

EL HOMBRE: CREADO-CREADOR

El "Deus capax hominis" (Dios capaz del hombre) con que -invirtiendo los términos del debate sobre Dios- Klaghofer-Treitler nos ha marcado al final de su artículo la mediación hoy insustituible para llegar al "homo capax Dei" (el hombre capaz de Dios) es reasumido -sin pretenderlo- por A. Gesché en el presente artículo. En él nos hace ver hasta qué punto en la creación hay un trasvase entre Dios y el hombre, por el que éste se convierte de creado en creador. El análisis de los textos bíblicos y el recurso a la experiencia religiosa de pensadores y literatos, tan bellamente expresada, hacen que el contenido teológico pueda ser saboreado con una fruición a la que el autor nos tiene acostumbrados (véase ST 30 (1991) 251-265; 29 [1990] 183-92; 103-116).

L'homme crée créateur, Revue Theologique de Louvain, 22 (1991) 153-184.

¿Muere el hombre con su libertad al contacto con el Absoluto? Ese es el temor que atenazaba a Merleau-Ponty. Y es una pregunta formidable que el cristiano no puede eludir. La afirmación de Dios, de la relación entre Dios y el hombre implicada en la idea de creación, ¿hace tambalear nuestra autonomía y -más radicalmente- nuestra *humanitas*? Es probable que en esta encrucijada nos aguarden unos para darnos un adiós definitivo, otros para decirnos que, si se trata de una piedra preciosa, el tiempo la ha malogrado.

Para comenzar, *se* impone hacer volver del exilio a nuestras palabras. La palabra *creación* no es ni filosófica ni científica. Pertenece a la teología. Y por esto hay que rescatarla, si es que queremos captar de nuevo su originalidad. Para ello, nada como compararla con la concepción *cosmo-lógica*. La concepción *teológica* quedará clara y dará paso a una *lógica* de la creación y finalmente a la visión *antropológica* implicada en ella.

I. Una cosmo-lógica de la creación

Fuera de la tradición judeocristiana, *el hombre se* ha hecho innumerables, representaciones del origen del universo. ¿Cuál escoger? La tradición que nos llega a través de Platón está en la raíz de la ciencia occidental y de ciertas formas de nuestro ateísmo. Oigámosla:

*En el comienzo, antes de que las cosas que conocemos sean, hay la "Chóra". Chóra: término de difícil traducción: lugar, región, espacio, receptáculo, todavía indistinto, donde todo lo que un día será, pero aún no es, se halla contenido de forma inmanente, como en una impronta; materia de lo que será, especie de causa errante, en espera de efecto; realidad indeterminada, sin forma, apenas inteligible, donde reina la *anáanke* (necesidad ciega), pero donde se producirá todo lo que va a originarse.*

Pero ¿cómo van a emerger las cosas en el interior y a partir de esta *chóra* primordial? Según esta tradición, que Platón personalmente no comparte, *todo lo que se produce; se*

ha producido y se producirá, se debe a la "physis" (naturaleza), a la "téchne" (arte) y a la "tyche" (azar). Hay que aplicar, estas tres nociones.

1. *Naturaleza y azar.* Según Platón, los que sostienen esta tradición afirman: *Las realidades más grandes y más bellas son obras de la naturaleza y del azar, mientras que las más pequeñas son obra del arte.* Estamos ante el famoso par que encontramos en bastantes presocráticos, en los atomistas, como Demócrito, y que reasumirá un día brillantemente J. Monod. Las dos se diferencian en que una-la naturaleza- es comprensible y racional, mientras la otra -el azar- es impenetrable a la razón. Pero las dos presiden igualmente el advenimiento de la realidad: la arrancan de la indiferencia agitada de la *chóra* (especie de caos), *según un proceso de necesidad inmanente, sin intervención de una inteligencia o de algún dios o del arte.* (Entre paréntesis: Platón menciona esta opinión "materialista" para refutarla, y es a raíz de esto que elabora su teoría de un dios "demiurgo", que trabaja la materia primera).

2. Y ¿qué es de la *téchne* (arte, técnica)? No está en el mismo plano. Viene después, cronológica y esencialmente, para producir, a partir de los otros dos principios, las cosas inferiores. Es, pues, secundario: las producciones primarias de la naturaleza, el arte las modela y fabrica los productos más pequeños que llamamos artificiales. ¿Cómo? De dos maneras: una noble y seria, prolongando la obra de la naturaleza, como hace la agricultura o la medicina; otra, no muy seria, cuando se trata "de esos pasatiempos que no tienen más que algo de verdad y que son simples simulacros, como los que crean la pintura o la música". Aristóteles lo expresará diciendo que el arte no es más que mimesis (imitación) de la naturaleza.

Está claro: según el esquema griego, la realidad -la verdadera, la que cuenta- es producida por la naturaleza -necesidad y azar-, o sea, por el cosmos mismo, según su inmanencia. Es exactamente una cosmo-lógica de la creación.

II. Una teo-lógica de la creación

Demos ahora un brinco a la secuencia judeo-cristiana: *Al comienzo creó Dios el cielo y la tierra (Gn 1,1).* Hay que ir palabra por palabra.

"Al comienzo Dios... ". Como en el relato griego se nos hace remontar a los orígenes. Pero allí ¿qué hay? "Al comienzo Dios...". Esta vez se trata de un sujeto, una libertad, no de la necesidad o el azar. No se trata del hecho evidentemente -casi- banal para el creyente de que Dios ha creado el mundo. La afirmación teologal apunta a una clave hermenéutica o de interpretación: al decir "Dios", se señala en el punto de partida de todas las cosas una intención y una voluntad, no la necesidad y el azar. Expliquemos esa diferencia.

1. Ante todo, esto equivale a decir que la realidad es en todo casa, el resultado de una libertad. Apunta ya nuestro tema: al poner a Dios en el origen, escapamos ya, de entrada, al régimen de la necesidad, para entrar en el de la libertad.

2. Poner a Dios al comienzo, es luego escapar al anonimato del régimen de las leyes de la naturaleza, para situarse de golpe en el reino -no ya en el régimen- de la *persona*. El mundo no está ya sometido a un destino impersonal y necesario; No es un mundo

"arrojado", surgido no se sabe de dónde ni por qué. La vida no es "la usurpación parasitaria que se desploma apenas surgida". El mundo no está entregado a un destino no voluntario y cíclico, desprovisto de invención y falta de una subjetividad que lo presida.

De nuevo aflora nuestro tema. Pues, si en el -modelo griego la realidad no puede ser inventiva, sino la perpetuación de leyes inmanentes- "nada hay nuevo bajo el sol"- al ser el sujeto por definición inventivo, siempre podrá existir, por principio, invención, o sea, creación.

3. Poner a Dios al comienzo es decir qué *el arte (la téchne*, la invención, la creación, aquí la de Dios) es, cronológica y esencialmente, primero, y la naturaleza y la necesidad vienen después (son creadas). Se invierte la secuencia griega. Allí la naturaleza precedía al arte. Aquí el arte -la creación- es el que define lo que será la naturaleza. Del todo diferente. Allí, el arte apenas si tiene derecho a la verdad. Porque la realidad verdadera reside en la naturaleza y el arte es pura imitación. Aquí, en cambio, es el arte el que está al principio de las cosas y la naturaleza posee su valor del acto de invención de una libertad, de la creación.

Uno puede barruntar las consecuencias de todo esto. El hombre griego estará condenado a imitar. Este será su estatuto: "El hombre se diferencia de los otros seres en que él es el más apto para la imitación" (Aristóteles, *Poética*, 4). En cambio, el hombre judeocristiano se encuentra más a su aire. Porque, *de entrada*, está en el ámbito de la libertad. Para él la libertad no es una conquista aleatoria e inquietante, sino el desarrollo *natural* del ser.

Si, para los griegos, es cierto que el arte supone una libertad, se trata de una libertad tardía de intervención, no de una libertad originaria de invención. Porque en el fondo el arte es secundario. Aristóteles lo formula así: sólo la causalidad natural es esencial, al paso que la causalidad "técnica" es accidental, convencional, artificial, de imitación. En el modelo judeo-cristiano, en el que el arte -la creación- constituye la causalidad esencial, porque preside la realidad, estaríamos casi -permítaseme el anacronismo- en presencia del -muy cristiano- manifiesto surrealista: "El arte precede a la naturaleza".

4. Poner a Dios y a su gesto de "arte" al comienzo es decir también que la libertad y la invención, en régimen de creación, gozan de pleno derecho y no de mala conciencia. Me explicaré.

Naturalmente los griegos no ignoraban la libertad. Justamente ellos inventaron la libertad política -el hombre es un "animal político"- y -con los estoicos- la libertad moral. Pero no lo que yo llamaría la libertad metafísica. En ellos, la libertad ha sido siempre arrancada: arrancada a los dioses (Prometeo) o a la naturaleza. Llama la atención que, al hablar del arte (*téchne*), Aristóteles habla de violencia (*bia*). Aunque implique un coraje extremo (Antígona); hay en la libertad algo de violento, algo; en el fondo, no autorizado. La libertad griega no es una libertad totalmente permitida, serenamente deseada y querida. Se conquista en contra de los dioses y pasando por encima de la naturaleza de las cosas. En su ejercicio hay *hybris*: se va más allá de los justos límites. De ahí que la culpabilidad sea su inseparable compañera. Es que *la libertad es tardía*. Como el arte, interviene en un segundo momento, no va de sí.

En cambio, en el paradigma judeo-cristiano la prioridad de la creación anuncia la prioridad de la libertad sobre la naturaleza. Aquí se pronuncia la palabra, "hombre" con toda rotundidad. En el fondo, los griegos son, poco, libres. Por esto el *hado* ocupa un lugar tal que incluso Zeus le está sometido. No tienen una metafísica de la libertad. El hombre -para ellos- no está *establecido* en la libertad, sino que le domina la naturaleza, o sea, el azar y la necesidad. "El mundo es un niño que juega a los dados" (Heráclito).

En los griegos no encontramos una experiencia *originaria* de libertad. A las antípodas del modelo cristiano de la creación, en el que la libertad preside la *constitución* de las cosas y en la que la libertad está inscrita en el ser: se la ve, no como el objeto tardío de un raptó, sino como el derecho -primero- de un don. Para el cristiano, la creación y, por consiguiente, la libertad constituye el tejido de la existencia creada. Ya no es la fatalidad la que rige el mundo, según aquello de Virgilio "El hado abre brecha" (En., *III*, 395).

Una vez más apuntan las primeras notas de nuestro tema: el hombre creado-creador. Si la libertad preside el ser de las cosas ya no es una provocación peligrosa o una fractura en el ser. Su ejercicio en el hombre será de pleno derecho. Esa libertad no hay que arrebatársela a los dioses, sino que es don de Dios. Y más si pensamos que Dios no está celoso de su libertad: "No se aferró a su condición divina" (Flp 2,6). La libertad es aquí el nervio de las cosas creadas, su razón de ser. El judeo-cristianismo ha arrancado a la fatalidad, no sólo la historia, sino también el ser.

5. Poner a Dios en el origen, es finalmente decir que no estamos atrapados en la *inmanencia*, en la que las leyes son las que la naturaleza se dicta a sí misma. Este régimen de inmanencia es el de la *natura naturans* (naturaleza que se hace a sí misma) de Spinoza, en la que la naturaleza es a la vez sujeto y objeto. Ya lo decía Aristóteles: "Es naturaleza la que conduce a la naturaleza". Nos han barrado el camino. Estamos dando vueltas con esa repetición machacona que tanto resuena en el pensamiento griego. Estamos en la pura inmanencia de la inmersión en la naturaleza: que encontraremos más tarde en Heidegger.

Pero también nos exponemos nada menos que a quedar encerrados en el solipsismo y la autorreferencia, en la que la realidad corre, por definición, el peligro de quedar abocada a la repetición y a la imitación, perdida en su inmanencia y sin posibilidad de inventar nada nuevo. Pero "¿es seguro que la inmanencia sea la gracia suprema?" (Lévinas). Por el contrario, hablar de Dios es establecer la *alteridad*. Lo que es acaso una auténtica forma de ponerse al servicio de la salvación contra todo proceso de cerrazón, en el que nada se inventa. Como un reloj que fuese su propio péndulo. "Repetir este mundo es tal vez traicionarlo más seguramente que transfigurándolo" (Camus).

Hablar de alteridad es establecer una trascendencia. una referencia frente a la cual hay que responder, hay que ejercer. una responsabilidad. Este es el camino para la libertad. La posibilidad de elegir es sólo la consecuencia psicológica y moral de la libertad. Pero la libertad es esa capacidad metafísica, ese derecho enraizado en el ser de asumir personalmente el propio destino de manera responsable, o sea, pudiendo responder. La existencia de un Tercero, de una Trascendencia, de una Alteridad, lejos de menoscabarla libertad, la anuncia al proclamar que el hombre tiene el derecho y el poder de decisión, porque es capaz de dar cuenta. Y esto no es posible en el círculo cerrado de la inmanencia. El hombre es un ser que ha de realizar actos responsables, precisamente porque hay -sea la que sea- una exterioridad, un cara a cara. "Es necesario

que el sujeto deje de repetir. ¿Cómo? Gracias a la existencia de un Tercero" (Julia Kristeva).

A condición de que se entienda bien, podría hablarse de libertad de consentimiento. Porque no se trata de resignación a la fatalidad, lo cual sería caer en el modelo griego. Hablar de consentimiento equivale aquí a hablar de consentimiento a ser creado para ser creador. A esa libertad la llamaría yo, con Ch. Morgan, "libertad de acogida y fruición". Justamente porque ya no es botín de conquista, sino connivencia inventiva.

Esta libertad entraña una profunda deferencia a la creación, que es anhelo de invención, según lo que está inscrito en ella desde el principio por el mismo gesto creador. ¿Debe objetarse que una libertad que se construye delante de otro no es libertad auténtica? Lo dudo. Por el contrario, al hablar de "libertad para nada" y de "pasión inútil" ¿no ha reconocido Sartre el fracaso de una libertad solitaria y sin referente?

La libertad sin un cara a cara ¿es libertad? ¿Puede surgir sin eso? La libertad comienza por la provocación de la responsabilidad. En este sentido se habla -paradójicamente- de "libertad de obediencia". S. Pablo lo comprendía perfectamente cuando veía en la obediencia de la fe la liberación de toda servidumbre. Porque esa escucha de un Tercero, que es la obediencia de la fe, es consentimiento a la realidad-a la alteridad- y no repliegue sobre sí mismo. La idea de creación instaura una racionalidad de ruptura. "No hay acontecimiento más que en un sistema abierto a otro y por esto mismo susceptible de modificación (...). Equilibrio frágil de sistemas abiertos entre ellos, que yo llamo una `revelación', para evitar que uno se encierre y quede bloqueado en el autismo" (Julia Kristeva).

Se trata ahí de salvación. La inmanencia de la *causa sui* (causa de sí mismo) es soledad. "La excepción de la idea del infinito implica el despertar de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación(...). Afección irreversible de lo finito por lo infinito adoración y deslumbramiento" (Lévinas). Aunque podríamos hablar de libertad responsable, he preferido la expresión de libertad de consentimiento, porque el consentimiento es aquí acción inventiva en connivencia con la creación y desmarque de la soledad. El "otro" no implica agresión alguna. "El acoge vuestros narcisismos y relanza vuestras elaboraciones indefinidas. Otro idealizable es otro que no es absoluto, que te deja libre de hacer algo parecido sin él, de imaginar tus propios acontecimientos, inspiraciones, imaginaciones y que cuenta con tu poder imaginativo y real" (Kristeva). ¡Qué lejos estamos aquí de aquella agresión del Absoluto que amedrentaba a Merleau Ponty! "Somos llamados -prosigue la Kristeva- a inspirar a nuestros Moisés que no creen en Yahvé y sucumben a los acontecimientos que sacan de quicio sus deseos. Sólo nuestra propia capacidad imaginativa, creadora, innovadora, puede (...) abrir las estructuras psíquicas a una movilidad descentrada, lo que parece ser una exigencia psíquica e histórica de la época".

La libertad por consentimiento no tiene nada de alienación. "Acoge el don que te da el dios" (Oráculo de Delfos, citado por Diodoro de Sicilia). Con cuanta más seguridad puede decirlo el cristiano! Su libertad, inscrita en y desde la creación, es una libertad querida, deseada, "autorizada". Hablar de "autorización" no es ninguna puerilidad, como si, sin permiso, no se diese un ejercicio legítimo de la libertad. Todo lo contrario: es decir que, desde que entra en juego, la libertad goza de autoridad plena. Digámoslo de una vez: el inconveniente de una libertad concebida como algo que se arranca consiste

en el riesgo de perder el tiempo en la conquista de la libertad. Por el contrario, la concepción de una libertad *dada por nacimiento*, plena y entera, permite adquirir bienes menos formales, que son el fruto de la libertad.

III. Una logica de la creación

Al poner a Dios al comienzo, el relato judeo-cristiano instauro una teológica de la creación, cuya originalidad queda de manifiesta comparada con la cosmo-lógica griega. En consecuencia, el acto mismo de este Dios habrá que comprenderlo en la lógica de este Dios. Si no es indiferente que sea el azar y la necesidad o, por el contrario, Dios - una libertad, una intención, un arte- el que preside el acontecer de las cosas, cabe suponer que el relato de la creación está marcado por este poner a Dios por delante. Vamos a verificarlo paso a paso.

Dios "creó"

El término hebreo *bará*, que traducimos por "crear" tiene un sentido específico que no es fácil delimitar. Connota dos nociones: la de *hacer* y la de *separar*, sin que, en el estado actual del texto, sea posible ni útil buscar una eventual prioridad de la una sobre la otra. Hacer y separar no son más que dos momentos distintos, pero concomitantes.

Bará podría traducirse por hacer separando, hacer-haciendo-separado. Al comienzo Dios *hizo-separó él* el cielo y la tierra, el día y la noche, el hombre y la mujer. No hizo y después separó. Ni separó (una realidad preexistente y no creada). Sino: *hizo-separó*. Crear es hacer, haciendo diferente, diferenciando; es hacer separando. Hay que medir las consecuencias de este vocabulario.

1. *Bará*, hacer y separar a la vez, es ante todo constituir algo *distinto de Dios*. La creación no es ni una emanación de lo divino (Plotino) ni un fragmento del combate de los dioses o de los elementos primordiales, como en las teogonías, ni una sombra de las realidades inteligibles (Platón). En todas esas concepciones la realidad no es totalmente diferente e inédita. Aunque poco, es un tanto divina (emanación, fragmento, sombra): *no es, en todo rigor, ella misma*.

En cambio, en el relato hebreo de la creación se trata de una realidad *querida totalmente otra*, diferente (separada), autónoma, *a-tea* (en un sentido que después precisaré). Y esto no por un accidente, una falta, una concesión, un raptó prometeico, sino como algo dado por el mismo acto inicial. Uno piensa en el gesto creador inmortalizado por Miguel Ángel en el techo de la Sixtina.

2. *Bará* es también hacer algo enteramente *separado y distinto de todo antecedente*. Es uno de los sentidos del *ex-nihilo* (creó "de la nada"): la realidad creada no va precedida de un modelo, del que ella sería copia, sin poseer consistencia propia. La creación no se hace al dictado, en el que se repite, se imita, un texto preexistente. Ningún pesa de lo anterior abrumará la acción del hombre. Este parte sin números rojos en su cuenta, liberado y libre para la invención y la creación.

3. *Bará* es además establecer la separación *en el interior mismo de la creación* (no solamente con respecto a Dios y a un mundo ideal preexistente). Es poner un principio de orden en lugar de la confusión originaria de todas las cosas (la, *chóra* o *cháos*). Es un gesto de arte.

Poner la alteridad-la diferencia- en el interior mismo, de lo creado es afirmar que son posibles distintas opciones. Es decir que no todo está atado. Crear es instaurar una realidad que no es completa, acabada, bloqueada, sino una realidad en la que hay descarte, juego, en que a uno le falta lo del otro, como en el caso de hombre y mujer. Y esto precisamente para que haya novedad, libertad, inventiva.

Reasumiendo esas tres primeras indicaciones sobre el sentido de *bará*, advertimos una vez más que la invención estará inscrita primordialmente en el ser. En el modelo judeo-cristiano la alteridad, el juego de la libertad, son iniciales y -si cabe- iniciantes. El hombre será llamado "por naturaleza", no contra la naturaleza, a continuar una creación que es anhelo de diferencias, no repliegue en la perpetuación de una ley de necesidad y fatalidad.

"El cielo y la tierra"

Nos encontramos, pues, en un lado con la concepción de la creación-separación en la que la cultura (*téchne*) precede a la natura (*physis*) y en la que *la realidad se ve* como un inmenso campo *de* invención y creación, un espacio de libertad, en el que *no existe* nada totalmente acabado. Y en el *lado* opuesto hay una concepción que siente la comezón de un orden totalmente hecho, regido por el azar y la necesidad de la naturaleza y en el que, fuera de observar y conservar, no hay más que hacer. Es justamente contra esa idea de perfección divina, que implica que no hay más que hacer contra la que Merleau-Ponty la emprende. Por el contrario, para nosotros, *con el talante con el que Dios crea, hay* que hacer.

La lógica de la creación queda invertida y se adivinan las consecuencias sobre la antropología. Toda la realidad, *ya antes del hombre*, está transida del mismo movimiento de Aquel que la inspira. "En Él vivimos, nos movemos y somos" (Hch 17,28).

Se comprende que, así como Ricoeur dice que hay más en la palabra "Dios" que en la palabra "ser", Léviñas haya podido afirmar que hay más en la palabra "crear" que en la palabra "ser". Estos dos contrastes sitúan exactamente el universo judeo-cristiano con relación al griego. Si uno desea -prosigue Léviñas- quebrar el tema mortífero de la necesidad y romper así con la inmanencia, "muchas de las nociones sugeridas por la Biblia permitirán obtener una comprensión más profunda". Y refiriéndose a la "creación" del sábado (Gn 2,2), comenta:

"Un mundo sin sábado es lo que los filósofos llaman *ser*, pero no *la criatura* de que habla la Biblia. Es el séptimo día lo que acaba la *criatura como criatura*. Esta no es una peripecia del ser, un azar de la ontología". "El sábado" -emblemáticamente el *ordo creationis* (orden de la creación)- "es más antiguo que la naturaleza. ¿No custodia la tesorería de Dios valores que faltan en la noción de ser?".

¿Pueden expresarse mejor las ventajas de una concepción teológica de la realidad? En el fondo, la filosofía (griega) es una *meta*-física, porque la física (*physis*: naturaleza) va por delante. En cambio, la teología -si se me permite la expresión- es una *pre*-física; porque Dios va por delante de la naturaleza. De ahí ese espacio para el artista, ese campo abierto a la invención, no cerrado a cal y canto por y para un dictado. "Secreto de una creatividad y de un eterno recomenzar la novedad, que es probablemente la huella indeleble de un pensamiento marcado por la revelación" (Lévinas).

Esta concepción de la creación *en su conjunto* permite no dejar indebidamente aislado al hombre. El estatuto de libertad del hombre es ciertamente del todo particular. Pero, de alguna forma, no constituye una excepción absoluta que frisa en lo incomprensible y aberrante. Pienso en las páginas desesperadas que en su obra *Le hasard et la nécessité* (El azar y la necesidad) dedica J. Monod al hombre, bohemio incomprensible, solo y al margen del universo. Recuerdo también a Sartre hablando de "libertad para nada" y a J. Rostand, viendo al hombre como un azar de la lotería universal, un "error de fábrica", acaso sublime, pero de corte estrambótico y, por consiguiente, una vez más incomprensible y vano. En la concepción judeo-cristiana, por específica que sea la aparición de la libertad humana, ésta se enraíza en un orden general, en el que la realidad está ya toda ella transida de libertad. Según esta concepción, el estatuto del hombre no es acósmico (como en el existencialismo), lo cual le proporciona inevitablemente una fragilidad ontológica. Me parece que aquí está en juego la suerte de la reflexión sobre el hombre en nuestra postmodernidad, si es que es verdad que la modernidad, caracterizada a partir del Renacimiento por centrar todo el pensamiento en el hombre, se ha decidido por fin a afrontar los riesgos de una subjetividad sin raíces.

Esto no significa que el hombre no sea excepcional. Pero no es excepción porque está desligado de todo. Entonces sí que sería un ser extraño e incomprensible. Un santo, por ej., no es un ser aparte. Su excepcionalidad le viene de la manera como utiliza los recursos de la naturaleza común. Esa es la lección de la parábola de los talentos. Lo mismo en nuestro caso, pero más a fondo todavía. Este punto de vista podría acercar a creyentes y no-creyentes, sobre todo en el debate sobre materia y espíritu. El hombre no es sustancialmente una excepción. Su estatuto está en línea con un anhelo del ser, presente ya en la realidad toda entera. Existe en ella como un "dentro" de la materia (pienso en Teilhard), como una "intra-historia", que aguarda la historia del hombre y la aventura del espíritu, no como una irrupción curiosa, sino como un cumplimiento. "La creación otea impaciente aguardando la revelación de los hijos de Dios" (Rm 8,19).

Hay que insistir en que la libertad hunde sus raíces en la creación, *aun* antes de que emerja el hombre. *Esto* es importante para el hombre, si es que no queremos una antropología cortada a pico, que resulte a la postre impracticable. No hay salvación sin mundo. Y esto es capital para el diálogo entre ciencia y fe. Merleau-Ponty ha mostrado que no se puede hacer filosofía ignorando la ciencia. Tampoco teología. Incluso, más allá del diálogo, que ya se ha entablado, habrá que aspirar a una "teología de la ciencia". No se trata de que la teología intervenga en la construcción de la ciencia. La teología no es necesaria ni para *conocer* la realidad -eso lo hace la ciencia- ni para pensarla -eso es tarea de la filosofía-, pero sí para *comprenderla como un lugar de libertad*. También como un lugar de *creación*. Esto colmaría el anhelo de algunos científicos, que propugnan una ciencia de escucha, una nueva alianza entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas.

El mundo descubierto por la ciencia de hoy se convierte de nuevo en el lugar del hombre. De aquí la importancia para la post-modernidad de la reanudación del diálogo entre la ciencia, la teología y la filosofía. La demanda actual va en la línea de una ciencia que no sea ya esclava de la naturaleza y en la que el hombre no sea ya más un juguete en manos de la naturaleza. Y ¿no es esto lo que propone el Génesis? El modelo griego había descartado a Dios de la comprensión de la realidad. Y ¿qué resultado obtuvo? No muy brillante, cuando Platón postula la existencia de un dios -el demiurgo- para que el mundo no quede a merced del azar y la necesidad y para que la aventura humana no pierda su sentido. *Es, pues, en favor del hombre que aboga él por una teología. Y no ve que la afirmación de Dios represente ningún menoscabo del hombre, que es lo que llenará de temores a Feuerbach, Sartre y Merleau-Ponty. Para Platón el ateísmo comporta un riesgo de error sobre el hombre. Para nuestra modernidad, el ateísmo no se basa en la certeza de que Dios no existe, sino más bien sobre la opinión de que la idea de Dios es funesta para el hombre. Lo que Platón teme para el hombre es más bien la idea de un mundo "sin ninguna intervención de la inteligencia y del dios que sea" (Leyes, X, 889 c).*

IV. Una antropo-lógica de la creación

La última consecuencia de una teo-lógica de la creación es una visión antropológica. Pues, si la *creación* está toda ella transida de capacidad de invención, el hombre mucho más. El tiene la misión de culminar el anhelo de la creación entera. El va a ejercer el derecho y el deber de una libertad de invención con respecto al cosmos, a sí mismo y a Dios. Por fin nuestro tema *El hombre: creado-creador* con todas sus variaciones.

Creado-creador respecto al cosmos

Initium ut esset, creatus est homo (para que hubiese comienzo -e iniciativa- fue creado el hombre). Esta frase de S. Agustín es excesiva por exclusiva, pero expresa bien cómo con el hombre se realiza el anhelo de la creación. El hombre será como su sacerdote. El proporcionará al mundo su acústica. Veámoslo en el relato inaugural.

1. *El séptimo día Dios descansa. Y otro toma el relevo. "Dios ha hecho el mundo, como el mar hace la playa: retirándose"* (Hölderlin). Dios le pasa el relevo a Adán también cuando le encarga que ponga nombre a todas las cosas. Porque nombrar no es simplemente clasificar. Es proseguir la creación, hacer *ex-sistere* (existir: salir a la luz) lo que simplemente est (es), pero está como si no existiese. ¿Qué sería una cosa sin nombre? "Nombrar es ser" (Octavio Paz).

2. *El tema del jardín.* Yahvé planta el jardín, no para que el hombre lo contemple, sino para que lo trabaje. El gesto creador de Dios queda como suspendido para que lo recoja el hombre. Y la idea de trabajo implica no sólo gestión, sino invención. Y lo mismo sucede con la tierra. "Dios la *hizo* para que fuese habitada" (Is 45,18). El gesto inicial de Dios ha de ser continuado por el hombre, que es co-creador.

A uno le viene a la memoria la frase de Musil: "Estamos ante un mundo perfectamente imperfecto". Como si la perfección del acto creador de Dios consistiese precisamente en habernos dejado un mundo en el que quedasen cosas por hacer. ¿Por qué no? ¿No es así

más perfecto el gesto? Pienso en los bocetos de los artistas o en esas raras ocasiones, llenas de emoción, en las que, en una excavación, aparece una estatua inacabada, en la que uno sorprende el gesto creador como suspendido en el aire. ¿No somos nosotros como una sinfonía inacabada? Creados a *imagen* de Dios ¿no tenemos que hacernos a semejanza suya?

3. *Creced, multiplicaos* (Gn 1,28). Esta consigna abunda en la idea de un mundo inacabado, en el que el hombre ha de encontrar el espacio para desarrollarse, para hacerse hombre. Según el Génesis, hemos sido llamados a hacer prosperar la tierra. Y esto, no bajo la mirada paralizante de un Dios que utiliza el dictado, sino con la ausencia de toda mirada de un Dios que "duerme". Dios nos deja en escena, mientras El hace mutis.

El hombre no está en este mundo para escribir al dictado. El hombre no ha sido simplemente *causado*, sino *creado como causa*. *El hombre ha sido creado para crear*, para que haya libertad "en la tierra como en el cielo". Dios no ha creado cosas, sino que más bien ha "creado la *creación*"; algo que siempre tiene que inventarse y ser inventado, y en lo que el hombre, *creado-creador*, juega un papel insuperable de co-creador.

Como dicen Ruysbroeck y Bérulle, el hombre es llamado a cumplir el "deber de creatura". La creación no es un acto, sino un estado. Somos nosotros los que hemos de proporcionarle su despliegue y su oportunidad. Sartre llevaba razón cuando decía que por el hombre le viene al mundo su significado. Hay una diferencia: nosotros pensamos que existe ya en la realidad un germen y una virtualidad de sentido. Pero es cierto que, según el texto judeo-cristiano, al hombre no le toca sólo descubrir, sino que ha de crear, hacer, suscitar. El mundo aguarda al hombre creado-creador; para que le de todo su sentido. "La creación entera está a la espera del alumbramiento, para poder -ella también- participar de la libertad y de la gloria de los hijos de Dios (Rm 5,21-22). Ese alumbramiento continuo, que es el mundo, es tarea del hombre.

El estatuto singular del hombre queda expresado en el Génesis por una diferencia radical respecto a las otras realidades. Las plantas y los animales se multiplicarán "según su *especie*: reproducción programada. En cambio el hombre es creado como *individuo*, único, con nombre: "Adán". Seguro que él también está llamado a crecer y multiplicarse. Pero no a reproducir una "adamidad", una especie (el relato no usa esta palabra referida a él), sino otras personas. Asimismo, la presencia de Eva no es automática, "natural", sino "artística". Su creación debe responder a un deseo. Algo nuevo ha surgido en la imaginación y se ha inaugurado primero en el hombre. Y es *entonces* cuando Dios, cediendo al deseo de su co-creador, creará a Eva.

¿No será por esto que ningún hijo del hombre y de la mujer no se parecen jamás a ningún otro? El hijo es propuesto a la iniciativa del hombre y dula mujer, no a la simple ley de una especie. "El hombre conoció a Eva, su mujer y ésta quedó encinta". Delante de esta novedad, ¡qué emoción la suya! ("¡He conseguido un hombre con la ayuda del Señor! ": Gn 4,1). No se trata de un simple paréntesis en el rígido enunciado de las leyes de una especie. Ella ha pro-creado "a imagen de Dios". Uno queda aturdido por la grandeza del hecho.

El hombre contribuye a su alumbramiento. Y, haciéndolo, prosigue su propia creación. Teilhard lo expresó así: "La criatura debe trabajar, si es que quiere ser creada todavía más". Esta libertad inventiva del hombre no le arrebatada nada a Dios, como en el caso de Prometeo. Los estudios y reflexiones de Prigogine y Stengers nos muestran una naturaleza en la que no reina incondicionalmente el determinismo de la física clásica. La naturaleza inventa y en ella el tiempo no es simplemente espectador y medida del movimiento, como pensaba Aristóteles, sino operador activo. Si esto sucede en el cosmos, cuánto más en el hombre. Hablando de los animales, Claudel los califica bellamente de "experimentadores de la creación". Nosotros estamos ahí para proseguir un esbozo.

Si, según la expresión agustiniana, el acto creador de Dios fue un *ictus condendi* (golpe [inicial] de fundar), tenemos todavía un puesto. El misterioso plural "hagamos" ¿no sugiere nuestra presencia? Lo que Ph. Jones dice del arte cabe transportarlo: "La creación trasciende su finalidad y fecunda otros imaginarios". Dios ha creado una creación en el sentido activo del término: cosa que todavía se está haciendo: "Hay utopía en una brizna de hierba" (Eug Guillevic). A nosotros nos toca realizarla.

Creado-creador respecto a sí mismo

El hombre es este ser -caso único- que por su misma estructura, toma parte en su propia creación. Platon tuvo una "intuición cristiana" sorprendente: "El dios es un poeta (*poietés*, traducible también por "hacedor") tan hábil que llega a hacer que otros también lo sean" (*Banquete; 196 e*).

No se podría expresar mejor. Un Dios creador ha creado al hombre creador. Hasta aquí llega el tema inexhaustible de la "imagen y semejanza". Que el hombre no se asuste, pues, de su libertad. Ni de su grandeza. Que enaltezca más bien a su Señor (Lc 1,46). Es la idea de un Dios tan grande que no se aferra celosamente al poder creador. El hombre ha sido establecido por sí mismo: no está *ahí-simplemente* (el "estar-ahí" del *Da-sein* de Heidegger) encargado, a lo más, de crear en el seno de la naturaleza. Esta libertad de creación y de invención la ejerce en lo más profundo de sí mismo.

Una vez más se impone el paralelo con Sartre. No decimos ciertamente que nuestra existencia preceda a toda nuestra esencia. Nosotros no la iniciamos, nuestra esencia. Recibimos una propuesta divina, lo cual nos salva de una autocomprensión tautológica. Pero con esta propuesta no se nos da ya hecho el hombre que ha de hacerse. En este sentido nuestra existencia precede (*ex-sistit*: hace existir) a nuestra esencia. Devenir lo que somos, realizar por nuestra existencia la llamada de nuestra esencia: esa es la antropología cristiana, una antropología de llamada.

Esa es también la idea implicada en la fe en un destino sobrenatural de ahí el famoso apóstrofe agustiniano: "Dios, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti". Este destino "gratuito", o sea ofrecido y no automáticamente, significa que el hombre tiene que realizar su esencia "superesencial". En todo caso *aquí y en todos los sentidos*, su existencia precede su esencia (futura). Sin duda ésta se le propone bajo forma de don, de realidad que hay que acoger, querer y "preparar".

Pero en esta tierra nuestra la aventura de nuestro ser no se ha terminado. Somos "candidatos a la infinidad del ser y a la infinidad de la vida" (L. Laberthonnière), somos los depositarios sagrados de nuestra esencia. "Oh alma mía, es en ti misma en la que está inscrito el sentido fundamental como un grabado indestructible (Gregorio de Narek).

La libertad creadora de Dios llega hasta a confiarnos a nosotros mismos. Este es el secreto fundamental de la ética cristiana, que tiene un sentido metafísico y no simplemente moral. Maimónides lo comprendió, cuando dijo que el hombre es el ser al que se ha otorgado ratificar su ser. Es en este sentido radical y profundo que el hombre es un ser moral. Su libertad no se ejerce solamente en el universo de la construcción de *las cosas*, sino en su propio universo. Lo cual no quiere decir que pueda hacer lo que le venga en gana. Porque la palabra "Libertad" está aquí asociada a la palabra "creación". Un creador no hace cualquier cosa. En el fondo, hay más en la palabra "creación" que en la sola palabra "libertad". Aquí la palabra "libertad" abarca toda la gama de significados que puede tener: responsabilidad creadora, coraje de inventar lo mejor, confianza de poder realizarse en el seno de un proyecto generoso.

El hombre no ha de tener miedo a ese poder de la libertad creadora, que se le ha *dado*. Su libertad es una libertad *esencial*, no una libertad accidental o de chiripa. Es una libertad de creación y no de simple conquista. Tras la audacia poética de la expresión de van Gogh late un sentimiento cristiano: "Podría pasar de Dios... pero no del poder de crear". De hecho, el hombre que piensa así no pasa de Dios, si sabe que es justamente Dios el que está en la fuente de este poder creador y lo ve en nosotros. No temamos lo que se nos ha dado. Dios es más Dios por haber creado un ser que en parte se inventa y se hace. "Dios ha creado al hombre lo menos posible" (Blan de Saint-Bonnet). El hombre ha sido creado autónomo, no autómatas. Y esta autonomía le viene de Dios. Claro que esa autonomía tiene su fundamento en la heteronomía que la crea. Pero no es tautológica: Y es querida como tal, no arrancada a la fuerza y con "mala conciencia".

Aquí se plantea uno de los retos de la civilización actual: Entre la alienación, en la que no soy yo mismo, sino presa de la heteronomía (Feuerbach) y una libertad desligada de todo, sin alteridad ante ella, en la que uno se encuentra perdido (Sartre) ¿no existe un espacio para pensar en una libertad verdadera? Esa es la libertad que se sabe depositaria de un don y por esto no se siente desligada, pero al mismo tiempo sabe que este don le llama a ser creadora e inventiva. Durante mucho tiempo se ha pensado, un poco puerilmente que, si Dios no existiese todo estaría permitido (Dostoievsky). Prefiero lo de Camus: "Si Dios no existe, nada está permitido".

Llama la atención que Camus se exprese así precisamente en un contexto en el que habla de la idea de creación. Y va más lejos todavía: "El materialismo histórico", el determinismo absoluto, la negación de toda libertad, ese espantoso mundo de coraje y de silencio: esas son las consecuencias más legítimas de una filosofía sin Dios (. . .). Sólo el cristianismo es fuerte a este respecto. Porque a la divinización de la historia él contrapondrá siempre la creación de la historia": Palabras sorprendentes que coinciden, a veces literalmente, con nuestra propia reflexión. Escuchemos y no seamos menos cristianos que un ateo: "¿Puede el hombre crear por sí solo sus propios valores? *Aquí está todo el problema*" (la cursiva es del propio Camus): *No* se trata de negar la autonomía del hombre, sino de pensar que ésta no será ni más grande ni más verdadera ni más libre ni más a sus anchas que cuando se considerará en connivencia con una libertad más

vasta, pero que justamente la instituye. La originalidad judeo-cristiana consiste en esta lógica.

Los cristianos deberíamos comprender que esta libertad *creada no* tiene ni asomo de coacción, que nos dejaría en inferioridad de condiciones, respecto a la libertad laica. ¿Es que existe en alguna parte una libertad sin condiciones previas, sin don, sin tradición? La libertad cristiana no quiere ser menos. Quiere ser libertad de ser suscitada, de ser llamada. Libertad de ser *vocación*. Creados creadores, hemos de hacernos a nosotros mismos.

Creado-creador respecto a Dios

Si la teología ha sido definida como "ciencia de las demasías" (E. Jünger), es en este horizonte desmesurado en el que el hombre adquiere medida. Dios es la prueba del hombre en la medida en que, situado ante El, como Jacob en el vado de Yaboc, antes de "luchar" con Yahvé (Gn 32,23-33), la figura del hombre se agiganta con esa "desmesura". Si uno quiere comprender la libertad del hombre en su auténtica dimensión, ha de tomar sobre sí el "bello riesgo" (Platón) de pensarla en presencia de Dios. *Dulce periculum est sequi deum* (dulce peligro, seguir a Dios: Horacio, Odas, 111, 25,18-19).

Es Lévinas el que lo formula con mayor audacia: "Constituye una enorme gloria para el Creador haber forjado un ser capaz de ateísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui* (causa de sí mismo), tiene la mirada y la palabra independientes y es amo". Es cierto que el ateísmo de que se trata debería escribirse *ateísmo*, para indicar no una negación sino una separación, como en el acto creador se crea-separando (*bará*). "El intervalo de la discreción es una noción tercera que está entre el ser y la nada. Esta ruptura es la misma que opera la creación en el ser" (Lévinas).

Este intervalo (a-teísmo) significa el espacio separado de libertad y opción en el que, por la creación misma, el hombre ha sido instalado. El hombre es también creado-creador respecto a Dios, en la medida en que no ha de vivir su relación con Dios, *ni más ni menos que las* otras, en términos de coacción, de necesidad, sino de libertad, de creación y de invención. Es al hombre al que toca hacer de ese guión (ateísmo) no un trazo de separación, sino de unión. "Es una bella aventura pasarse-voluntariamente (*automoleîn*) al campo de Dios" (Clemente de Alejandría, *Protréptico*, X,93,2).

A propósito del acto creador, la tradición judía hablaba de una especie de "disminución" de Dios, al paso que la tradición patristica le reservaba el término *contractio* (contracción). Vendría a ser una *kénosis* (vaciamiento) desde la creación, antes de la encarnación. Kierkegaard expresó mejor que nadie esa tradición en un texto que intrigaba a Sartre: "Si upo quiere reflexionar en la omnipotencia (divina), verá que ella ha de implicar necesariamente el poder de retirarse, para que así la criatura pueda ser independiente... La bondad consiste en dar sin reserva, pero dejando independiente y mostrándose así todopoderoso".

Estamos al hilo de esa concepción que hemos visto incluida en el término *bará*. El principio de diferenciación es un principio de libertad. La creación establece un espacio para el derecho a la invención y a la libertad. Derecho y vocación que se ejerce incluso

en la relación con Dios. En boca de Jesús este pensamiento adquiere un dejo de misterio: "Haréis cosas más grandes que yo" (Jn 14,12). ¡Increíble grandeza de un Dios de kénosis! A propósito de la alianza el pensamiento judío se expresa así: "Es menos una alianza de hombres con un Dios, cuya ayuda les es necesaria, que la alianza de Dios con los hombres, a los que necesita para crear su obra".

Dando un paso adelante, uno se pregunta, con la audacia que proporciona la analogía, si el hombre no habrá recibido la misión de *ex-sistere* (hacer existir) a Dios. ¿No es éste uno de los privilegios de María, la *Theotókos* (Madre de Dios)? Ciertamente que Dios es y no tiene para ello ninguna necesidad de nosotros. Pero ¿no nos toca a nosotros hacerle existir? "Si vosotros no me confesáis, yo no existiría" repite el Dios del Talmud en una plegaria que hace suya la mística cristiana (Eckart). Como si la suerte misma de Dios se nos hubiese confiado a nosotros. ¡Creados-creadores hasta este punto!

Conclusiones

Al comienzo nos preguntábamos si Merleau-Ponty tenía razón cuando temía que la afirmación de Dios perjudicase al hombre. Vamos a volver sobre ello. Pero no sin antes haber redimensionado la cuestión de acuerdo con lo que llevamos dicho. ¿La idea de creación resulta respecto a la postura científica y humanista tan arcaica y pre-racional como puede parecer?

No tenía esa impresión Platón cuando introdujo al demiurgo en la formación del mundo. La comparte en un punto: el de la preexistencia de una materia primera -*la chóra*-, matriz de todo lo que será. Pero rechaza el azar y la necesidad para explicar lo que será el cosmos salido de la *chóra*. Ve en esta teoría "científica" algo que le sorprende: la realidad que supone racionalidad se explica de una forma irracional.

Platón procede a la inversa: en vez de un mundo en el que "Dios está ausente", la intervención de Dios permite comprender un mundo en el que reinan el arte y la inteligibilidad. Con un argumento antropológicamente impresionante, afirma que el recurso a Dios permite descartar el espectro de un mundo dominado por la necesidad: *la inteligencia ha dominado la necesidad*.

Para Platón, la idea teológica no es ni arcaica ni simplista. sus ojos constituye una "gran proeza"; que lo merece todo menos burla y desdén. Nos salva de una visión del mundo dominada por la ley de la necesidad. Y, lejos de ser arcaica, emplaza a los jóvenes. "Tú eres joven -le dice a "su interlocutor- y el tiempo te hará cambiar de opinión en muchos puntos y pensar al revés de como piensas ahora. Aguarda a entonces para zanjar cuestiones de importancia. Y la más importante, aunque para ti no cuenta, es pensar correctamente en el tema de los dioses" (*Leyes*, X,888,a-b).

Poner a Dios *al comienzo* es colocar la libertad, no la fatalidad, en el punto de partida de todas las cosas, es instalar en el mundo una libertad creadora y no una restricción repetitiva. Y una libertad creadora es infinitamente más que una "simple" libertad: es una libertad de pleno derecho y de pleno deber, es una libertad osada que construye.

Y ahora sí volvemos a nuestro punto de partida; un hombre así, creado, ¿muere al contacto con el Absoluto? ¿pierde su libertad y su sentido? Todo lo contrario: el hombre

ha sido pensado para ejercer su vocación de libertad como el sentido de su existencia. La concepción teológica posee, pues, todo el sabor de una postura joven y positiva, conquistada en lucha a brazo partido con nuestros demonios de la sumisión, la fatalidad y la culpabilidad.

El mundo no es ese coto cerrado y desencantado de la física clásica, en el que reina la regularidad monótona de unas leyes intemporales (Monod). Es un mundo presidido por un arte (*téchne*), una creación, y no sólo por una naturaleza (*physis*) que constriñe. La creación constituye nuestro espacio. Una lectura teológica no va contra la ciencia. De ella la ciencia sale ganando. Y mucho más la antropología. El propio Merleau-Ponty lo reconoce: "En el cara a cara con el cristianismo es como la filosofía verifica mejor su esencia".

¿Es la afirmación de Dios tan anacrónica, tan atentatoria del hombre, que haya que desterrarla? La fe en la creación, la primacía permanente y consecutiva de un gesto de cultura (*téchne* divina y humana) sobre la naturaleza (azar y necesidad) constituye un progreso y no una regresión, con respecto a la interpretación inmanente del mundo y del hombre, como le acabamos de oír a Platón. Nuestra interpretación del mundo establece que el hombre es *creado-creador* y con esto le arranca de una vez a toda fatalidad y sumisión, a toda repetición e imitación. La idea de Dios, lejos de ser atentatoria, podría considerarse como "requerida" por razón antropológica: para que el hombre sea. Descartando a Dios de la comprensión de las cosas, nos expondríamos a un error *antropológico*, no "simplemente" teológico. Porque está ahí en juego toda una epistemología -un modo de interpretar la realidad- y singularmente toda una semántica del hombre: ¿cómo puede uno comprenderlo mejor?

El creyente no tiene por qué sonrojarse de su respuesta a esta pregunta. "¡Oh maravillosa inspiración / la que ha hecho nacer así al hombre (Hildegarda de Bingen) .Una antropología deliberadamente teológica lanza la flecha de la trascendencia, una flecha que no va directa al hombre para matarle, sino que apunta hacia el infinito para que el hombre emprenda su gran aventura. Hay que inscribir al hombre en un proyecto -se dice-. ¿(qué más ambicioso proyecto que el de la libertad creadora? La afirmación de un Tercero no viene -incandescente- a abrasarlo. Viene justamente a disipar todos los terrores, que le atormentan, de una vigilancia y una condenación (Prometeo). Esa afirmación nos instala en la libertad.

Este mundo no está cerrado sobre sí mismo en su inmanencia, sino que se abre de par en par a la creación. "¡Seamos justos! -escribía Valéry- sólo el catolicismo ha profundizado en la vida interior (...) y ha podido llegar (...) a crear estos puntos fijos en el caos. Esto es lo que me ha impresionado desde que empecé a reflexionar: desde mis 19 años soy creyente. Esta labor incesante por la que el ser está *religado* una vez más: en ella consiste el secreto de la única verdadera filosofía, que está en crear un orden trascendente". El hombre no ha sido, pues, simplemente arrojado al mundo y, por consiguiente dominado. Se le propone más. Se le propone a sí mismo como objetivo. Porque se comprende como lo que es: tensión de imito y de infinito. En este sentido, la idea de Dios expresa el ser del hombre (*onto-logía*) y la verdad de éste no puede ser el ateísmo. La teología es, pues, una antropología.

La idea de creación propone una hermenéutica de la realidad que no se puede reducir a otras ideas, como fundamento (*Grund*), causalidad, fabricación, explicación. Ella

inscribe la realidad-la del hombre en particular- en el ser, introduciendo un principio de comprensión no inmanente (naturaleza, azar, necesidad), sino de alteridad y de diferencia (ruptura, separación, trascendencia). Se comprende ahora todo el alcance de la tesis de J.-L. Charmet: "La creación es la representación de un género 'artificial' que sustituye a la diferenciación inmanente de la 'naturaleza'".

Según esto, el hombre no está ya condenado a la antigua. y alienante *mimesis* (imitación) de la naturaleza; a una comprensión de sí mismo autorreferida, con el riesgo de que resulte tautológica; al intento culpa-bilizante de robo prometeico a los dioses o de un comportamiento repetitivo o circular. Él es *creado-creador*, porque el principio mismo que preside su instauración en el ser lo quiere así y constituye su vocación y su definición. Es libertad creadora por derecho de nacimiento y de esencia. Por constitución. Por voluntad -éste es el sentido, de la palabra "Dios" aquí pronunciada- que así le instituye y le coloca en el mundo. Autonomía que, al mismo tiempo, no le desliga de toda referencia, sin la que se perdería en la inmanencia y la soledad ontológica.

Entonces podría ser que la palabra "Dios" y "creación" no se nos antojasen como una provocación antropológica. Entonces el discurso teológico, deshechos todos los malentendidos, alcanza el anhelo humanista y existencialista de la construcción de sí mismo, pero pudiendo apelar de nuevo a la gloria de la Alteridad. "Yo no (reconocía) - confesó Sartre- a aquel que aguardaba mi alma: me daban un Gran Patrono y me hacía falta un Creador" (*Les mots*, 1964, p. 84).

¿Y si se lo devolviésemos? ¿Y también a nosotros mismos?

Tradujo y condensó: MARIO SALA