de Él. Es Dios quien responde a Dios, toda la creación existe con vistas a la Encarnación, de la que ella diseña el pórtico, el atrio. No es la Encarnación desde toda la eternidad querida por Schelling, que por lo demás no la pone en fase con la creación. Dios sería entonces condicionado por su Encarnación y por tanto por su creación. Ahora bien, “nada puede satisfacer a Dios sino Dios mismo”, la proposición vale tanto para la creación como para la Redención. El Hombre Dios es entonces el motivo, el fin y el pivote de la creación, es la justificación de ella, ofrece la prueba de que Dios obra sin dero- gar nunca su propio ser inmutable. Dios es Dios y obra como Dios, según el orden y de conformidad con la simplicidad de sus vías. Según muchos intérpretes, Jesucristo es verdaderamente el centro del siste- ma, su razón de ser. Hay sin embargo un pasaje bastante curioso de las *Meditaciones cristianas y metafísicas* donde en una prosopope- ya, Cristo declara: “La obra por la que Dios se satisface plenamente a sí mismo ha querido asumir la cualidad baja, por así decirlo, y humi- llante de Creador”. Pero es un pasaje aislado.

Malebranche contornea la Trinidad, verdad impenetrable. Por- que los principios de la filosofía cristiana no bastan para todo. Dios podía obviar la Encarnación. Su perfección, garantizada por el orden, no tie- ne en absoluto necesidad de ella, y Él prefiere su sabiduría a su obra. La concentración cristológica se produce entonces en el estiage de la obra y Cristo, garante de la obra, se cuida de abusar de ella. No pide sino un mínimo de torceduras al orden. La Encarnación se prolonga en construcción de la Iglesia, edificio del templo eterno. Todo es por y para Cristo, *Primogenitus omnis creaturae* (Col. 1, 15) y El lo restituye en homenaje filial. “Cristo es el centro del mundo, dice magistralmente

Enrique Goubier, y su gran sombra, lo cubre por entero”⁸. Dios ha hecho el mundo más perfecto posible compatible con lo que El debe a Sí mismo, su gloria, su justicia, la simplicidad de sus caminos. El pecado no ha sido en suma sino un accidente. El perfeccionamiento último tiene lugar con la obra insuperable de Cristo. Para Marcial Gueroult, que reduce al mínimo la instancia cristiana, la Encarnación es en el sistema solamente el primer “factor compensatorio”. En una perspectiva más religiosa, conserva su opacidad de misterio, emanado de la espiritualidad kenótica de Carlos de Condren. Cristo es sólo causa ocasional, pero trabaja sin cesar, trata de librar a Dios de las voluntades particulares que estorban la voluntad general. Pero a pesar de su estatuto humillado, que se prolonga en cierto modo más allá de la existencia terrestre, el Cristo de Malebranche es sobre todo el Cristo celeste. El Arquitecto del templo Santo. La Pasión y la Crucifixión están a nuestras espaldas, lo que importa es el Mediador en su existencia eterna, el sello de la Encarnación es siempre bastante fuerte para que sea conjurado todo monofisismo. Aquí abajo todo está “lleno de Jesucristo”⁹.

La herencia de Platón

La Encarnación es así el lugar de la coincidencia de la generación eterna y de la generación temporal del Hijo, ella es el fin de la Creación, según el dicho de Ostre que Schelling se complace en repetir: “la corporeidad es el fin de los caminos (o de las obras) de Dios”, y que la última de las cristologías filosóficas, la de Miguel Henry, ilustra soberbiamente en su volumen *Encarnación*¹⁰. Según la intuición en imágenes de Ireneo, Dios tenía en vista su propia humanidad cuando él amasaba el barro de Adán. Pero a la mentalidad griega repugnaba el realismo bíblico de la creación – más todavía al gnosticismo que multiplica los planos y los intermediarios. También Platón en el *Timeo*, que ha sido tomado largo tiempo por un texto cristiano, hace intervenir

⁸ H. Goubier, o.c. p. 33.

⁹ *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, 2º.Disc., Segunda p.(LVIII (Ed. Ginette Dreyfus, Vrin 1958, p. 237).

¹⁰ *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Seuil, Paris, 2000.

al *Demiurgo*, el ejecutor que asume si así puede decirse el trabajo material. El *Demiurgo*, que sería *Pra-Kristi* en la famosa parábola de Claudel,¹¹ es artesano en imitación, trabaja y conforma los objetos según sus modelos eternos, las Ideas, y esto a partir de una materia plástica, blanda como la cera, más un lugar que una cosa, la misteriosa *Chora*. Desgraciadamente la copia de los seres eternos obedece a un procedimiento inexpresable, que desafía la descripción. El punto de unión o de contacto entre el mundo inteligible y el mundo sensible es imperceptible.

En cuanto a lo que entra y sale en él, son imitaciones de los seres eternos, huellas que provienen de ellos de una manera difícilmente expresable y maravillosa, cuyo examen postergamos.¹² Es una negativa rotunda. Pero a la turbulencia del caos y a la maleabilidad de la *Chora* se agrega el relámpago de lo instantáneo, el *exaiphnés*, cuya fulguración desencadena el proceso de espacialización y de temporalización.¹³

Independientemente del contexto mítico-poético, la problemática del instante tiene esto de interesante en que él es la intersección de la eternidad y del tiempo y que coloca por encima del devenir al Acto mismo de Dios, la soberana imprevisibilidad de su gesto, su Revelación fulgurante. ¡Qué la luz sea! *Dixit et creata sunt*. La filosofía ha visto allí el relámpago de la libertad que ilumina el abismo, la magia del Acto Puro para quien ver y hacer son una cosa sola e idéntica. El filósofo de la libertad, Julio Lequier, ha epilogado sobre todo lo que contiene esta simple palabra: crear, o esta otra, comenzar.¹⁴ De esta libertad inicial creadora y que brota, estaban penetrados los pensadores franceses, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson.

¹¹ "La leyenda de Para-Kristi" (*Figuras y Parábolas* O.C.V., p. 195-224).

¹² *Timeo* 500; cf. 51 a.

¹³ Cf. Juan Francisco Mattei, *Platón y el espejo del mito. Desde la edad de oro a la Atlántida*. PUF, Paris 1996, p. 204—205.

¹⁴ "Comenzar es una gran palabra" (Julio Lequier. *Obras completas*, ed. J. Greiner, p. 44)
"La filosofía de Lequier no es sino un tomar en serio la palabra crear" (Juan Greiner, *La filosofía de Julio Lequier*, p. 210)

La teosofía

El espacio entre Dios y el mundo es así colmado por la libertad, pero ahí se detiene toda representación. La teosofía ha querido saber más de ello y, sobre todo en Jacobo Boehme en la *Aurora* ha arrastrado a Dios y su Creación a un tumulto de representaciones. La Creación es algo que sucede a Dios, un acontecimiento gigantesco de la vida divina. Ella resuena en la vida trinitaria misma, tanto que teogénesis y cosmogénesis se confunden en una teocosmogénesis que, a pesar del fulgurar del acto, pone en marcha un devenir en Dios, un devenir de Dios. Si bien el visionario - Boehme, Paracelso, Weigel – no ha querido infringir la ortodoxia teológica, a causa de la profusión de imágenes físicas y alquímicas, la Naturaleza naturante y Dios o la naturaleza de Dios se costean peligrosamente. Dios, en oposición con las fuerzas que ha engendrado, está envuelto en una tragedia, el fondo abismal y oscuro – *Ungrund* – de su ser desencadena una tempestad cósmica que poco a poco se apacigua bajo la influencia del Hijo. Porque el proceso es trinitario e intratrinitario; aún si la parte del Espíritu es poco acentuada. Como la Creación – el cosmos- emerge del caos en su forma brillante, la relativa indistinción del Hijo y del Mundo, notable ya en el *Timeo*, persiste en la especulación teosófica y hasta en el *Bruno* de Schelling, donde la Pasión de Cristo se mezcla al dolor de la Naturaleza bajo servidumbre.

Schelling

Pero las más profundas huellas de las elucubraciones de Boehme se encuentran en el gran proyecto inacabado, si no cortado, del mismo Schelling en su período medio, a saber las *edades del Mundo* (*Weltalter*) del que sólo ha realizado la primera parte, el Libro del Pasado, y algunos fragmentos de los otros dos. La versión original de esta primera parte sólo ha sido publicada en 1946. En la evocación de la Revelación – Creación, ella está cuajada de recuerdos teosóficos, tomados de Boehme, pero también de místicos (Pseudo-Teuler, Silesius) por lo demás muy hermosos. La descripción del *Urwesen*, el *Ser primordial*, descuartizado entre la cólera que cierra y que contrae, y el

amor que abre y dilata, es un momento inolvidable: es la tragedia del único Solitario, en lucha con sus contradicciones, torturado por las ansias de la decisión, que nadie puede ayudar ni socorrer. No es sino un momento, que cede a la aparición de la Sabiduría, amoral e infantil, donde no es difícil, según *Proverbios VIII*, reconocer los rasgos del Hijo, del Primogénito. Pero el filósofo inspirado ha querido pasar del dominio de la representación al del concepto, y ha esbozado una especulación trinitaria laboriosa, que ha interrumpido bruscamente y demorado para el día siguiente. Ella será vuelta a lanzar, en un grado extremo de abstracción, en la metafísica de la filosofía positiva, que utiliza de modo diferente la seducción de la Sabiduría. Sólo subsiste de la imaginería teosófica y alquímica la idea, apenas un vestigio, del Hijo como el Salvador del Padre (al que libra de sus tinieblas originales).

Ya, a pesar de la presión de Baader, el dialéctico Schelling tendía a simplificar las construcciones teosóficas. La continuación de los sephirot cabalísticos y de las hipóstasis de Boehme hace lugar a un sistema más científico y elaborado sobre la filosofía de la Naturaleza, de las potencias o fuerzas fundadoras sometidas a avatares y a metamorfosis, que según los casos se presentan como elementos naturales, o como dones temporales, o como Personas divinas. Los tres principios o *Potenzen* figuran entonces, en su cima extrema, a los Tres, Padre, Hijo, Espíritu, como están empeñados en el devenir, la historia y la escatología. Debe entonces admitirse un devenir de Dios, y por lo demás la Encarnación, en alemán, *hacerse hombre* incita a admitirlo. Es decir que Schelling hace fondo sobre la Trinidad económica, en el caso sobre la Historia de la Salvación, marcada, como en Hegel, por el reino, o el dominio sucesivo de las tres personas. Sin embargo, en su filosofía positiva tardía, elaborada con cuidado y rigor, Schelling ha preservado la Trinidad llamada inmanente o esencial, ella planea por encima de la gesta histórica y creadora. Sólo que es una Trinidad todavía potencial, indistinta, una Trinidad modalista o sabeliana. Las personas no se separan sino gracias al proceso – a la gran aventura – de la Creación. Es lo que el filósofo llama la teogonía eterna o trascendental, que se proyecta en “historia de Dios”. Pero tiene el cuidado de mantener frente y contra todo, la pura “limpidez” divina y de quitarse la marca del axioma de Hegel y de Schleiermacher, esos hermanos

enemigos: no hay Dios sin mundo. Igualmente, después de una larga resistencia, ha dado validez a la "*creatio ex nihilo*", el llamado del no ser al ser y dado así en la libertad divina todo el espacio que le es necesario para nacer fuera de la "*dulzura de ser y no ser*" (Valéry). Por eso ha manifestado un interés por la cábala de Isaac Louria, con su teoría de *zimzoun* o contracción, retiro divino para hacer lugar a la creación. Intuición que ha seducido a Claudel, y que acaba de retomar con fines éticos el historiador de gnosticismo Hans Jonas, sin olvidar a Simone Weil¹⁵.

A pesar de sus esfuerzos Schelling, marcado por su herencia, no ha llegado a formular una doctrina de la creación que deje a la trascendencia intacta y como inmunizada. La herencia de los *Weltalter* persiste en la representación del camino doloroso y triunfal del Señor del ser en la aventura humana. Las evoluciones divinas reciben de la colusión con el mundo humano su *pathos*, su impulso dramático, lo mismo que su certeza victoriosa. La imagen del Dios sufriente nunca ha abandonado a un filósofo para quien la manera humana copia la manera divina. Es una dirección de pensamiento tan impresionante que, sin hablar de los teólogos modernos, protestantes y católicos, ha alcanzado a pensadores tan diferentes como Max Scheler o Whitehead, no ignorantes de Schelling uno y otro. La proximidad de Ernst Bloch, el Schelling marxista, es más sujeta a caución, por que ella se alía a premisas procedentes de Feuerbach.

La Trinidad, bajo la fisonomía de las potencias, está constantemente en acción en el mundo natural y humano. Pero en lo que Schelling llama, según la Escritura, la *katabolé* (*katabolé*, fundación) el papel de primer plano está asignado a la segunda persona, al Hijo. El es el protagonista de la alteración que pone en movimiento al ser universal, es El quien que por los retozos de la Sabiduría aleja y encanta el rigor del Padre, y que emerge de la profundidad en el proceso cosmogónico del que asume todas las fases, ancestrales y mitológicas. En cuanto al Espíritu, siempre suspendido, siempre futuro, es en las filosofías, como

¹⁵ Hans Jonas: *El concepto de Dios después de Auschwitz*, *Una voz judía*, Saberkramp, Frankfurt-M, 1984 (trad. fr. Payot 1004). Simone Weil habla aún de *descreación*, es decir de extremo vaciado, de aniquilación.

en las teologías, en apariencia el pariente pobre, o como se ha dicho, “el Dios desconocido”¹⁶. En realidad, como muchos de sus contemporáneos (Vigny: “¡Tú reino ha llegado, Espíritu puro, Rey del Mundo!”). Schelling está seducido por las tesis del joaquinismo, y el Espíritu aparece en una perspectiva escatológica: el esbozo de eclesiología, al que el filósofo estimaba mucho, se acaba con la iglesia joánica, iglesia de una religión depurada, totalmente espiritual. Por otra parte, es el Espíritu quien de golpe caracteriza la divinidad inmanente o esencial, antes que ella no se empeñe en la economía de la salvación. En esto Schelling no se distingue de su rival Hegel.

Solovief

En el movimiento de la filosofía de Schelling sobre la Identidad, conviene hacer un lugar especial a la muy hermosa doctrina trinitaria de Vladimir Solovief en el tercer libro de su escrito francés de 1889, *La Rusia y la iglesia universal*. Ella se prolonga en desarrollos sofiológicos y cosmogónicos, la teoría de la creación se encadena con la doctrina trinitaria por intermedio de la Sofía, a la que se vincula el alma del mundo.

Las tres hipóstasis coeternas son la triple manifestación de la esencia divina o del ser absoluto. Ellas son deducidas de la *unitotalidad* (o inplenitud). Porque la unidad verdadera no se opone a la pluralidad, ella no la excluye pero, en el goce calmo de su superioridad ella domina a su contrario y lo somete a sus leyes. La mala unidad es el vacío y la nada, la verdadera es el ser uno que tiene *todo* en sí mismo...Esta unidad positiva y fecunda....perfecta, que produce y abarca todo, comienza el Credo del cristiano: *in unum Deum Patrem Omnipotentem*.

La Trinidad está por entero en la unidad, y esta unidad absoluta del todo, o substancia universal, es la *Hochmah*, la Sofía, poseída ella misma por Dios según una triple manera de ser, que ella misma enuncia en *Proverbios VIII*. Ella es la obrera de la creación extra

¹⁶ Victor Dillard. *Al Dios desconocido*, Beauchesne, Paris 1938.

divina, la que es un proceso gradual y laborioso, dado en efecto que el estado potencial – fuera de Dios – está por entero en la división, el juego de la Sabiduría divina consiste en componer el caos, en regular la anarquía, la pluralidad indeterminada, *apeiron* y mal infinito, como hay una mala unidad. La Sabiduría es la razón suprema, ella es *todo* en la *unidad*. Esta sabiduría esencial penetra al caos a la vez por la potencia emparejada a la verdad y por la justicia asociada a la bondad. Tal es el juego de la Sabiduría, como Schelling, a quien Solovief sigue de cerca, lo había evocado. La creación es entonces lo extradivino como lo divino vuelto, volcado. *Omnia simul in uno*. A la Sabiduría esencial “intradivina” se opone la creatura del alma del Mundo, que es su fundamento oculto, pura potencia, matriz del futuro mundo extradivino. Ella es el *aoristos dyas*, la díada turbia capaz de separarse, pero también de adherirse al Verbo y de ligarse a la Sapiencia. Aquí Solovief retoma a su modo la epopeya de las *edades del Mundo*.

El relato de la Creación comienza con el mundo superior, desprovisto de sangre y de lágrimas, la libertad de los espíritus puros. Tiene lugar en la Sabiduría primordial (*reshit*), principio femenino de todo el ser. No es el alma del Mundo, es la Sofía que es el Angel Guardián del mundo, que abriga bajo sus alas todas las criaturas para elevarlas poco a poco al ser verdadero como el ave empollando sus pichones. Ella es el ser celeste y luminoso, separado de las tinieblas. En seguida viene el proceso cosmogónico, hasta el hombre en quien la Sabiduría eterna, unidad de todo y de los contrarios, encuentra sus delicias y la alegría perfecta. El hombre, la mujer y la sociedad forman los componentes de su goce, en los cuales se entrevera Cristo, la Virgen y la Iglesia. Solovief subraya la diferencia entre el Logos (griego) y la Sabiduría (rusa), es el pueblo ruso que ha conocido la Sabiduría al lado de Cristo y de su Madre: Santa Sofía, la encarnación social de la divinidad en la iglesia universal.

Hegel

“Dios es Espíritu” es el motivo directo de la filosofía hegeliana de la religión. Esto es una pneumatología tanto como una filosofía de

la Cruz. Pero Hegel razona sobre los teologúmenos – como la creación *ex nihilo* – y los datos teológicos en un grado de abstracción al que Schelling, cautivado por el gran Hecho del Mundo, deliberadamente no quiere alcanzar. Baader, que afecta situar bajo la misma enseñanza a Hegel y Schelling, está equivocado. Para Hegel la creación del mundo no ha sido siempre una espina en la carne del sistema. La representación de un creador del mundo quiere decir que lo finito es “un momento esencial de lo infinito en la naturaleza divina” y más lejos: “La determinación fundamental del espíritu, que es esta diferencia y la posición de la diferencia, es la creación, que ellos quieren tener siempre”.¹⁷ .. Se percibe el matiz de irritación. En esas condiciones, la creación es un momento de la vida del Concepto o de la Idea.

La filosofía hegeliana, como se sabe, es íntimamente una filosofía trinitaria, por su ritmo ternario, por su dialéctica en tres tiempos, por su teología subyacente. Ella mira menos la Trinidad esencial, sobre la cual es el oficio de los teólogos especular, que la Trinidad económica, para quien vale la máxima: “no hay Dios sin mundo”. En la *Filosofía de la Religión* la Trinidad se despliega en: reino del Padre – reino del Hijo – reino del Espíritu. El axioma generador del sistema es en efecto que la Revelación es exhaustiva, Dios no es celoso, es el *Ens manifestativum sui*, no hay nada de oculto en él. Esta evidencia nos aparta de escrutar aviesamente los arcanos de la divinidad, sus hechos y gestos, por eso no hay que interrogarse como Schelling sobre el Acto creador. Ciertamente no hay estricta homología entre la lógica especulativa y la teología de la creación, todavía menos entre la triplicidad Lógica-Naturaleza-Espíritu y el triple Reino. El proceso lógico no es la historia concreta, aún si es su verdad filosófica. Es no comprender nada de Hegel el identificar el *Schattenreich* de los conceptos y la profusión de la vida. “La teoría es gris, pero verde es el árbol de la vida”¹⁸. Hegel formalizado, sin referencia a los seres y a las cosas, es sólo una concha vacía.

¹⁷ “El espíritu finito mismo...es puesto como un momento de Dios” (*Filosofía de la Religión*, ed. Glockner, XX, p.341 p. 193’194).

¹⁸ El verso de *Fausto*, citado en la *Fenomenología del Espíritu*.

Seguimos, resumiendo injuriosamente a los raros intérpretes que se han arriesgado en este terreno difícil, en particular a Albert Chapelle y Claude Bruaire, cuyas indicaciones son muy sagaces. Que se entienda que se trata de una reflexión especulativa sobre la representación religiosa. En términos especulativos, la creación es el libre juicio –*Urteil*– “partición originaria” – del Concepto absoluto. Ella es imperfecta en la representación judía, donde designa sólo la pura exterioridad del ser: el concepto no vuelve a sí de la diáspora. Ella es adecuada por el contrario en la representación cristiana. Para ésta, en efecto, la idea o el concepto supera su diferencia, la negación absoluta que revela la escisión destina al otro o a la distinción a la reintegración. Lo negativo – siempre en Hegel – es creador, es el resorte dialéctico que no se deteriora con el uso. El P. Chapelle insiste con razón sobre esta “negatividad creadora”¹⁹.

Hay que detenerse en este momento crucial de lo Absoluto o de la Idea. Ha suscitado muchos comentarios y a veces sarcasmos. Para la transición de la idea a lo distinto de sí, a la naturaleza, Hegel utiliza una batería de nociones de las que las más corrientes son la alineación (“*Entfremdung*”) y la exteriorización (“*Entfremdung*”), pero (“*Entäusserung*”) es el término que emplea Lutero para traducir la exinanición o la kénosis de Filipenses 2,1. Los traductores franceses proponen también: desapropiación, desposesión, inhibición, desapego. Otra palabra, más rara en el caso, es *Entzweiung*, escisión, división. Dos palabras enigmáticas completan la lista: *entlassen*, de la que Schelling se burlaba, y *entschliessen*. *Entlassen* significa separar, poner en descanso, remitir, liberar, cada vez en reflexivo, pero no hay que olvidar la connotación mística de *Lassen*, el descuido, el abandono. *Entschliessen*, en el contexto es un quasi sinónimo: partirse, anularse, excluir. Manifiestamente Hegel no ha querido dar un sentido demasiado fuerte a esos verbos que no importan ninguna aniquilación, ninguna exterminación. El *ex nihilo* imperfecto es asignado a la influencia del pensamiento judío. El Padre Chapelle resume muy bien lo esencial de esta fase determinante: “El Espíritu creador se ordena por entero a la creatura que surge eternamente en El como la posición efectiva

¹⁹ A. Chapelle, *Hegel y la religión. II La dialéctica. A Dios y la creación*. Paris, 1967, p. 131-137.

de su oscurecimiento, de su división en el Verbo, y de su advenimiento como negatividad, como Espíritu”²⁰.

Para el caso Hegel vuelve a dar a la intuición intelectual su plena significación kantiana de intuición creadora o productiva²¹, a condición de juntar a ella la mediación de la Idea desapropiada que se cumple en espíritu como el Logos de la creación natural. ¿Ha salvaguardado Hegel la no identidad de Dios y del mundo? Sí, pero en el seno de la identidad, Dios Espíritu absoluto se realiza en la vuelta sobre sí del mundo y del espíritu finito. Contrariamente al *Timeo*, ¿ha salvaguardado él la no identidad del Mundo y del Hijo? Sí, pero allí todavía, por el hecho de que la especulación “se mueve en el puro elemento de la identidad espiritual” (A. Chapelle)²², las oposiciones no son cortadas; aunque distintas la generación del Hijo y la creación del mundo influyen una en el otro. Pero es la consecuencia de la apertura necesaria de la vida trinitaria inmanente a su alteridad histórica. Es en el hueco del engendramiento divino donde aparece la Creación del hombre, del cual ese engendramiento es la Imagen perfecta. Por cualquier ángulo que se la tome, la especulación hegeliana no disocia jamás lo que la representación ofrece a menudo como *membra disjecta*: la Trinidad y la creación, el infinito y lo finito.

Estas someras anotaciones están lejos de agotar la temática de la Creación, con todas sus variantes en la *Fenomenología del Espíritu*, la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Religión*. El esfuerzo especulativo de Hegel es sin equivalente, salvo quizá en Nicolás de Cusa.

Concluimos con el P. Chapelle (que no se alía a una cierta severidad de Bruaire respecto a la gnosis hegeliana²³):

“No hay que representarse a la creación divina del mundo natural como un hecho irreversible y superado. Es más bien la acción eterna e infinita del Dios eterno. Dios no ha creado al mundo “una vez”

²⁰ Id., p. 141

²¹ Id., p. 142-145.

²² Id., p. 160.

²³ Claude Bruaire, *Lógica y religión cristiana en la filosofía de Hegel*, Seuil, Paris 1964, cf. A. Chapelle, op.cit., p. 102-103, 107-108.

y “desde toda la eternidad”. El es en su eternidad eternamente creador. “En Dios”, en lo absoluto de la Idea lógica y la infinitud activa de su concepto, el mundo surge “eternamente” ²⁴.

²⁴ A. Chapelle, *op.cit.* p. 216.