

SEMILLAS DEL FUTURO

Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual

En realidad, no son muchas las alternativas que se presentan al espíritu humano cuando éste trata de explicarse cómo se originó el polimorfo universo que le rodea. Una primera posibilidad consistiría en afirmar que, en el fondo, todo ha existido desde siempre más o menos de la misma manera que actualmente nos es dado observar. Esto significaría que, a lo largo del espacio/tiempo, nuestro universo hubiese permanecido radicalmente isótropo, no solamente en relación con su aspecto externo, sino también en cuanto a su composición fundamental y las fuerzas que lo constituyen. Los sucesos de un tal universo nunca significan progreso irreversible, sino momentos de un ciclo que se repite de manera más o menos periódica. Por eso, aún transido de temporalidad y transcurrencia, un tal universo puede denominarse *eterno*. Una versión contemporánea de esta manera de pensar es el modelo cosmológico denominado del «estado de constancia»¹. Y un caso extremo en la antigüedad fue la ontología inmovilista de Parménides. También Heráclito, a pesar de lo que las apariencias parezcan indicar, fue partidario de una cosmovisión de este tipo. Reaccionando, en efecto, contra los esquemas cosmogónicos milésico/pitagóricos, a los que no parece considerar más que como un trasunto insuficientemente racionalizado del pensamiento mítico, piensa que la multiplicidad y diversidad no surgen como diferenciaciones sucesivas de una unidad primordial, sino que todo cambia y se mueve *desde siempre*: nunca hubiese existido nada inmutable e indiferenciado anterior al cambio. Nuestro universo sería único, sin límites en el tiempo, siempre naciendo y pereciendo y *siempre igual a sí mismo en lo fundamental*. La cosmogonía es substituida por el movimiento perpetuo:

1 Y Fred Hoyle es uno de sus más conspicuos, decididos y prolíficos defensores. Según él, el Universo ha sido desde siempre vivo e inteligente: Las estructuras externas de la Vida y la Inteligencia pueden cambiar en dependencia de las circunstancias ambientales, pero, lo mismo que la gravedad o el electromagnetismo, son cualidades coextensivas a todo el Universo. A pesar de la continua expansión de las galaxias, la isotropía espacial se mantiene gracias a «la creación continua de materia» intergaláctica a partir de la energía pura. He aquí algunas obras significativas de este autor: *The Nature of the Universe* (Blackwell, Oxford 1951); *Astronomy and Cosmology* (Freeman, San Francisco 1975); *De Stonehenge a la cosmología contemporánea* (Alianza, Madrid 1976); *Stade-State Theory Revisited* (Cardiff Univ. Press 1980); *El Universo Inteligente* (Grijalbo, Barcelona 1984).

«Este cosmos no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que fue, es y será fuego eterno que se enciende según medida y que se extingue según medida»².

Incluso el mismo Aristóteles comparte, en alguna manera, ideas semejantes. Y es que para él, tanto el universo como sus formas fundamentales, son eternos. El tiempo no tuvo comienzo y los movimientos del universo sublunar son reglados por el movimiento eterno de los astros y el azar. Aristóteles nunca se preguntó ni por el origen del Todo, ni por el de las formas fundamentales que lo componen.

Una alternativa a este modo de ver las cosas es la que podemos denominar *teoría del universo cíclico*, también presente en los mitos cosmogónicos más antiguos. Según esta teoría, todo hubiese surgido de una Indiferenciación Única y Primordial mediante sucesivas explicitaciones³. Esta Unidad Primordial de que todo procede, persiste como una especie de englobante, una vez iniciado el proceso diferenciador, puesto que es a ella a la que todo vuelve después de ciclos más o menos complejos. Siempre queda, pues, un primitivo polo de fijeza del que las cosas toman su nacimiento y que, fuera de la rueda del tiempo, no perece con ellas. La pluralidad y la diversidad, no son más que transformaciones de esa Unidad Primordial, remolinos en el seno de una permanencia definitiva. De esta manera se imaginaron los estoicos, por ejemplo, el devenir cósmico. Y, antes de ellos, algunos filósofos presocráticos y las cosmogonías órficas. En nuestros días es el modelo cosmológico denominado del «universo oscilante» el trasunto más cercano a esta manera de pensar. Este modelo, patrocinado por el astrónomo Al Sandage, entre otros, es a su vez un submodelo de la *teoría de la gran explosión*, a que me referiré más adelante, y concibe el universo como una eterna sucesión de expansiones y contracciones, durante las cuales, y como efecto de ellas, iría surgiendo y desapareciendo la diversidad que constituye cada uno de los universos que se suceden⁴. Una de las dificultades fundamentales que tienen los modelos cíclicos de universo es explicar el paso de lo Uno Indiferenciado a lo múltiple diferenciado. Sobre todo después de que Parménides creyó haber encontrado razones que prohibían la aparición de novedad ontológica. En las etapas más tempranas del pensamiento mítico se había recurrido a mecanismos relacionados con la *fecundidad* para dar cuenta de la sucesiva diferenciación de lo Primordial. Lo que en este rudimentario mecanismo prima, es el sentido común y la experiencia vulgar, que ve en la fecundidad y la relación entre los sexos, el modo normal de que los seres se multipliquen y diferencien. Los últimos

2 DK 12 B 30. El texto lo cita Clemente en *Stromata* V, 104, 1.

3 En el fondo, no importa demasiado si, como ocurre en los mitos, la Unidad Indiferenciada primordial es denominada Negra Noche, Caos u Océano Primitivo, o es concebida como agua, fuego o aire, como ocurre en la filosofía milésica. En ambos casos se trata de una substancia única y fontal de la que todo procede y a la que, tras ciclos más o menos largos, todo vuelve.

4 Algunas exposiciones sobre teorías cosmológicas actuales pueden verse en: H. Bondi (y otros), *El origen del Universo* (FCE, México 1977); H. Bondi (y otros), *Cosmología: Actualidad y perspectivas* (Labor, Barcelona 1977); J. F. Charon, *Cosmología. Teorías sobre el Universo* (Guadarrama, Madrid 1989); J. Merleau-Ponty, *Cosmología del siglo XX* (Gredos, Madrid 1971).

principios son antropomorfizados y se tornan fecundos, para dar cuenta del paso de lo Uno a lo Múltiple. Un buen ejemplo de esta manera de pensar es Hesíodo en su conocidísima *Teogonía*⁵. Los primeros representantes de la escuela de Mileto recurrieron a mecanismos menos antropomorfos para explicar la diferenciación de la *physis*: Anaximandro y Anaxímenes hacen surgir los contrarios primordiales mediante condensaciones y rarificaciones de una substancia única⁶. Un momento de crisis especialmente delicado fue, como ya dejamos indicado, el que desencadenó la obra del eléata Parménides al demostrar la imposibilidad racional de que, a partir de una única realidad indiferenciada, surja la diversificación y la pluralidad: En efecto, la aparición de cualquier cosa que no existiera previamente en la Unidad Primitiva, implicaría el paso del no-ser al ser. La conclusión a que estos principios llevaron a Parménides fue la negación del multiforme mundo sensorial y la afirmación de la inmovilidad de la substancia primigenia. Los continuadores de Parménides no estaban dispuestos a compartir sus conclusiones, por más que se viesan incapaces de romper la férrea lógica de sus razonamientos. Y para salvar la multiplicidad y movilidad de que sus sentidos daban irrefutable testimonio, se vieron obligados a buscar nuevas soluciones. Anaxágoras, por ejemplo, recurrió a la presencia germinal e inaprensible de todo en todo: Existiendo en cada ser «semillas» de todos los demás seres, cuando algo nuevo surge, no hay paso del no-ser al ser, sino manifestación madura de lo que ya preexistía en estado germinal. Las semillas serían tan pequeñas, que ninguno de nuestros sentidos sería capaz de constatar su existencia. Es nuestra inteligencia quien nos obliga a admitir su presencia, si es que queremos afirmar sin contradicción que unas cosas se convierten en otras. Anaxágoras introdujo, además, un elemento completamente nuevo en la explicación de los acontecimientos cósmicos, la Inteligencia y la planificación: Si el elemento configurante del universo habían sido hasta el momento fuerzas puramente mecánicas, obrando de manera ciega o determinista, a partir de Anaxágoras entrará en escena un elemento radicalmente nuevo, el proyecto inteligente. Es cierto que su descripción de la Inteligencia Cósmica es bastante rudimentaria y que contiene los suficientes elementos de vaguedad como para hacer problemática cualquier afirmación sobre su naturaleza. También es cierto que en su cosmogonía apenas si hace uso del principio de que es descubridor⁷. Pero no cabe la menor duda de que es él quien

5 En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho... Por último Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales... Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo. Gea alumbró Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes... También dió a luz a las grandes montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio». *Teogonía*, vv. 118-132. (Gredos, Madrid 1983; Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez).

6 Al menos si hemos de dar crédito al testimonio de Aristóteles (Fis. A, 4, 187 a 12) y Plutarco (DK 13 B 1).

7 Cosa que le valió las críticas tanto de Platón como de Aristóteles. Platón pone en boca de Sócrates, desilusionado tras la lectura del escrito de Anaxágoras, las siguientes palabras: «Al punto, amigo, se vino abajo mi asombrosa esperanza,

inaugura una nueva manera de dar cuenta de los acontecimientos del mundo. Y ello la valió el entusiasta elogio de Aristóteles⁸. Ahora bien, no fue ésta la única solución que se ensayó: En la misma línea mecanicista de los milesios, Empédocles y, sobre todo los atomistas, hicieron de la *recombinación mecánica* de una pluralidad de elementos primordiales, el mecanismo explicativo de la emergencia de toda novedad. Es cierto que los primeros principios de Empédocles son solamente cuatro y que además se distinguen entre sí cualitativamente. Pero aunque fuesen infinitos, como en el caso de los atomistas, y solamente se distinguiesen entre sí en relación a propiedades referentes a la cantidad, el mecanismo productor de novedades continúa siendo fundamentalmente el mismo: la recombinación espacial de elementos inmutables.

No faltan en nuestros días formas semejantes de pensar. Se puede decir, incluso, que son las que gozan de más popularidad en determinados medios científico/filosóficos actuales. Lo que sistemas como el de M. Bunge⁹ o E. Morin¹⁰ pretenden, en el fondo, es plausibilizar la idea de que fuerzas no proyectivas han dado lugar, con el paso del tiempo, y a partir de un material inicial unitario, al polimorfo universo que nos rodea. Gran popularidad han alcanzado en este sentido, la termodinámica de estados de no-equilibrio¹¹ y teorías que pretenden explicar el surgimiento del orden a partir del caos¹².

Platón no fue más que un continuador de Anaxágoras al proponer una explicación *dualista* del universo. Con la diferencia de que su Demiurgo sí lleva a cabo funciones ordenadoras bien precisas en relación con la materia eterna y caótica: el orden y la belleza de nuestro cosmos,

pues a medida que iba avanzando en la lectura del libro me encontraba con un hombre que no hace uso alguno de la Mente, ni invoca otra causa real del orden del mundo que aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas». *Fedón* 98 B 7. El reproche de Aristóteles es bastante semejante: «Anaxágoras, en efecto, usa el Entendimiento como recurso para explicar la formación del mundo, pero sólo cuando desconoce la causa de algo necesario echa mano del Entendimiento; en los demás casos, cualquier cosa le parece causa de lo que deviene, antes que el Entendimiento». *Metaf.*, A, 4, 985 a 18-21.

8 Aristóteles, en efecto, no escatima elogios para Anaxágoras, a pesar de todo: «Por eso, cuando alguien dijo que, igual que en los vivientes, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista». *Ibid.*, A, 4, 984 b 15-20.

9 A modo de ejemplo, pueden verse los volúmenes tercero (*The Furniture of the World* 1977) y cuarto (*A World of Systems* 1979) de su *Treatise of Basic Philosophy* 7 vol. (Reidel, Boston y Dordrecht). De modo muy resumido también expone sus ideas en torno a este punto en *Epistemología* (Ariel, Barcelona 1981).

10 E. Morin, *El método* I. *La naturaleza de la Naturaleza* (Cátedra, Madrid 1981); *El método* II. *La Vida de la Vida* (Cátedra, Madrid 1983).

11 A. Katchalsky, - P. F. Curran, *Non-Aequilibrium Thermodynamics in Bio-Physics* (Harvard Univ. Press 1965); I. Prigogine, *La nueva alianza* (Alianza, Madrid 1983); D. Lurié - J. Wagensberg, 'Termodinámica de la evolución biológica', en *Investigación y Ciencia* 30 (1979) 102-13.

12 H. von Foerster - G. W. Zopf, *Principes of Self-Organization* (Pergamon, New York 1962); E. Jantsch, *The Self-Organising Univers* (Pergamon, New York 1960); J. von Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata* (Illinois Univ. Press 1966); I. Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden* (Tusquets, Barcelona 1983); J. Wagensberg, *Ideas sobre la complejidad del mundo* (Tusquets, Barcelona 1985).

serían consecuencia de la actividad artística y ordenadora de una Inteligencia que intenta plasmar en la materia desordenada los modelos del mundo inteligible.

La doctrina creacionista irrumpió en el mundo cultural de occidente como un modo radicalmente distinto de dar cuenta del origen de las cosas. Tomó mucho de la concepción platónica, puesto que concibió la actividad creadora como actividad planificadora regulada por la inteligencia. Pero se distinguió de ella en que la actividad creadora no presupone absolutamente nada a su ejercicio. Inmersos en un contexto cultural hostil, casi todos los primeros pensadores cristianos dedicaron mucho tiempo y esfuerzos a la tarea de plausibilizar racionalmente el mensaje bíblico sobre el origen de las cosas. Especialmente los primeros capítulos del Génesis, donde se nos narra el origen de los cielos y la tierra, fueron objeto de frecuentes comentarios. Se trataba de poner de acuerdo el relato genesiaco con los principios de la razón, de modo que el cristiano no se viese obligado a adoptar posturas vergonzantes ante la cultura de su tiempo. San Agustín ocupa un lugar destacado entre esos comentaristas, por la frecuencia con que se ocupó de las implicaciones cosmológicas de la doctrina de la creación. Ahora bien, su importancia no depende solamente de la asiduidad con que se ocupó de tales temas, sino también del influjo que ejerció en el pensamiento cristiano posterior. Nada menos que tres veces emprendió la tarea de comentar los primeros capítulos del Génesis¹³. Y su preocupación en todos estos comentarios fue mostrar cómo las doctrinas que en dichos capítulos se exponen, no se contradicen de ninguna manera con lo que por otros caminos conocemos del mundo.

Para llevar a cabo esta tarea establece una serie de principios exegeticos y elabora una serie de doctrinas que, en mi modesta opinión, son perfectamente utilizables en nuestros días. Especialmente su doctrina de la creación germinal. Será precisamente esta teoría el objeto principal de este trabajo, intentando mostrar cómo aún puede responder a cuestiones que la humanidad se ha planteado a lo largo de siglos y que, aún hoy, no tiene ni mucho menos solucionadas.

Pudiera parecer, a primera vista, que el ocuparse de nuevo de doctrina tan comentada y discutida, solamente obedece a motivos tan coyunturales como la celebración de un centenario. Sin duda que esto también ha podido contribuir. Pero, independientemente de todo motivo coyuntural, lo cierto es que tenía contraída desde hace años una deuda personal con San Agustín, cuyas doctrinas sobre la creación expuse en otra ocasión de manera que hoy se me antoja demasiado breve y simplista¹⁴. Además, siempre podría defenderme citando al mismo San

13 El primer comentario es el «De Genesi contra Manichaeos» y fue redactado al poco tiempo de su conversión (hacia el 388); en él se propone una interpretación más bien simbólica del relato genesiaco. El segundo, «De Genesi ad litteram, imperfectus liber», fue escrito hacia el 393 y se reduce a los ventiseis primeros versículos del Génesis. Finalmente, el monumental «De Genesi ad litteram», en doce libros, donde se encuentra su pensamiento más maduro sobre la creación, según confesión propia (*Retractationes* I, 10; I, 18; II, 24). Su redacción le ocupó desde el 401 al 415.

14 M. Arranz Rodrigo, 'La actividad creadora de la Causa Transcendente', en *Estudio Agustiniiano* XII (1977) 1-36.

Agustín, cuando intenta justificar la redacción de un nuevo comentario a una cuestión ya tratada por él en repetidas ocasiones:

«No todo lo que es escrito llega a las manos de todos... Por eso es útil que unas mismas cuestiones sean tratadas por diversos autores de idénticas creencias y diferente estilo, para que de ese modo la verdad llegue a conocimiento de muchos, a unos de una manera y a otros de otra»¹⁵.

1. EL CONTEXTO DE LA TEORÍA AGUSTINIANA SOBRE LA CREACION

Esta cuestión se me antoja de importancia decisiva, puesto que de ella dependerá en gran medida la interpretación y alcance de las doctrinas agustinianas.

a) *Los dos relatos de la creación*

Es en el más importante de los Comentarios al Génesis antes mencionados donde, de manera precisa, expone San Agustín su teoría de los «inteligibles seminales»¹⁶. Se trata del «De Genesi ad litteram» y sus ideas se hallan diseminadas prácticamente a lo largo de los doce libros de que consta la obra¹⁷. No es tarea fácil resumir adecuadamente una teoría tan compleja, máxime cuando su autor nunca se ocupa de ella de manera sistemática. A veces se tiene incluso la impresión de que la considera ya conocida por sus lectores. Y es que lo que él hace, más que exponerla, es *utilizarla*, en orden a resolver algunos problemas exegéticos que el comentario bíblico le presenta. Esto no significa, evidentemente, que él la considere una doctrina de índole teológica o que piense que es una verdad bíblica. El es perfectamente consciente de que se trata de una doctrina de índole filosófica, aplicada a un problema de naturaleza exegética.

Su problema es el siguiente. En el relato de la creación que encontramos en el Génesis hay *temporalidad*, puesto que se lleva a cabo a lo largo de seis días. Mas, según San Agustín, tales días no pueden ser de ninguna manera interpretados en el sentido habitual de espacios de tiempo de veinticuatro horas de duración. A ello se opone, incluso el

15 «Neque omnia quae ab omnibus conscribuntur, in omnium manus veniunt... Ideoque utile est, plures a pluribus fieri diverso stilo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat: ad alios sic, ad alios autem sic». *De Trinitate* I, 3, 5.

16 La ya clásica traducción castellana de «razones seminales» no traduce de manera suficientemente clara el pensamiento agustiniano: Queda siempre una cierta ambigüedad sobre si esas «razones» están designando una facultad o un contenido mental. Además, tampoco es demasiado frecuente en los escritos de San Agustín la expresión latina «rationes seminales». Quizá fuese más conveniente, para evitar equívocos, hablar de «inteligibles seminales», puesto que con esta expresión se designan realidades semejantes a semillas de naturaleza inteligible.

17 Utilizaré el texto latino y la traducción de *Obras de San Agustín* XV (BAC, Madrid 1957) 567-1271. Existen, además, otros textos muy importantes en *De Trinitate* III, 8-9 (*Obras de San Agustín* V, 287-96) y en *De Civitate Dei* XXII, 14 (*Obras de San Agustín* XVI-XVII, 1670-72).

mismo relato genesiaco, puesto que en él se nos dice que el sol fue creado solamente al tercer día¹⁸. Y es él quien sirve para marcar el paso del día a la noche. Existe, además, un motivo de índole racional: No se puede introducir, ni temporalidad, ni sucesión en el actuar divino, so pena de hacernos una idea poco digna y conveniente de la naturaleza divina¹⁹. Existe, finalmente, un motivo bíblico que impide una interpretación literal de los días de que habla el relato del Génesis. En el libro del Eclesiástico, en efecto, se nos dice literalmente que «el que vive eternamente creó todo *simultáneamente*»²⁰. Existe, por tanto, en la Sagrada Escritura un doble relato de la creación: En uno de ellos se nos describe temporalmente la actividad creadora divina, mientras que en el otro se nos dice que su obra se llevó a cabo simultáneamente.

b) ¿Creación simultánea o temporal?

Es evidente que ambos relatos no pueden ser simultáneamente verdaderos: O las cosas fueron creadas todas al mismo tiempo o lo fueron de manera sucesiva. Vistos los pros y los contras, San Agustín se inclina inequívocamente por la creación simultánea. Pensar lo contrario significaría atribuir a Dios sucesión y temporalidad, es decir, destruir su naturaleza transcendente. Por eso pide a su lector que, cuando oiga que «todas las cosas fueron hechas cuando el día fue hecho», entienda, si puede, «que la repetición septenaria tuvo lugar sin intervalos ni dilaciones temporales»²¹. La tarea que nos propone la Sagrada Escritura es entender, en cuanto nuestras fuerzas lo permitan, «que Dios hizo todas las cosas a la vez, a pesar de que la enumeración de los seis días parezca sugerir una sucesión temporal»²².

Pero si la creación se realizó simultáneamente ¿a qué viene el relato genesiaco de los seis días? Según San Agustín, el relato puede tener un significado simbólico. O pudo ser escrito con el fin de despertar nuestra sed de entender. Es posible que lo que se nos quiere indicar no sea tanto una sucesión temporal, cuanto una conexión causal o una disposición sistemática. Y es que las cosas que componen nuestro universo se disponen según una especie de *escala*, en la que cada peldaño necesita para su perfección de todos los anteriores. A lo largo de un entero capítulo, San Agustín describe cuántos y cuáles serían estos peldaños,

18 *De Gen. ad lit.*, I, 12, 24; *ibid.*, V, 3, 6.

19 «Neque enim et ipsa (Sapientia Dei) gradibus attingit aut tamquam gressibus pervenit», *Ibid.*, VI, 33, 51.

20 En Eclesiástico XVIII, 1, se lee: ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ. La Vulgata, que era el texto que San Agustín utilizaba, había traducido: «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul». Modernamente el adverbio κοινῇ recibe un sentido de *totalidad* más que de *temporalidad* y la traducción que suele hacerse es: El que vive eternamente creó todo *sin excepción*. Lo importante, sin embargo, no es el sentido correcto del texto, sino la interpretación que San Agustín hacía de él.

21 «Et cum audis tunc facta omnia, cum factus est dies, illam senariam vel septenariam repetitionem sine intervallis morarum spatiorumque temporalium factam, si possis, apprehendas». *De Gen. ad lit.*, V, 3, 6.

22 «Ut quomodo possumus cogitare simul omnia Deum fecisse, quamvis superior sex dierum enumeratio velut temporum intervalla ostendisse videretur». *Ibid.*, V, 6, 19.

desde «la materia informe pero formable», hasta los animales que pueblan la superficie de la tierra²³.

c) *Dificultades de la creación simultánea*

Si una creación temporal es inadmisibile, una creación simultánea tampoco carece de dificultades. Sobre todo cuando hay que compaginarla con la totalidad del relato genesiaco. Y es que la temporalidad se encuentra presente, no sólo en el relato de los seis días, sino también cuando se nos describe la creación de la primera pareja humana. Es imposible, en efecto, que lo que en relación con el primer hombre se nos cuenta, tuviese lugar de manera instantánea: la formación de Adán a partir del barro, el desfile de los animales, la extracción de la costilla, etcétera... En otras ocasiones se tiene la impresión de que algunas cosas fueron creadas dos veces: una primera vez «cuando todo fue creado» y una segunda vez después de que, concluida la creación inicial, «Dios ya había entrado en su eterno reposo».

Parece, por tanto, que la actividad creadora divina no se reduce a los primeros momentos de la existencia del mundo, sino que, de alguna manera, *aún se continúa después de la creación inicial*. ¿Acaso Dios continúa creando? Es exactamente en este contexto donde San Agustín recurre a su teoría de los inteligibles seminales. Y lo hace para dar solución a un problema que tiene todas las apariencias de ser insoluble.

San Agustín comienza por sentar el principio de que las contradicciones entre distintas afirmaciones de la Sagrada Escritura no pueden ser sino aparentes. Por consiguiente, debe ser cierto, tanto el que Dios creó todo simultáneamente, como el que su acción creadora aún continúa haciéndose sentir a lo largo del tiempo²⁴. ¿Cómo compaginar las dos afirmaciones? Estableciendo la teoría de que Dios creó todo simultáneamente en el comienzo de los tiempos, pero *no de la misma manera*. Unas cosas las hubiese creado acabadas y perfectas²⁵, mientras que las otras las hubiese creado a la manera de semillas de aquello en que, con el correr del tiempo, habrían de convertirse. Semillas que merecen la calificación de «inteligibles», puesto que son obra de Aquel que hizo todo con número, peso y medida²⁶. Por lo tanto, no hay temporalidad en el ejercicio de la acción creadora, sino en los efectos y manifestaciones de esa acción. Refiriéndose a la tierra primitiva, Agustín nos dice que «en ella, y en los mismos comienzos o raíces de los tiempos, fueron hechas las cosas que habrían de hacerse con el correr del tiempo»²⁷. Se puede decir, por consiguiente, tanto que Dios *consumó* su obra, como que solamente *la comenzó*: la consumó a causa de la perfección de las

23 Ibid., V, 5, 12-16.

24 «De quo enim Creatore Scriptura ipsa narravit, quod sex diebus consummaverit omnia opera sua, de illo alibi *non utique dissonanter* scriptum est, quod creaverit omnia simul». Ibid., IV, 33, 52. «Quia et haec Scriptura, quae per memoratos dies narrat opera Dei, et illa quae simul eum dicit fecisse omnia, verax est». Ibid., IV, 34, 53.

25 Entre ellas San Agustín enumera los ángeles, la luz, el firmamento, los mares y la tierra... Ibid., IV, 2, 6.

26 Ibid., IV, 3, 7.

27 «In ea quippe, iam tamquam in radicibus... temporum, facta erant, quae per tempora futura erant». Ibid., V, 4, 11.

razones causales que inicialmente depositó en ella y la comenzó solamente, porque sería solamente en la sucesión temporal como habrían de manifestarse dichas razones causales²⁸. No hay, por tanto, una doble acción creadora, sino *distintos modos de manifestarse los efectos de una única creación inicial*.

2. NATURALEZA DE LOS INTELIGIBLES SEMINALES

Muchas son las expresiones con que San Agustín designa las semillas del futuro: «rationes», «causae», radices»... Son «razones entretajadas incorporalmente a cosas corporales»²⁹. Se encuentran en la substancia del universo primitivo de manera potencial³⁰, primordial y originaria³¹, causalmente y en su primera condición³². Su presencia es «invisible, potencial y causal», «no existiendo todavía como habrán de hacerse»³³.

Tratemos de aclarar, dentro de lo posible, la naturaleza de estas extraordinarias semillas. Digamos, ante todo, que son realidades creadas, insertas en el mundo físico primigenio. No se trata de principios mentales (proyectos), por más que merezcan la calificación de inteligibles³⁴. Ahora bien, no son cuerpos físicos inertes, sino potencias y virtualidades capaces de transformar los cuerpos físicos en que se encuentran³⁵. Se asemejan a los gérmenes corporales, en los que existe una fuerza invisible que solamente la inteligencia y no los sentidos es capaz de separar de la corporalidad material que se siente con la vista y el tacto³⁶.

Las razones seminales no deben ser identificadas con las semillas o gérmenes sensibles que conocemos por la experiencia. Una cosa son las simientes de que se originan plantas y animales y otra las simientes de esas simientes³⁷. No se puede negar, sin embargo, una profunda semejanza entre unas semillas y otras, en cuanto que en ambas se encuentran encerrados en potencia desarrollos que se darán en el futuro³⁸.

28 «Qui (Deus) simul et consummaverat inchoata propter perfectionem causalium rationum et inchoaverat consummanda propter ordinem temporum», Ibid., VI, 15, 26.

29 «Rationes incorporaliter corporibus rebus intextae». Ibid., IV, 33, 52.

30 «Potentialiter». Ibid., V, 5, 14.

31 «Primordialiter, originaliter». Ibid., V, 4, 10.

32 «Causaliter... in prima conditione». Ibid., V, 4, 11.

33 «Invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta», Ibid., VI, 6, 10.

34 «Rebus factis rerum faciendarum causas insererat (Deus)». Ibid., VI, 8, 13.

35 Ibid., IV, 33, 52.

36 «In corporis semine potest esse vis invisibilis, quae incorporaliter numeros agit, non oculis sed intellectu discernenda ab ea corpulentia, quae visu tactuque sentitur», Ibid., X, 21, 37.

37 «Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina». *De Trinitate* III, 8, 13. «Verumtamen, ante omnia visibilia semina sunt illae causae». *De Gen. ad lit.*, VI, 6, 11.

38 «Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo, propter illa quae in eis futura conserta sunt». Ibid., VI, 6, 11.

San Agustín extiende su teoría incluso al hombre, creado ya germinalmente en el principio de los tiempos y «surgido en el tiempo que le correspondía» a partir del barro³⁹.

Los inteligibles seminales continúan presentes en los elementos, aún después de haber «madurado» una primera vez y de haber dado lugar a los productores de las semillas visibles que conocemos por la experiencia. Esto es lo que parece desprenderse de la explicación que Agustín da de los milagros de los magos egipcios ante Moisés, en los que bastones inanimados fueron convertidos en serpientes. Según él, las semillas que dieron origen a las primeras generaciones de plantas y seres vivos, *aún continúan* presentes en los elementos, no manifestándose sensiblemente por falta de condiciones adecuadas. Tanto los ángeles buenos como los ángeles malos tendrían conocimiento de aquellas virtualidades por las que el agua primigenia produjo peces y aves y la tierra primitiva plantas y animales de toda especie. Los magos egipcios habrían recibido este conocimiento de los ángeles malos y fue empleándolo como fueron capaces de hacer surgir ranas y serpientes a partir de seres inanimados⁴⁰.

Considerando ciertos textos se tiene la impresión de que en los gérmenes inteligibles, no solamente están ocultas las virtualidades que harán surgir posteriormente nuevas formas de ser, sino incluso la ley de su desarrollo y el cómo y el cuándo de su eclosión y madurez. En una palabra, en la creación inicial Dios hubiese determinado, no solamente qué seres habrían de constituir el mundo, sino también la norma según la cual esos seres habrían de ir apareciendo con el correr del tiempo. Por eso San Agustín habla frecuentemente de «números inteligibles, presentes en las semillas primigenias» y responsables de sus futuros desarrollos. Lo hace explícitamente al referirse a las plantas⁴¹, a los peces y las aves⁴² y a los restantes animales terrícolas⁴³. Es evidente que esos «números» no pueden sino indicar una especie de ley, ínsita en las mismas semillas, y a la que éstas habrán de obedecer en los procesos conducentes a su eclosión. Al hacer estas reflexiones, San Agustín cita el texto bíblico en que se describe la obra de Dios como hecha con número, peso y medida⁴⁴.

Ni la maduración ni la eclosión de las semillas es *instantánea*. Tampoco se lleva a cabo *independientemente del resto del mundo*. Aca-

39 «Aliter ergo tunc ambo (homo et mulier) et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul... nunc autem secundum operationem praebendam temporibus... oportebat iam tempore suo fieri Adam de limo terrae, eiusque mulierem ex viri latere». Ibid., VI, 5, 8.

40 *De Trinitate*, III, 8, 13.

41 «Terra ad Dei verbum ea produxit, antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum quos per tempora exsererent secundum suum genus». *De Gen. ad lit.*, V, 5, 14.

42 «Aquarum natura... produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natatilia et volatilia; et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur». Ibid., V, 5, 14.

43 «Terrestria similiter animalia, tamquam ex ultimo elemento mundi ultima; nihilominus potentialiter, quorum numeros tempus postea visibiliter explicaret». Ibid., V, 5, 14.

44 Sap. XI, 21.

bamos de ver cómo Agustín afirma que los gérmenes primigenios aún continúan latentes en los elementos y que si no se manifiestan, ello se debe precisamente a *la ausencia de condiciones adecuadas* ⁴⁵. Las semillas se desarrollan a lo largo del tiempo, en conformidad con su propia naturaleza y obedeciendo las leyes que Dios depositó en ellas; pero ayudadas también por la presencia de circunstancias externas adecuadas ⁴⁶. Por lo tanto, las semillas *maduran*; y su maduración no es independiente de la historia del mundo.

Estas últimas afirmaciones quieren salir al paso de algunas interpretaciones que se han hecho de la teoría agustiniana de la creación. En su afán por negar que San Agustín es un evolucionista en sentido moderno, cuestión de la que más adelante nos ocuparemos con más detalle, hay quien pretende hacer de él un *inmovilista* ⁴⁷. De hacer caso a estas interpretaciones, en el universo agustiniano, no existiría la aparición de novedad con el paso del tiempo, puesto que, de manera actual o germinal, todo existió desde el principio. Por lo tanto, *las semillas no se desarrollan a lo largo del tiempo*, sino que en un determinado momento, y de modo absolutamente independiente de su entorno cósmico, eclosionarían de manera instantánea. Se dice, finalmente, que las semillas no poseen ningún tipo de actividad a partir del momento en que fueron depositadas en la materia primitiva y hasta el momento de su eclosión ⁴⁸.

Si lo que se pretende decir es que San Agustín no es un evolucionista en el mismo sentido que lo fue Darwin, es muy probable que no se necesite ningún tipo de argumentos para demostrarlo. Pero de ahí no se sigue que en el universo agustiniano no se de la aparición de cosas nuevas con el paso del tiempo: Cada semilla se desarrolla y da lugar a formas de ser cuyas características ni siquiera hubiesen podido ser sospechadas contemplándola. Una cosa es decir que en la tierra y el agua primordiales estaban las semillas de aves, peces, plantas y cuadrúpedos (lo cual implica que su maduración no va a significar una aparición *absoluta*) y otra muy distinta el afirmar que la tierra primitiva, grávida de semillas, pero todavía sin animales y plantas, es exactamente la misma cosa que la tierra que ahora contemplamos, habitada por toda clase de seres vivos. Una semilla llegada a madurez no es

45 «Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt». *De Trinitate* III, 9, 16. *Ibid.*, III, 8, 13.

46 Al referirse a estas virtualidades de los elementos, capaces de potenciar la maduración de las semillas, San Agustín habla de «sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei». *De Gen. ad lit.*, V, 7, 20. Y en otra ocasión afirma: «...adiutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur». *Ibid.*, IX, 3, 5.

47 Yo mismo he podido insinuar una interpretación de este estilo en el trabajo citado en la nota catorce.

48 «Between the creation of material life in its seminal reasons and the actual existence of the first individuals of each species St. Augustin puts *non intermediate activity*. Hence, this actual existence is but the adequate complement of the creation in seminal reasons and is effected immediatly by the creative word». H. Woods, 'Augustin and Evolution', en *The Universal Knowledge Foundation* (1924) pp. 46-47. Citado también en Ch. Boyer, 'La théorie augustinienne des raisons séminales', en *Miscelanea Agustiniana* II (Roma 1931) 795.

exactamente la misma cosa que esa misma semilla antes de desarrollarse, del mismo modo que una encina no es lo mismo que la bellota, en que germinalmente se encuentra.

Tampoco es cierto que la eclosión de la semilla sea instantánea. Ni tampoco el que tenga lugar independientemente de la historia del universo. Hemos visto que las semillas se desarrollan temporalmente, en conformidad con los «números» en ellas insitos, y que su eclosión necesita de condiciones favorables en el entorno. Además, también habla San Agustín de la actividad de las semillas. Ellas son, en efecto, las que, en circunstancias oportunas, hacen que surja algo nuevo. Por eso las denomina «causas» y «virtualidades». Incluso da la impresión, a veces, de que San Agustín atribuye a sus semillas funciones semejantes a las que Aristóteles atribuye a la οὐσία en cuanto fuente de las operaciones específicas de cada ser.

Por lo tanto, el universo agustiniano no es un universo inmovilista, sino un universo que va emergiendo y perfeccionándose con el paso del tiempo. Esta emergencia no es consecuencia, desde luego, de la transformación de unas realidades en otras, pero sí sucesiva manifestación sensible de virtualidades ocultas.

3. ORIGEN DE LAS TEORIAS DE SAN AGUSTIN

Es este un problema que también se ha discutido frecuentemente. Y es que San Agustín nunca menciona expresamente las fuentes de su teoría. Unos piensan que la tomó de los estoicos, con cuyas doctrinas principales sin duda estaba familiarizado a través de Cicerón y otros autores. Otros piensan que fue Plotino la fuente de su inspiración, ya que en él recurre literalmente la expresión *λόγοι σπερματικοί* y fueron sus obras las que con más asiduidad manejó Agustín antes de su conversión. Mas antes de pronunciarnos sobre este espinoso problema, es probable que no sea ocioso el pasar somera revista a las doctrinas en que, al parecer, pudo inspirarse.

La cosmovisión estoica es determinista⁴⁹. Pero su determinismo no es mecanicista, sino que merece más bien el calificativo de inteligible. El fuego, substancia fontal y originante en su cosmovisión, está transido y penetrado de logos⁵⁰. Por lo tanto, no está dotado solamente de extensión y propiedades relacionadas con ella, sino que en él están presentes y operativas proyectividad y teleología. Una Razón Universal determina la posición de cada ser en el Todo y es la responsable de todos y cada

⁴⁹ Determinista es la cosmovisión que piensa que, conocido suficientemente el estado del universo en un momento dado, es posible determinar, desde él, cualquier suceso previo o consiguiente como si se tratase de funciones de ese momento.

⁵⁰ No es tarea fácil el determinar exactamente las relaciones entre fuego y logos: si son realidades distintas, si son una mezcla y en qué sentido lo son. Esta cuestión es ampliamente tratada en E. Elorduy, *El estoicismo*, 2 vol. (Gredos, Madrid 1972) vol. I, 99-189. También se ocupa de ella A. A. Long, *La filosofía helenística* (Revista de Occidente, Madrid 1977) pp. 158 ss. En todo caso, no es un problema esencial para nuestra exposición, que no se ocupa del pensamiento estoico, sino de su posible influjo en el pensamiento de Agustín.

uno de los acontecimientos que constituyen su historia; nada escapa a su poder y omnipresencia. Ahora bien, el instrumento mediante el cual la Razón Universal lleva a cabo sus planes es la férrea concatenación causal de todos los acontecimientos. Esta concatenación es tan estricta que imposibilita totalmente el poder hablar de sucesos imprevisibles. El azar para los estoicos no es otra cosa que una palabra con la que designamos todo lo que ignoramos sobre las causas de cuanto acontece. Hay, pues, una curiosa mezcla de finalismo y determinismo en la doctrina de la *estóia*:

«Si pudiese existir un hombre que percibiese el encadenamiento de todas las causas, nada podría engañarle. Porque quien abarca las causas de los hechos futuros, es necesario que abarque todo cuanto habrá de ser...»⁵¹.

De alguna forma, por lo tanto, *el futuro ya está en el presente*. Evidentemente su presencia no es *actual*, ya que, si no fuese así, no existiría el decurso temporal. Pero es algo más que una mera posibilidad, en cuanto que lo contenido causalmente en el presente *acaecerá* de manera absolutamente necesaria: ¿Cómo denominar esta oculta y real presencia del futuro en el presente? ¿Que metáfora utilizar para sugerir la presencia de algo que aún no puede ser percibido en cuanto tal? Los estoicos utilizaron la imagen de las semillas. La oculta y real presencia de cada ser vivo en el germen de que toma origen, los pareció el símil más adecuado para insinuar el modo de existir el futuro en el presente. Ahora bien, como los encadenamientos causales son obra de la Razón Universal, los gérmenes del futuro fueron denominados *λόγοι σπερματικοί*, «inteligibles seminales». Resumiendo podemos decir que para los estoicos, y debido a la universal y férrea concatenación de las causas cósmicas, el futuro está siempre presente de manera oculta en cada estado actual del mundo, del mismo modo que los seres vivos se encuentra presentes en sus gérmenes. Y como el encadenamiento causal es obra de la Razón Universal, puede hablarse con toda propiedad de razones seminales o gérmenes inteligentes.

La doctrina de las razones seminales también guarda relación con otra de las doctrinas fundamentales de la *Estóia*, la del *retorno cíclico*. Según esta teoría, la historia del mundo consta de ciclos que se repiten eternamente. No está demasiado claro, porque la doctrina cambia con los diversos pensadores estoicos, en qué sentido debe ser interpretada esta repetición cíclica. La opinión más difundida pensaba que cada ciclo o gran año terminaba con una especie de conflagración universal en la que todas las formas de ser, rarificándose más y más, acabarían por convertirse en fuego, por ser éste el más sutil de todos los elementos (*ἐκπύρωσις*). A esta doctrina se añadía la de que «todas las formas humanas y no humanas del mundo se salvarán de la conflagración universal. A ella caminamos por las leyes inmutables de la necesidad (*εἰμαρμένη*), en porciones dispersas de logoi seminales que de nuevo comenzarán a

51 «...si quis mortalís possit esse, qui coligationem causarum omnium perspicíat animo, nihil eum profecto fallét. Qui enim teneat causas rerum futurarum, ídem necesse est omnia teneat quae futura sint». Cicero, *De divinatione*, I, 58, 127. SVF II 944.

desplegar la fuerza latente que en ellos reside»⁵². Por lo tanto, cuando tras la conflagración universal comience un nuevo ciclo cósmico, las semillas de las formas del ciclo anterior, conservadas durante la conflagración, estarán presentes en el nuevo ciclo, dispuestas a comenzar de nuevo su maduración.

En los estoicos, por lo tanto, hay al menos dos utilizaciones diversas de su doctrina de los inteligibles seminales: a) de modo general, sirve para indicar la presencia del futuro en el presente; b) de modo más particular, indicaría la permanencia germinal de las formas de un ciclo cósmico en la conflagración universal con que éste termina. En ambos casos, empero, se trata de una presencia tan real como inaprensible.

También Plotino se refiere en sus *Enéadas* a una doctrina semejante. Más en concreto, habla de una presencia oculta, germinal e inteligible de todas las cosas en el Alma Cósmica:

«...en el Alma (Cósmica) misma no hay posibilidad de pasado, puesto que todas sus razones seminales, como ya se ha dicho, existen al mismo tiempo»⁵³.

Sin duda que San Agustín, dado el influjo que Plotino ejerció en él, puedo tomar de éste tanto el nombre como la doctrina general de las razones seminales. Debemos indicar, sin embargo, que como en el caso de los estoicos, existen notables diferencias a la hora de utilizarla. Por ejemplo, el lugar de los inteligibles seminales no es ni Dios, ni el Alma Cósmica, como en el caso de Plotino, sino la materia primordial.

Personalmente pienso que no existen argumentos consistentes que nos obliguen a pensar que San Agustín se inspiró en los estoicos o en Plotino. Ciertamente *pudo* hacerlo en cualquiera de los dos. Pero no debemos olvidar que la doctrina de la presencia germinal de unas cosas en otras tiene una larga tradición en la tradición greco/romana. Y un buen ejemplo de ello es el sistema de Anaxágoras. Lo que los estoicos tienen de original sobre el descubridor de la Inteligencia, fue el haber refinado la doctrina de «la presencia germinal»: Ya no se trata, como proclamaba Anaxágoras, de que el pan contenga hueso, sangre o pelo, es decir, de una presencia física de la cosa misma, sino de algo que no es igual a aquello en que se convertirá, pero que lo contiene realmente. Lo que va a surgir no se encuentra presente físicamente y en cuanto tal en su semilla, pero ésta posee la virtualidad de originarlo.

Es prácticamente seguro que San Agustín conoció ambas tradiciones culturales; y también el que debió interrogarse sobre el origen de las cosas antes de convertirse al cristianismo y comentar el Génesis. Por lo tanto, es muy posible que se inspirase en alguna de ellas o en ambas cuando formuló sus propias teorías. Pero no cabe la menor duda de que, si conserva el nombre y una parte de las funciones que se atribuye a las semillas, introduce profundos cambios en los sistemas en que pudo apoyarse. Por ejemplo, el coloca sus semillas, de naturaleza física, en los elementos primordiales de la tierra primitiva y no en la concatenación causal de los acontecimientos. Además, como veremos inmediatamente,

52 E. Elorduy, op. cit., I, 285.

53 Plotino, *Eneada* IV, 4, 16.

el desarrollo de las semillas no tiene lugar del modo inflexible y determinista de la cosmovisión estoica.

Pienso, sin embargo, que San Agustín también pudo partir de su experiencia cotidiana en relación con los gérmenes y semillas. Estas, en efecto, indican la presencia de algo que aún está ausente. Y esto es lo que Agustín necesitaba para solucionar sus problemas exegéticos. Es indudable que pudo inspirarse en las funciones de las semillas de la experiencia ordinaria, para remontarse a los inteligibles germinales de su teoría. De hecho, en una de las ocasiones en que más largamente expone sus ideas sobre el asunto, a quien cita no es a Plotino o a los estoicos, sino que hace alusión a su experiencia ordinaria en relación con las semillas. Los textos que en este sentido podrían ser aducidos son numerosos, pero creo que bastará con citar alguno más significativo:

«Consideremos en un árbol cualquiera su hermosura, tanto en su tronco como en sus ramas, hojas y frutos; ahora bien, esta apariencia, tal cual ahora se muestra, no surgió de repente, sino por el orden que conocemos...; es en la semilla donde originariamente estaban todas estas cosas, no corporal y físicamente, sino a causa de una potencia causal...; en el pequeño grano, lo más excelente y admirable que hay, es la fuerza por la que el humor que contiene, mezclándose con la tierra como si fuese un material de construcción, da lugar a un determinado tipo de árbol, al desplegarse de sus ramas, al verdor y forma de sus hojas... Mas ¿qué cosa surge o pende del árbol que no provenga del oculto tesoro de la semilla?»⁵⁴.

Y en una obra distinta, pero refiriéndose también al problema que nos ocupa, escribe:

«Muchos hombres conocen qué animales suelen nacer de determinadas hierbas o carnes, o de jugos y humores de todo tipo de cosas, dispuestos éstos de una manera o de otra, macerados, machados o mezclados. Mas ¿quién habrá tan menguado como para considerarse su creador?»⁵⁵.

San Agustín, por lo tanto, conoce perfectamente y está familiarizado con las funciones y posibilidades de esas cosas maravillosas que son las semillas. Y a ellas es a las que recurre cuando quiere ejemplificar y aclarar su pensamiento ante sus lectores. ¿Por qué no pensar entonces que esta experiencia pudo ser una fuente de inspiración, tan importante al menos, como los estoicos o Plotino?

54 «Consideremus ergo cuiuslibet arboris pulchritudinem in robore, ramis, frondibus, pomis: haec species non utique repente tanta ac talis est exhorta, sed quo etiam ordine novimus... in semine ergo illa omnia fuerunt primitus, non mole corporeae magnitudinis, sed vi portentiaque causali... in exiguo grano mirabilior praesentiorque vis est, qua valuit adjacens humor commixtus terrae tamquam materies verti in ligni illius qualitatem, in ramorum diffusionem, in foliorum viriditatem ac figuram... Quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est?». *De Gen. ad lit.*, V, 23, 44.

55 «...multi homines noverunt, ex quibus herbis aut carnibus aut quarumcumque rerum quibuslibet succis aut humoribus, vel ita positis, vel ita obrutis, vel ita contritis, vel ita commixtis, quae animalia nasci soleant: quorum se quis tam demens audeat dicere creatorem?». *De Trinitate* III, 9, 17.

4. EL PROBLEMA DEL DETERMINISMO

La presencia germinal en el universo agustiniano primitivo de todos sus futuros desarrollos, suscita un problema semejante al que mencionamos al referirnos a los estoicos, a saber, si la historia del mundo va a consistir en el desarrollo determinista de los inteligibles seminales presentes en él desde el principio. Y es que, si fuera éste el caso ¿cómo salvar la libertad humana, de la que San Agustín sin duda no puede prescindir?

El doctor de Hipona nunca intentó responder de modo específico a esta objeción; lo cual nos indica que, o bien no fue consciente del problema, o que su cosmovisión, a pesar de las apariencias, era bastante distinta de la de los estoicos. Me inclino personalmente por esta segunda alternativa e intentaré exponer los motivos de esta opinión.

Lo primero que deberíamos resolver es, si en la teoría de San Agustín existen semillas inteligibles de *cada individuo y acontecimiento singulares*, o si solamente hay gérmenes primordiales de los primeros representantes de cada especie. Si en algunos textos tenemos en cuenta solamente su literalidad, da la impresión de que, efectivamente, cada ser singular es el resultado de la maduración de su correspondiente razón seminal. Así, cuando San Agustín se refiere al universo primitivo, lo compara a la semilla de un árbol: Y de la misma manera que toda la magnificencia de ramas y frutos se halla contenida en el oculto tesoro de su semilla⁵⁶, también «hemos de pensar que el mundo, cuando Dios creó todas las cosas, contenía simultáneamente *todas las cosas* que habrían de surgir con y de él»⁵⁷. En este texto, por ejemplo, se habla ciertamente de «todas las cosas»; pero no se especifica claramente si éstas han de ser entendidas *singularmente*. Cuando San Agustín habla de la creación del cuerpo del primer hombre, afirma que nació sin padres y a partir del barro «en conformidad con lo que estaba establecido en aquellas primeras causas en relación con el primer hombre»⁵⁸. Ciertamente el cuerpo del primer hombre es algo singular. Pero no debemos olvidar que no se trata del cuerpo singular de un hombre cualquiera, sino precisamente del primer hombre. Además San Agustín afirma inmediatamente que esto sucedió así, porque así lo había dispuesto Dios, pero que Este podía perfectamente haber procedido de otra manera.

Existe un texto fundamental en este sentido, en el que San Agustín se pregunta «de qué naturaleza eran las razones causales depositadas en el universo primitivo»⁵⁹. El considera dos hipótesis. La primera consistiría en pensar que tales semillas, como las que nosotros conocemos por la experiencia, necesitan de un cierto tiempo para llegar a madu-

56 «¿Quid enim ex arbore illa surgit aut pendet, quod non ex quodam occulto thesauro seminis illius extractum atque depromptum est?». *De Gen. ad lit.*, V, 23, 44.

57 «...ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt». *Ibid.*, V, 23, 45.

58 «...quaemadmodum illae primae causae habebant ut fieret primus homo». *Ibid.*, VI, 15, 26. «Secundum causalem rationem in qua primitus factus erat (homo)». *Ibid.*, VI, 15, 26.

59 «Rationes causales mundo primum inditae cuius generis fuerint». *Ibid.*, VI, 14, 25.

ración. En este caso las cosas emergerían lenta y progresivamente. La segunda consistiría en pensar que las cosas pueden surgir totalmente hechas, sin necesidad de un período de maduración, cosa que sucedió con el cuerpo del primer representante del género humano⁶⁰. Agustín afirma que estas alternativas no deben presentarse como excluyentes y que no podemos descartar ninguna de las dos. Y es que, si afirmamos que todas las semillas necesitan de un determinado tiempo para pasar del estado de germen al de madurez, nos veríamos obligados a afirmar que la transformación instantánea de agua en vino y todos los milagros semejantes que se nos relatan en la Sagrada Escritura, hubiesen acaecido «en contra de las causas primordiales». Y si decimos que las semillas dan lugar a sus frutos de manera instantánea y sin período de maduración, no tendríamos en cuenta el espectáculo diario del crecimiento de plantas y animales. Por lo tanto, no nos queda más remedio que afirmar que «las semillas fueron creadas aptas para obrar de ambos modos, ya conforme al primero, según el cual acaecen las cosas *ordinariamente*, ya conforme al segundo, según el cual ocurren *de vez en cuando* cosas raras y maravillosas»⁶¹. Creo que de este texto puede deducirse que la presencia de las cosas y los acontecimientos en sus semillas, no es tan inflexible e implacable como lo era en la cosmovisión estoica. Y, desde luego, no implica el que esta presencia abarque hechos y personas singulares, a no ser que se trate de los primeros representantes de una especie.

Por otra parte, la presencia de las cosas en sus semillas no puede ser tan implacable, cuando su maduración y eclosión dependen, como hemos visto, de que las circunstancias externas sean favorables⁶² o de que la industria humana sea capaz de producir tales condiciones⁶³: Las semillas se desarrollan según su naturaleza, pero el conocimiento experimental de los ocultos «números seminales» en plantas y animales es lo que permite al hombre acelerar y provocar el crecimiento de las semillas que más le convienen. Esto significa que, aunque la naturaleza de cada cosa esté inscrita en sus razones seminales, no están inscritos en ellas de manera inflexible, ni el modo ni el tiempo de su eclosión.

Finalmente, el ámbito de aplicación de la teoría de los inteligibles seminales se circunscribe, para San Agustín, a las cosas y eventos *naturales*. Esto significa, sobre todo, que la teoría no se aplica en el orden *salvífico*: los acontecimientos que son fruto de la gracia de Dios, no son el resultado de los desarrollos de inteligibles seminales depositados en el universo primitivo, sino que dependen en cada momento de la libérrima voluntad divina⁶⁴.

60 «Utrum ut quemadmodum videmus cuncta nascentia vel fruticum vel animalium in suis conformationibus atque incrementis, sua pro diversitate generum diversa spatia peragerent temporum? An ut, quemadmodum creditur factus, Adam sine ullo progressu incrementorum virili aetate continuo conformaretur?». Ibid., VI, 14, 25.

61 «Restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint (radices); sive ad istum quo usitatissime temporalia trascurrunt, sive ad illum quo rara et mirabilia fiunt». Ibid., VI, 14, 25.

62 Ibid., V, 7, 20; Ibid., IX, 3, 5. *De Trinitate* III, 9, 16; Ibid., III, 8, 13.

63 *De Trinitate* III, 9, 18-17.

64 *De Gen. ad lit.*, IX, 17, 32.

5. NATURALEZA DEL EVOLUCIONISMO AGUSTINIANO

Ya nos hemos referido a la inacabable polémica que existe en torno a si San Agustín es o no un evolucionista. Pienso que, como en casi todas las cuestiones que suscitan largas discusiones, lo que subyace a todo el asunto es un *malentendido semántico*. Creo, por tanto, que lo primero que hay que hacer es aclarar de manera inequívoca qué significa *evolucionismo*.

Si por evolucionismo se entienden teorías semejantes a las de Darwin, en las que *explícitamente* se habla de la transformación de unas especies en otras, San Agustín no es ciertamente un evolucionista, puesto que, no solamente no habla nunca de un tal tipo de transformaciones, sino que en ocasiones las excluye positivamente⁶⁵. Inmerso en la cultura platónica, está convencido de la existencia e inmutabilidad de los modelos eternos de los que, tanto los inteligibles seminales como sus desarrollos, son copias. La transformación de unas formas de vida en otras, por tanto, no solamente iría en contra de su experiencia más elemental, sino que se opondría frontalmente al humus cultural de su cosmovisión. Es, pues, tarea inútil el pretender hacer de San Agustín un precursor del transformismo biológico.

Ahora bien ¿qué motivo hay para reservar el término «evolucionismo» solamente para teorías que incluyan entre sus principios el transformismo biológico de corte darwinista? ¿Por qué no habría de poderse utilizar este término para designar todos aquellos sistemas que propugnan una visión dinámica de la historia del universo? Es aquí, precisamente, donde surgen los malentendidos y discusiones en torno a San Agustín. Porque, aunque éste no proponga teorías de corte darwinista, sí propugna una visión dinámica de la cosmogénesis: Según su teoría, nuestro universo no surgió acabado de las manos de su creador; grávido de semillas, solamente el transcurso temporal será capaz de mostrar sucesivamente cuáles son sus potencialidades. Argüir diciendo que, puesto que todo existió germinalmente en los comienzos, nada fundamentalmente nuevo aparece, es una manera de argumentar que, como ya vimos anteriormente, no se sostiene: En ese caso, tampoco podríamos decir que el desarrollo de una encina signifique algo nuevo en relación con la bellota; ni que un hombre adulto represente ningún tipo de novedad en relación con el óvulo fecundado de que tomó origen. Las cosas *están* germinalmente en sus semillas, pero *no son* exactamente esas semillas. Como Hegel apuntó agudamente, la verdad de las cosas no está en ninguno de los momentos de su desarrollo, sino en la totalidad del proceso⁶⁶.

65 «Elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit... Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus». Ibid., IX, 17, 32.

66 «Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden». G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. *Gesammelte Werke* 9 (Felix Meiner Verlag, Hamburg) 10. «Das Wahr ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen». Ibid., 19. «Die

Según San Agustín, la historia del universo puede ser comparada a una *explicitación* (¿y cuál es el verdadero significado de evolución?) de lo que en el tejido cósmico original se hallaba depositado. Por otra parte, y como ya hemos visto, no excluye, ni mucho menos, la temporalidad para que las semillas lleguen a madurez. Ni pretende que, si no es de manera milagrosa, éstas eclosionen instantáneamente y sin relación con las circunstancias del entorno. Por lo tanto, se podría decir, sin duda, que San Agustín es un evolucionista. Pero deberíamos añadir inmediatamente que no lo es en el mismo sentido que Darwin o sus seguidores. A él, ni se le pasa por las mentes el que una especie pueda transformarse en otra o provenir de una semilla que no sea la suya. Esto no obsta para que su cosmovisión sea eminentemente dinámica, puesto que el desarrollo de los gérmenes depositados en el universo primitivo da lugar a un universo que es distinto en cada época.

6. VALORACION DE LAS IDEAS AGUSTINIANAS SOBRE LA CREACION

¿Qué valor pueden tener en nuestros días ideas como las de San Agustín en torno a la creación? Evidentemente, si se trata de un uso idéntico al que él hizo, su valor sería muy exiguo. Pero si de lo que se trata es de reutilizar los principios en que se apoya la teoría, la valoración podría cambiar bastante. Es posible que tales principios puedan ser utilizados para resolver problemas distintos de los que preocuparon a San Agustín. O que su utilidad provenga de motivos diferentes de los que impulsaron al obispo de Hipona.

El eje y fundamento de toda su teoría es la noción de creación virtual, es decir, la idea de que Dios depositó en el universo primitivo las virtualidades que habrían de dirigir sus posteriores desarrollos. El primer problema que esta teoría podría suscitar, si es que aún puede tener alguna utilidad en nuestros días, es el de salvar los fenómenos, es, decir, el dar cuenta de los hechos que hoy se consideran suficientemente contrastados desde el punto de vista científico en torno a la cosmogénesis. Estos hechos, sumariamente, serían los siguientes:

1.º Las formas de vida se han multiplicado y diferenciado a lo largo del tiempo.

2.º Esta diferenciación ha sido sucesiva y progresivamente más compleja.

3.º Toda diferenciación se ha hecho de acuerdo, no solamente con el entorno ecológico más cercano, sino también en conformidad con el todo.

4.º Hay una concatenación genésica entre las formas de vida que se suceden, por lo que parece bastante probable que unas formas se hayan transformado en otras.

Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Ibid., 35. Los subrayados son míos.

Estos principios equivaldrían a decir que no todas las formas de vida existieron desde el principio, sino que han ido apareciendo lenta y sucesivamente a lo largo del tiempo. También implica el que cada nueva aparición venga determinada por las condiciones ecológicas de cada momento y el que cada forma de vida provenga de la transformación de una forma anterior. Por lo tanto, entre las formas de vida recién emergidas y las que las precedieron, no hay solamente sucesión cronológica, sino también deriva genésica.

¿Puede dar cuenta de estos hechos la teoría de San Agustín? Creo que en relación con los tres primeros no habría demasiados problemas: la teoría de los inteligibles seminales puede dar cuenta de la sucesiva diferenciación de las formas de vida, diferenciación que sería la consecuencia de la sucesiva manifestación en el tiempo de los principios depositados en el universo primitivo; vimos, además, cómo esta manifestación se hacía en conformidad con las circunstancias de cada momento⁶⁷; por lo tanto, no se trataría de emergencias en desconexión con el resto del mundo. El punto más problemático es el cuarto, es decir, la transformación de unas formas de vida en otras. Y es que San Agustín, como ya vimos, no solamente no está dispuesto a admitir la transformación de unas especies en otras, sino que su admisión le parecería ir en contra de la experiencia más elemental⁶⁸. Inmerso en la cultura de su tiempo y sin un solo hecho empírico que pudiese insinuarle lo contrario, lo raro hubiese sido el que San Agustín hubiese tenido ideas distintas de las que tuvo. Ahora bien, si San Agustín no admite la transformación de una especie en otra, esto no se debe a que una tal transformación pudiese ir en contra de los principios de su teoría sobre la creación, sino, más sencillamente, a que no tiene ningún motivo, ni de índole teórica, ni de índole empírica, que le impulsen a hacerlo. Imaginemos por un momento que el doctor africano hubiese tenido algún tipo de evidencia empírica sólida de que unas formas de vida se transforman en otras ¿qué hubiese respondido desde su teoría a esa evidencia? Evidentemente, nunca podremos saber cuál hubiese sido su reacción personal. Pero lo que sí podemos hacer es ver si los principios de su teoría son o no compatibles con la nueva evidencia. Y lo que vemos es que, no solamente hay ausencia de cualquier tipo de incompatibilidad, sino que su teoría puede ampliarse perfectamente para dar cabida en ella al transformismo biológico. Se puede pensar, en efecto, que la potencialidad de los inteligibles seminales primigenios es tal, que son capaces de originar, no solamente un solo tipo de realidad, sino toda una serie de formas genésicamente emparentadas. En ese caso, la transformación de unas especies en otras podría ser explicada por la oculta presencia germinal de unas en otras. Es cierto que San Agustín nunca hace una tal ampliación de su teoría. Pero es perfectamente compatible con los principios en que ésta se sustenta.

Existen incluso indicios de que, de haber tenido algún tipo de evidencia de ello, San Agustín no hubiese tenido problemas en admitir la transformación de unas formas de vida en otras. Y es que, quien no

67 *De Trinitate* III, 8, 13; *Ibid.*, III, 9, 18. *De Gen. ad lit.*, V, 7, 20; *Ibid.*, IX, 3, 5.

68 *Ibid.*, IX, 17, 32.

tiene dificultades en admitir que de elementos inanimados puedan surgir seres vivos, muchos menos inconvenientes debería tener para admitir el que unas formas de vida pudiesen surgir de otras con ellas emparentadas⁶⁹. Se puede concluir, por tanto, que las ideas agustinianas sobre la creación son compatibles, mediante una pequeña ampliación, con las ideas actuales sobre la historia del universo y de la vida. Para ello no debe usarse la teoría tal y como San Agustín la propuso, sino emplear sus principios para resolver problemas que su autor desconocía.

Se podría pensar aún que la teoría de la creación virtual no puede ser aplicada a contextos evolutivos actuales por otro motivo. Y es que el actual evolucionismo presupone espacios dilatadísimos de tiempo, mientras que lo que San Agustín presupone es sus teorías es un lapso temporal muy corto. Aunque no interpreta los días del relato genesiaco de manera literal, no cabe la menor duda de que su idea de los periodos temporales que constituyen la historia del mundo dista mucho de las cifras que actualmente se manejan. Todo esto es perfectamente cierto. Mas desde el punto de vista estrictamente filosófico, el problema es exactamente el mismo, tanto si a nuestro universo se le atribuye una edad muy corta, como si se piensa que su historia ya ha durado billones de años. Lo que siempre está en juego y hay que resolver es el compaginar la actividad de un Ser que está más allá del tiempo, con una serie de efectos que se suceden en un marco de duración y transcurencia. El problema es cualitativo y no cuantitativo. Por lo tanto, tampoco desde esta perspectiva hay dificultades para utilizar la teoría de la creación virtual.

Mas no basta afirmar que las ideas agustinianas sobre la creación son compatibles con los datos más sólidos de nuestras modernas cosmovisiones científicas. Aún cabe preguntarse si ello representaría alguna utilidad. Personalmente, estoy convencido de que la teoría de la creación virtual, como toda teoría humana que trate de hacer comprensible el actuar de un Ser que por definición supera nuestras capacidades cognoscitivas, no va a carecer de dificultades. Pero también estoy convencido que estas dificultades, no solamente no son mayores que en otras teorías semejantes, sino que la teoría comporta indudables ventajas.

La primera de ellas consiste en que, con ella, se hace muy difícil, por no decir imposible, convertir al Creador en un «Deus ex machina». Durante demasiado tiempo había existido la costumbre de recurrir a Dios cada vez que algo resultaba naturalmente inexplicable. El gran científico Isaac Newton, por ejemplo, no solamente identificó el espacio y tiempo absolutos de que necesitaba en su Física con atributos de la divinidad, sino que acabó por recurrir a Dios cuando quiso dar cuenta de la fuerza de gravedad. G. Cuvier, fundador de la Anatomía Comparada, atribuyó la diversidad faunística de cada época geológica a renovados actos creadores de la Causa Transcendente. Este procedimiento

69 «Aquarum natura... produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natatilia et volatilia; et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur». Ibid., V, 5, 14. Nótese que quien, por disposición divina, produce los peces y aves es el agua primordial. «Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent». De Trinitate III, 8, 13.

«apologético», muy poco rentable a largo plazo⁷⁰, por cierto, fue utilizado, no solamente por científicos, sino también por teólogos, pues vieron en él un fácil trámite para justificar su fe en un Ser Transcendente. *La teoría de la creación virtual hace innecesario que Dios intervenga creadoramente tras la creación inicial del universo*. Lo cual no equivale a decir que los efectos de su acción creadora se limiten a la creación inicial. Comporta, además, esta teoría, que el actuar divino, y en general todo lo «sobrenatural», dejen de ser colocados al mismo nivel de las causas físicas. Leyendo a ciertos apologetas, uno tiene la impresión de que Dios es, efectivamente, un *motor*, en el sentido físico de la palabra. O una superenzima que dirige los mecanismos evolutivos desde el interior de los mecanismos moleculares de la transmisión hereditaria. Dejemos para las películas de efectos especiales la representación de lo sobrenatural como ruidos o resplandores fuera de lo normal.

La desfisicalización del actuar divino comporta automáticamente una *desantropomorfización* del mismo. Frecuentemente nos resistimos a pensar a Dios en categorías que no sean las nuestras. Y otro tanto nos sucede con su manera de actuar. Ya Jenófanes de Colofón, el bardo errante que recorrió la Hélade cantando la unicidad de Dios se burló de esta tendencia tan humana⁷¹. Voltaire, por su parte, ironizó a costa de ella, al afirmar que Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza, pero que éste le había correspondido cumplidamente.

La teoría de los inteligibles seminales daría también cuenta elegantemente de la teleología que se detecta en la historia evolutiva, sin necesidad de que Dios esté constantemente dirigiendo su obra. Lo que la teoría agustiniana en esencia postula, es la presencia germinal en los comienzos del mundo de las grandes etapas de su ulterior desarrollo. Es evidente que expresiones como «raíces», «inteligibles seminales», etc. no han de ser interpretadas al pie de la letra, sino solamente como metáforas. Lo que se nos quiere indicar al hablar de «algo semejante a las semillas que conocemos» es la presencia tan *real* como *inaprensible* de algo que aún está por venir. Las semillas sensibles nunca aparentan aquello en que llegan a convertirse. Y, del mismo modo, los elementos con que el mundo se inicia, grávidos de inteligibles seminales, no muestran aún toda la rica variedad de seres que de ellos se originará. El denominar «inteligibles» a esos gérmenes es una manera, también metafórica, de indicarnos que *su maduración y eclosión se realizará según un proyecto*. Esto es posible porque, como ya vimos, contienen también los números a que se ajustará su evolución en el tiempo. La presencia de tales números en el universo primitivo significa que, en éste, *no todo es mecánico*. Incluso en el caso de que a lo largo de su historia sola-

70 Irónicamente nota J. Rostand que «nada hay más peligroso para la fe que hacer su nido en un rincón oscuro de la ciencia». *El hombre y la vida* (FCE, México 1973) 68.

71 «Los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos. Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio. Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a caballos y los bueyes semejantes a bueyes». DK 11 B 11-16.

mente fuésemos capaces de detectar procesos mecánicos. La presencia de leyes de desarrollo hacen que en nuestro universo se de la direccionalidad y la teleología. Son las semillas originarias quienes determinan la marcha del universo, del mismo modo que las semillas sensibles determinan el desarrollo de las plantas y los animales. Unas y otras tienen que luchar contra la opacidad de los elementos, que se opone a su potencia germinal innata. Y del mismo modo que durante el proceso de maduración de una semilla no se prescinde de lo físico, sino que ésta se sirve de ello en orden a conseguir la meta a que su naturaleza la impulsa, el universo agustiniano, grávido de todas las potencialidades de sus futuros desarrollos, es un universo en el que, inextricablemente mezclados, conviven y coactúan el mecanicismo y la teleología. San Agustín no niega, pues, la presencia y operatividad de determinismos y constreñimientos mecánicos en el universo; pero tales determinismos están impregnados y recorridos por una corriente teleológica, fruto de la actividad de los inteligibles seminales ⁷².

⌚ Las ideas de San Agustín tienen aún otra ventaja. Y es que son tremendamente actuales en relación con lo que podríamos denominar renacimiento del espíritu parmenideo. La idea del padre de la Metafísica occidental de que el ser no puede provenir del no-ser se ha puesto de nuevo de moda: Aunque la historia de nuestro universo frecuentemente es presentada como una sucesión de novedades, son cada vez más los que piensan que son sus primeras etapas las que determinan los cauces dentro de los que dichas novedades serán posibles. Es más, si nos remontamos a las condiciones iniciales, debería ser posible encontrar en ellas las «semillas» de todos los futuros desarrollos del universo ⁷³. Quiero hacer notar que la expresión *semillas* no es mía, sino de los conocidos cosmólogos que en la nota se citan.

Por otra parte, las denominadas «causas segundas» adquieren en la teoría agustiniana una autonomía y dignidad que difícilmente encontraremos en otras teorías que se enfrentan a los mismos problemas. Se

72 Cuantos se han enfrentado seriamente al espectáculo que ofrece la historia de nuestro universo terminan por reconocer que las características con que tal historia se manifiesta requieren para ser explicadas el recurso a instancias distintas de las puramente mecánicas. Mencionemos en este sentido a H. Bergson, A. N. Whitehead y P. Teilhard de Chardin. Todos ellos recurre a causas o elementos supra o para-mecánicos para dar cuenta de la evolución ascendente. Creo que la metáfora agustiniana de las semillas es al menos tan buena como las que estos autores proponen.

73 Como ejemplo de lo que he denominado «renacimiento del espíritu parmenideo», véase el siguiente significativo texto de unos cosmólogos actuales. Repárese que los autores, aunque a lo largo de toda su obra no mencionen sino causas físicas, utilizan la expresión «semillas» para describir la presencia de sus futuros desarrollos en el universo primitivo: «¿Podría haber sido el universo primitivo extremadamente caótico, en vez de tan continuo, como han postulado algunos científicos que piensan que ésta sería una condición inicial más natural? Los estudios de modelos de este tipo indican que tales universos tendrían una gran dificultad en regularizarse ellos mismos con el tiempo, para... parecerse al universo actual. O sea, que nos encaramos con lo que podemos llamar el enigma de la evolución: *las semillas de todas las estructuras que observamos deben de algún modo haber sido plantadas como pequeñas fluctuaciones en las propiedades del plasma primitivo*. Sin embargo, seguimos ignorando el proceso que creó estas fluctuaciones». R. V. Wagoner - D. W. Goldsmith, *Horizontes cósmicos* (Labor, Barcelona 1985) 195.

revaloriza el universo material y la historia de su evolución, puesto que es *en ellos* donde aún continúa desvelándose y explicitándose el acto creador inicial. Todo continúa siendo obra de Dios, pero de un modo en el que la actividad propia de las creaturas se pone de manifiesto.

La teoría agustiniana, finalmente, presupone un universo *abierto al futuro*: ¿Quién puede decidir, en efecto, si ya han sido explicitadas todas las virtualidades que fueron depositadas en el universo primitivo?

Por todos estos motivos creo poder concluir que la teoría agustiniana, a pesar de no poder ser denominada «evolucionista» en el sentido más frecuente de la palabra, es una teoría que, con ligeros retoques dentro de la línea de sus principios, es capaz de dar una explicación filosófica aceptable de los hechos más sólidamente establecidos en relación con la historia del mundo. Y no solamente eso. En comparación con otras teorías «rivales», goza de una serie de innegables ventajas que harían deseable el que, de nuevo, se la tuviese más en cuenta.

7. CONSECUENCIAS DE LA TEORÍA AGUSTINIANA EN RELACION CON LAS «PRUEBAS» TRADICIONALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Debo confesar, ante todo, que nunca me ha parecido apropiada la terminología de «pruebas de la existencia de Dios». De hecho, los grandes teólogos medievales que sistematizaron este tipo de argumentaciones, nunca hablaron de «pruebas», sino de «itinerarios» o «vías». Además, si existiesen verdaderas «pruebas» de la existencia de Dios ¿cómo es posible que existan ateos? Es posible que en nuestros días sea más apropiado hablar de *razonamientos que plausibilizan la existencia de Dios*. El Ser Supremo no puede ser nunca la conclusión lógica y necesaria de premisas inequívocas.

De las teorías agustinianas sobre la creación del mundo se sigue una importante consecuencia en relación con los razonamientos plausibilizadores de la existencia de un Ser Supremo. Si Este, en efecto, es el Creador del mundo y si su actividad creadora consistió en dotar al universo primitivo de las virtualidades que habían de dirigir su futuro desarrollo, no será en fenómenos físicos concretos o en insuficiencias puntuales donde podremos descubrirlo. Más bien deberemos buscarlo en el movimiento del conjunto y en las positivities del todo. Dios deja de actuar como una fuerza física para dirigir la marcha del universo. Lo cual no significa que haya dejado abandonado el mundo a sus solas posibilidades. Él continúa presente, en cuanto que su historia es la realización de un proyecto que Él estableció en los comienzos. La creación continúa llevándose a cabo ante nuestros ojos, pues es precisamente en la historia del mundo donde se explicita el proyecto creador, ya que éste coincide con la maduración y eclosión de los inteligibles seminales del universo primitivo.

Una segunda consecuencia dice relación al modo de estar presente el Ser Supremo en su obra. La presencia del Hacedor en el universo no es nítida, como no es nítida la presencia de un ser vivo en la semilla que lo contiene. Lo que evoca y suscita al Creador es su proyecto. Ahora

bien, todo el universo es la semilla en que se encuentra insito y en vías de desarrollo el proyecto creador. Y aunque la semilla ya nos dice algo sobre Aquel que la configuró como proyecto, su mensaje aún contiene suficientes sombras y obscuridades como para solicitar nuestra fe. J. Böhme dejó escrito que disponemos de suficiente luz como para que nuestra fe en Dios no equivalga a un acto irracional; pero que queda suficiente obscuridad como para que tal acto continúe mereciendo la calificación de fiducial. Quizá una de las metáforas más bellas es la empleada por San Juan de la Cruz, cuando hace de las creaturas un «balbuco» de Dios. El balbuco, más que decir claramente cosas, las insinúa. Sobre todo en aquellos que están dispuestos y se esfuerzan por entender:

«Y todos cuantos vagan
de tí me van mil gracias refiriendo
y todos más me llagan
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo»⁷⁴.

8. ¿COMO JUZGA SAN AGUSTIN SUS TEORIAS SOBRE LA CREACION?

Estas son las palabras con las que, en el libro II de las *Retracciones*, juzga San Agustín el enorme esfuerzo especulativo que para él supuso su tercer comentario al Génesis (pensemos que la redacción de esta obra le ocupó desde el 401 al 415):

«El título de estos doce libros es el de 'Del Génesis a la letra', es decir, que en él se explica su contenido, no alegóricamente, sino al pie de la letra y conforme se realizaron los hechos. En esta obra hay más preguntas que cuestiones resueltas; y de las que se dan por resueltas se demuestran muy pocas; en cuanto a las demás cosas que se exponen, se hace como si aún debieran ser investigadas»⁷⁵.

No debemos pensar que la noble modestia de que Agustín hace gala es una forma literaria o la consecuencia del paso del tiempo. Al final del primer libro del «*De Genesi ad litteram*» dedica nada menos que cuatro densos capítulos (XVIII-XXI) a la tarea de mostrar cómo las cuestiones oscuras de la Sagrada Escritura pueden dar lugar a muchas opiniones distintas, aunque en todas ellas debe quedar a salvo lo fundamental que es la fe; se nos aconseja que «no nos aferremos a ninguna de ella con precipitada firmeza» y se nos advierte que «no luchamos por la sentencia de la divina escritura, sino por la nuestra, cuando queremos que la nuestra sea la de la divina escritura»⁷⁶.

⁷⁴ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 7.

⁷⁵ «Titulus eorum librorum inscribitur *De Genesi ad litteram*, id est, non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem. In quo opere plura quaesita quam inventa sunt; et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint». *Retractationes* II, 24, 1.

⁷⁶ «Et in rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide qua imbuimur, alias atque alias

Al final del capítulo XIX hay un texto fundamental en el que se proponen los principios que deberían guiar la interpretación de los lugares oscuros de la Sagrada Escritura. Pienso modestamente que si tales principios se hubiesen tenido más en cuenta a lo largo de la historia de la Iglesia, hubiesen podido evitarse muchos graves conflictos:

«Acontece muchas veces que un infiel conoce por la razón o la experiencia algunas cosas de la tierra, del cielo, de los demás elementos de este mundo, del movimiento y del giro, y también de la magnitud y distancia de los astros, de los eclipses del sol y de la luna, de los círculos de los años y de los tiempos, de la naturaleza de los animales, de los frutos, de las piedras y de todas las restantes cosas de idéntico género; en estas circunstancias es demasiado vergonzoso y perjudicial, y por todos los medios digno de ser evitado, que un cristiano hable de estas cosas como fundamentado en las divinas escrituras, pues al oírle el infiel delirar de tal modo que, como se dice vulgarmente, yerre de medio a medio, apenas podrá contener la risa. No está el mal en que se ría del hombre que yerra, sino en creer los infieles que nuestros autores defienden tales errores... Cuando los infieles, en las cosas que ellos conocen perfectamente, han hallado en error a alguno de los cristianos, afirmando éstos que extrajeron su vana sentencia de los libros divinos, ¿de qué modo van a creer a nuestros libros cuando tratan de la resurrección de los muertos y de la esperanza de la vida eterna y del reino del cielo? Juzgarán que fueron escritos falazmente, pues pudieron comprobar por su propia experiencia o por la evidencia de sus razones, el error de estas sentencias» 77.

Al final del libro VII del «De Genesi ad litteram», y después de haberse ocupado sin demasiado éxito de la árdua cuestión del origen del alma, resume su sentencia en unas cuantas líneas. Pero añade inmediatamente:

«Si pueden entenderse estas cosas de otro modo mejor, no sólo no me opondré, sino que también aplaudiré tal sentencia» 78.

San Agustín, por lo tanto, muestra una extraordinaria flexibilidad a la hora de valorar las distintas opiniones sobre los misterios de la fe. Convencido de que lo Inmenso no puede tener cabida en lo finito y limitado, solicita constantemente de sus lectores el obsequio de su fe, tras haberse esforzado por arrojar un poco de luz sobre el misterio.

M. ARRANZ RODRIGO

parere sententias; in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proliciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est». *De Gen. ad lit.*, I, 18, 37.

77 *Ibid.*, I, 19, 39.

78 «Sed si possunt haec melius intelligi, non solum non resisto, verum etiam faveo». *Ibid.*, VII, 28, 42.