

# CREACIÓN INSTANTÁNEA O EVOLUTIVA

JUAN LUIS SEGUNDO

Separata de *Penser la Foi, Mélanges offerts à J. Moingt* (1993) 1014-1023

---

AGOSTO DE 1950 marcó un hito importante en la Iglesia Católica Romana en lo que respecta a teología de la creación. Hasta entonces se había mantenido la alternativa obligada entre “creacionismo” y “evolucionismo”. El primero, ateniéndose al relato bíblico (Gen 1), concebía el inicio del universo como el resultado instantáneo de la palabra divina sobre la nada. De una manera muy especial, el comienzo de la especie humana seguía (una vez que las otras especies vegetales y animales habían sido creadas) a la palabra directa que hacía surgir al hombre de la nada: “hagamos al hombre...”.

El “evolucionismo”, por el contrario, mostraba, cualquiera que fuese el comienzo absoluto del universo, que las especies habían salido a la existencia por un proceso que iba de lo más simple a lo más complejo, incluido el hombre o, como prefiere decir la encíclica, el cuerpo humano. Este provendría de una transformación de la materia en la que una parte de los llamados primates pasarían así, a través de siglos, a adquirir las cualidades distintivas de un ser humano.

El que estas dos explicaciones de la existencia del hombre en el universo fuesen una alternativa tal que hicieran imposible al cristiano aceptar el evolucionismo, había dependido en gran parte en el pasado del uso que la cultura hizo de esta última teoría. En efecto, el mero hecho de introducir una causalidad y, sobre todo una gran extensión de tiempo para que esa causalidad operara, entre las especies anteriores e inferiores al hombre y la aparición de éste en el universo, suponían al parecer apartarse de lo que la revelación divina había consignado sobre el origen del universo y del hombre en el conocido relato del Génesis. De hecho, en 1950 sólo hacía siete años que la Iglesia había admitido el principio de que la Biblia contenía diferentes géneros literarios, lo que impedía trasladar sin más el carácter de revelado a cualquier trozo literario, por importante que fuera, de la Biblia, sin investigar lo que el autor humano había querido decir con los medios literarios de su época y de su elección.

A esta dificultad se añadían ataques más groseros que estribaron en el evolucionismo para negar el principio mismo de la creación del universo por Dios. Un universo transformándose durante millones y millones de años parecía constituir un mecanismo que excluía lo esencial del concepto de creación: la del mandato divino para hacer surgir lo existente de la nada, *ex nihilo*.

La hipótesis científica del evolucionismo, sin embargo, no entraba en tales metafísicas. Y, fue entendiéndolo así, como escribió Pío XII en su encíclica *Humani Generis*:

El magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del “evolucionismo”, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente... (D. 2327).

A la sugerencia — negativa, pero ostensiblemente presente — de que este permiso debía limitarse a discusiones entre los entendidos en teología y biología y, por ende, no extenderse imprudentemente entre los fieles, el documento agregaba dos o tres condiciones limitativas: se debía excluir de esta creación por transformación la existencia de cada *alma* humana, la cual debía provenir de una creación inmediata de Dios ; había que tomar el transformismo como mera hipótesis y no como verdad científicamente demostrada ; y, finalmente (D. 2328) sólo podía gozar de este permiso la versión *monogenista* de ese transformismo, pues “no se veía cómo podía ser compatible con la fe” el *poligenismo*, o sea la concepción según la cual una parte de la humanidad actual, teniendo diferente origen, podría haber escapado a la influencia “genética” del pecado de Adán (según la vieja teología bíblica que identificaba a éste con un individuo determinado y a su pecado con el “pecado original” de la teología agustiniana). No es la intención de este trabajo bosquejar cómo estas condicionantes, unas más y otras menos, fueron, en estos cuarenta años siguientes, perdiendo su vigencia negativa.

Quisiera, en cambio, referirme en estas reflexiones, a la situación de la teología católica en lo que concierne al *modo* de la creación divina del universo y del hombre. Resumiendo la situación actual en la materia, podría decir que el cambio que permitía la encíclica *Humani generis*, sólo relevó a la teología de una molesta confrontación con la ciencia (biología o física). En principio, se igualó la posibilidad de sostener el fijismo o el transformismo en la creación divina, pues se entendió que ambas posiciones (científicas) eran compatibles con la infinitud y la omnipotencia del ser de Dios. De hecho, la inmensa mayoría de los teólogos occidentales aceptan hoy la hipótesis transformista como cierta (en la medida en que una hipótesis de ciencia humana puede ser verificada<sup>1</sup>). Sin que ello deba implicar, al parecer, cambio alguno en el plano estrictamente teológico. Mi intento, por el contrario, es sugerir que, de optar por el transformismo como el modo con que Dios habría realizado la creación del universo, se tendrían que aceptar igualmente consecuencias de peso y de riqueza para el dogma cristiano, totalmente de acuerdo por otra parte con la concepción bíblica de las relaciones entre Dios y la creatura humana.

## I

La filosofía mediante la cual se ha desarrollado la teología natural, véase incluso el Concilio Vaticano I (cf. D. 1782-1783) cuando extrae del hecho de la creación deducciones sobre la naturaleza divina, muestra rastros de su remoto origen griego (o, más en particular, aristotélico). Es una deducción montada sobre la causalidad óptica capaz de causar — y, por ende, de explicar — la existencia del ser limitado y contingente que es el universo.

Este tipo de explicaciones por la causa eficiente deja de lado, en su monismo, el problema del *sentido*, si se prefiere, del valor. Quisiera dar un ejemplo de esta laguna a la que apuntarán las reflexiones ulteriores. Gordon D. Kaufman, en su libro *God the Problem* trata el tema de los límites de la omnipotencia divina. Su punto de partida es clásico. Dios es capaz de hacerlo todo, con tal, no obstante, de que no se incluyan en ese

---

<sup>1</sup>. Cf. Karl R. Popper. *Objective Knowledge*, revised edition. Oxford University Press, 1981, cap. 2.

“todo” cosas contradictorias. En tal sentido, y sin mengua alguna de la omnipotencia divina, la teología más clásica siempre ha observado que Dios no es capaz de hacer, por ejemplo, un círculo cuadrado.

Son pocas, y más que nada, poco interesantes, las cosas que pueden deducirse de esta imposibilidad divina. Por eso da Kaufman un paso más. Se pregunta si Dios podía haber creado al hombre directamente para el cielo, ahorrándole la incertidumbre (con su consiguiente trabajo y dolor) de su pérdida o salvación eternas. Dejándole así sin la angustia de decidir con sus acciones su destino definitivo. Y, sorpresivamente para nuestro modo exclusivamente causal de concebir la omnipotencia, responde:

Para Dios, como si dijéramos, haber colocado directamente al hombre en el cielo hubiera sido fracasar totalmente en crear *hombres*<sup>2</sup>.

Cabe preguntar por qué. Y la respuesta es:

Bajo tales condiciones, sería totalmente vacío de todo sentido significativo hablar de hombres en cuanto agentes libres y responsables<sup>3</sup>.

Es el mismo argumento del círculo cuadrado. Sólo que en el concepto de hombre no entra únicamente una comparación entre la posibilidad de ser colocado directamente en el cielo y el de ser los hombres animales racionales, sino la experiencia de una ineludible problemática ligada al *sentido* (= problema axiológico) mismo de ser hombres: el de vivir la libertad, cara a la muerte, como responsables del destino ulterior a ésta.

En realidad, entre ambos ejemplos — el del círculo cuadrado y el de una libertad no decisiva — la diferencia es sólo aparente. Pero, dentro de esa aparente diferencia, hay algo digno de tenerse en cuenta. El segundo ejemplo es más sutil que el primero. De ahí que tenga algo de aventurado, pues aplica, por así decirlo, a Dios, una imposibilidad que el hombre percibe en su experiencia axiológica. Esto lo hace explícitamente G. Kaufman, y de ahí mi preferencia por su ejemplo. Pero K. Rahner no hace otra cosa cuando postula la existencia del infierno y la posibilidad para cada individuo humano, de elegir esa existencia como propia.

En su *Curso Fundamental sobre la Fe*, Rahner, frente a los textos bíblicos que hablan sobre la escatología, adopta este principio de interpretación:

Pueden entenderse de todo punto como enunciados sobre las posibilidades del hombre y como advertencia sobre la *seriedad absoluta* de la decisión.

Revisa así varios argumentos que podrían oponerse a la posibilidad de que un hombre elija el mal absoluto (= infierno) y, frente a ellos, presenta al mensaje cristiano como teniendo “como interpretación radical de la experiencia subjetiva de la libertad... una seriedad absolutamente mortal”. De otro modo, concluye Rahner, “no se daría ya la seriedad de una historia libre<sup>4</sup>”.

¿Qué hace con esto Rahner, si se examinan cuidadosamente sus palabras, más allá de su apariencia? Seguir, de manera implícita, el razonamiento del ejemplo extraído de la obra de Kaufman. Dios no puede ni

<sup>2</sup>. *God the Problem*, Harvard University Press, 1973<sup>3</sup>. cap. 8.

<sup>3</sup>. *Ibíd.*

<sup>4</sup>. Cf. *Curso Fundamental sobre la Fe*, tr. cast. Herder, Barcelona. 1979. p. 131 y 509

hacer hombres y trasladarlos al cielo sin más ni más, como tampoco puede hacer hombres y no proponer a la historia de estos la “seriedad” que supone la posibilidad de una opción por el mal absoluto, es decir, por el infierno. Es cierto que Rahner no menciona explícitamente a Dios al hablar del infierno. Se limita a decir que un lenguaje (humano) que pretendiera ahorrar al hombre esta posibilidad — ¿y quién podría ahorrársela, sino Dios mismo? — no tendría sentido, esto es, seriedad. Luego, según esto, Dios *tiene que* haber creado un infierno para respetar la lógica de la opción que hizo al crear hombres libres. Por supuesto, el argumento de Rahner vale lo que vale su premisa. Pero no la premisa de la omnipotencia de Dios, admitida obviamente por Rahner, sino la de la necesidad, para la seriedad de la historia, de que el hombre libre pueda optar por (el bien o) el mal absoluto. Es decir, una necesidad del sentido de lo humano (y no tanto de la causalidad eficiente en juego, una vez que actúa la omnipotencia divina).

## II

Esta revelación de lo que es Dios a través de la lógica interna de su acción creadora no es una especie de loca audacia del ser humano. Precisamente la ciencia moderna está conduciendo a éste hasta el umbral de ese camino después de haber, durante cierto tiempo, desafiado su fe. En una conferencia dictada en el Centro de Teología y Ciencias Naturales, en Berkeley (California), John Polkinghorne, teólogo de la Iglesia Anglicana y ex Profesor de Física Matemática en la Universidad de Cambridge (Inglaterra) expresaba así esta tendencia de las ciencias más exactas en el presente:

...es una propiedad del mundo físico tan familiar para nosotros que la tomamos simplemente “como dada”. Es, de hecho, la base de todo el quehacer científico. Es esto: podemos comprender el mundo, es inteligible, es racionalmente transparente. No sólo comprendemos el mundo, sino que las Matemáticas son la llave para la comprensión del mundo físico. En física fundamental uno busca teorías que, en su expresión matemática, sean económicas y elegantes, que sean matemáticamente bellas. La belleza matemática es una característica muy reconocida. Hay una expectativa, expectativa que ha sido justificada una y otra vez en la historia de la física: aquellas teorías que posean elegancia y economía probarán ser las que expliquen lo que sucede en el mundo físico<sup>5</sup>.

Con razón saca de aquí el autor la consecuencia de que ese Dios que le muestra al hombre el universo de modo que éste encuentre siempre en él un mundo semejante al que experimenta en su persona, tiene que ser igualmente personal.

Pero, como se acaba de ver en el párrafo anterior, dos consecuencias, de orden diferente se pueden sacar de allí. La primera es de tipo apologético. En otras palabras, el científico creyente, atacado por tener en su vida una región que no se somete a la ciencia, ve, por el contrario, cómo ésta le conduce hasta el umbral de la fe.

---

<sup>5</sup>. Conferencia publicada en el *CTNS Bulletin*, vol. 10, nº 2. bajo el título “God's Action in the World” J. K. Russell Fellowship Lecture, Spring, 1990. p. 1-7).

En otro libro, de excelente divulgación científica, el físico Trinh Xuan Thuán, desde el lado opuesto por así decirlo, alude por igual a esta tendencia. Nota que entre los primeros descubrimientos que verificaban la teoría de un mundo en expansión a partir de una energía pequeña en extensión pero enormemente densa y caliente, y la adopción por la mayoría de los físicos contemporáneos de la teoría llamada del “big bang”, mediaron veinte años. ¿Cómo explicar este retraso? Después de descartar la falta de instrumentos aptos, el autor concluye:

**La verdadera razón sería más bien de orden psicológico. El big bang daba a la noción de creación una base científica. La religión mostraba la punta de su nariz, y los físicos, molestos, “olvidaron” inconscientemente la predicción de Gamow<sup>6</sup>**

Los dos textos que acabo de citar hacen de esa tendencia un uso apologético (o, si se prefiere, de “teología natural”). Sin embargo, el primero, en el curso de la conferencia, va más allá, siguiendo, por así decirlo, la vertiente propiamente *teológica*, de la teoría del big bang. O sea, mostrando el impacto que debe tener sobre la revelación de Dios esa manera específica de crear.

Para explicar ese camino, creo que bastará con mostrar lo que autores como el del famoso best-seller *Breve Historia del Tiempo* expresan hablando de un *principio antrópico débil o fuerte* a propósito del big bang. Precisamente, siempre entendí que el paso del primero al segundo es, en gran medida, equivalente al paso de una teología natural o fundamental a una teología (sistemática) propiamente dicha.

Digamos, por de pronto, que el principio antrópico en física y astronomía procede del resultado (y no de un principio a priori) que se obtiene científicamente cuando se investiga ese enorme derroche que parece existir cuando se comparan las magnitudes de la materia y de la energía del universo con lo que ocurre en el sistema de nuestra estrella periférica y secundaria que es el sol, para no hablar de nuestro insignificante planeta<sup>7</sup>.

Hawking, en su obra citada, reconoce este carácter de derroche cósmico, por así decirlo, cuando escribe, por ejemplo:

**Nuestra galaxia es sólo una de entre los varios cientos de miles de millones de galaxias que pueden verse con los modernos telescopios, y que cada una de ellas contiene cientos de miles de millones de estrellas... Vivimos en una galaxia que tiene un diámetro aproximado de cien mil años luz<sup>8</sup>.**

---

<sup>6</sup>*La mélodie secrète*, Fayard, París, 1988, p. 109-110. La predicción de Gamow se refiere a la radiación — igual en todo el universo — que sería algo así como una “luz fósil” procedente de una época muy remota, cuando el universo sólo tenía 300 000 años de edad (casi nada, si la edad que le dan los físicos a partir del big bang es hoy de 15 mil millones de años).

<sup>7</sup> “Tillich, como la mayoría de los teólogos modernos no ha llegado aún a enfrentarse con el significado de lo que muchos desarrollos de la ciencia moderna han hecho claro: el espacio minúsculo de la vida humana en el orden de la naturaleza... O lo que Herbert Butterfield, en una generalización sobre el pensamiento científico del siglo XVII (¡hace tres siglos!) llama “la afirmación de que es absurdo suponer que la totalidad del nuevo y colosal universo haya sido creado por Dios simplemente para beneficio del hombre, simplemente para servir a sus propósitos terrenos””. James M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*, The University of Chicago Press, 1981, t. I, p. 41-42. Cf. *idem*, p. 3-7 y 104-111.

<sup>8</sup>. *Historia del Tiempo Del Big Bang a los Agujeros Negros*. Tr. cast. Ed. Crítica, Barcelona, 1989, Pag.61.

Pero inmediatamente rescata ese aparente carácter de derroche de enorme proceso cósmico. No se trata de derroche, sino de “necesidad”. De una necesidad que, siguiendo el procedimiento teológico antes estudiado, tendríamos que llevar (los creyentes) hasta el mismo ser de Dios.

Así escribe Hawking, en un pequeño párrafo donde me permito subrayar la palabra “necesidad”: el big bang ocurrió hace unos diez mil millones de años (diez seguido de diez ceros); *se necesita* aproximadamente ese tiempo para que se desarrollen seres inteligentes. O sea, seres humanos o, lo que es lo mismo desde el punto de vista del sentido obligado, seres libres... Se necesitaron, en efecto, tres mil millones de años — continúa el autor — para “el lento proceso de la evolución biológica, que ha conducido desde los organismos más simples hasta seres que son capaces de medir el tiempo transcurrido desde el big bang<sup>9</sup>”. Es decir, hasta nosotros.

No sé si el lector, abrumado por la tarea de imaginar y comparar cifras tan colosales, desmesuradas para la mente humana, lega en la materia, habrá parado mientes lo suficiente en el término final, tal como Hawking lo expresa: “... desde... hasta seres capaces de medir el tiempo transcurrido desde el big bang”. Pero el autor sí es perfectamente consciente de que está midiendo la distancia que media entre la aparición de la vida y la del hombre. La mide *hasta el hombre*. Es decir, hasta el momento señero en que comienzan a existir seres capaces de tener “conciencia” refleja de lo ocurrido en el comienzo del universo y en el comienzo de la vida sobre nuestro planeta. No es esto, sin embargo, subjetivismo. Porque, aunque se diga que el hombre es quien mide desde el punto de vista de su propia existencia, ésta constituye una fecha “objetiva” — independiente de que le convenga o no al ser humano — de un punto al que llegó la expansión universal partiendo del big bang.

A este semi-antropocentrismo, o antropocentrismo vergonzante si se me permite la expresión, lo llama Hawking el “principio antrópico débil”. Y débil indica que el antropocentrismo no ha hecho aún su aparición completa. El hombre es sólo la “fecha” en que alguien fuera de Dios conoce la expansión del universo y desde la cual (fecha) puede medir el tiempo transcurrido y grosso modo las vicisitudes acaecidas desde el big bang.

Pero desde aquí no hay más que un pequeño paso a la “versión fuerte del principio antrópico”. Hawking la introduce prudentemente. Parecería escribir lo mismo que antes, aunque de una manera sutilmente distinta: ¿Por qué es el universo como le vemos? La respuesta entonces es simple: si hubiese sido diferente, ¡nosotros no estaríamos aquí<sup>10</sup>!». En otras palabras, se admite así como *explicación* del universo que conocemos la tendencia a traspasar al hombre el conocimiento de lo que el universo es. Esa y no otra es la importancia de la “fecha”.

Es menester, además, tener en cuenta que, como también escribe el autor, un segundo apenas después del big bang, la temperatura habría descendido alrededor de diez mil millones de grados y que una diferencia de una cien mil billonésima parte en esa temperatura, significaría que el mundo se habría colapsado o se habría expandido demasiado para que la existencia del ser humano pudiera tener lugar<sup>11</sup>. Habría, así que concluir, siempre según Hawking, que

---

<sup>9</sup>. Cf. *ídem*, p. 166-167.

<sup>10</sup>. *Ídem*, p. 168.

<sup>11</sup>. Cf. *ídem*, p. 157. 163, 166-167.

...el estado inicial del universo tendría que haber sido elegido verdaderamente con mucho cuidado. Sería muy difícil explicar por qué el universo debería haber comenzado justamente de esa manera, *excepto si lo consideramos como el acto de un Dios que pretendiese crear seres como nosotros*<sup>12</sup>.

### III

Como se ve, el principio antrópico *fuerte* nos introduce en el ser mismo de la divinidad. Sin quitarle nada a su infinitud o a su omnipotencia, obliga a entender éstas como estando al servicio de un sentido, es decir, de un proyecto que Dios libérrimamente hace suyo: el de crear seres como nosotros. Y, como se vio, esto forma parte de la manera como se debe entender la revelación divina en la creación del universo. Dicho en otras palabras, nada puede ser admitido como perteneciente al ser de Dios que esté en contradicción con ese proyecto básico.

Por eso el teólogo que admitió la *Humani Generis* con un suspiro de alivio porque libraba a la teología de un serio contencioso con la ciencia actual pudo no haberse percatado además, de que esa admisión planteaba a la teología el problema de elaborar una seria reformulación del propio dogma de la creación y de otros anexos a ella. Por supuesto, no para separarse de la fe antes confesada, sino para darle los elementos de vida y de realce que el Espíritu, gracias a la búsqueda constante de más verdad, nos permite encontrar en ella. Exactamente como lo muestra la teología joánica sobre el Paráclito, y como le exige, más concretamente, otro documento vaticano: la instrucción *Mysterium Ecclesiae*, elaborada y aprobada bajo Pablo VI.

Quisiera, en lo que sigue, señalar algunas pistas en este camino hacia una concepción de la creación que tenga en cuenta la dosis de verdad que la investigación científica del hombre sugiere al teólogo creyente.

1. Si bien miramos, el principio antrópico fuerte muestra, para sorpresa nuestra, que la evolución creativa del universo constituye la *única* razón y manera que Dios tenía de crear un mundo fuera del infinito ser divino.

En efecto, afirmar que el bien es difusivo de sí mismo, además de otras contradicciones en lontananza, conduce a la lógica pregunta: difusivo... ¿hasta qué punto o en qué medida? Porque lógicamente la falta de medida conduciría al panteísmo — siempre rechazado por la fe cristiana (cf. D. 1782: “distinto del mundo”) —, o a la existencia (arbitraria) de una medida, que haría a Dios culpable de la limitación que él habría así introducido en la difusión (del ser y del bien), y de los sufrimientos consiguientes de un mundo que no sería obviamente entonces el mejor de los mundos posibles para el ser humano.

---

<sup>12</sup>. *Ídem*. p. 169-170 (subrayado mío). Que no sea ésta una prueba estrictamente racional, sino una mezcla, como ya hemos dicho, de razón y de apuesta razonable, lo deja sentado el mismo Hawking al haber declarado antes que él, personalmente, defendió una teoría que no fue aceptada con la unanimidad con que lo fue la del big bang (caliente). Hawking pretendió reunir las cuatro principales fuerzas físicas para dar una explicación del big bang que no hiciera de éste una “singularidad”, sino la aplicación de una ley más universal (cf. *ídem*, p. 124 s.). Me permito señalar que, en lo que toca a nuestro tema, de comprobarse la hipótesis que Hawking deja en suspenso, ello no haría sino prorrogar — no suprimir — el problema del comienzo absoluto del universo. Y que las conclusiones que luego saca serían siendo válidas para éste.

Tomemos el segundo término de la alternativa, aquel donde se muestra la contradicción de un modo más sutil. Y otra vez en relación con el sentido. En efecto, desde el punto de vista del solo ser, podría parecer que no hay contradicción entre el Ser Infinito, por una parte, y el hecho de que su actividad creadora ponga en la existencia, a partir de la nada, seres limitados. Pero cuando entra a jugar un papel decisivo el sentido, es obvio que no lo tiene el que Dios emplee su omnipotencia para crear algo que ya posee y sobre lo cual ejerce esa misma omnipotencia bajo la forma de una providencia a la que nada creado escapa.

No hay novedad posible en una creación que prolonga, sin adición alguna, el valor ya existente en el Ser Divino. A no ser que... Y es aquí donde el Dios de la Biblia se nos revela con características que sólo aparecen con claridad a través de los datos que nos proporciona el *principio antrópico* de que nos habla la ciencia hoy.

Cuando el sentido nos muestra a un Dios que crea algo fuera de sí mismo, nos dice igualmente que es necesario, para que ello tenga significación, que arriesgue algo con ello. Para que también *gane o pierda* con esa libertad ajena que Dios se compromete a respetar. Esto está dicho por activa y pasiva en la teología joánica del Nuevo Testamento. El que Dios sea, por el ejercicio de su libertad sobre su propio ser, *amor* (cf. 1 Jn 4,7-16), en el sentido más propio de la palabra, significa que se juega su felicidad — ¡enorme apuesta! — en algo que depende de la libertad humana: “Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y me abre... cenaré con él y él conmigo” (Ap. 3, 20).

No conozco ninguna reflexión dogmática sobre la creación que tome con cabal seriedad (teológica) ese condicional: ... si... Y ello a pesar de que sólo pasando por él se unen, *en una sola acción* — cenar, convivir — Dios Creador y el hombre creatura. Ese condicional significa que Dios no puede, con sencido, crear un mundo ya perfecto y hijo. La única creación posible es aquella que sea base para el amor. Aquella que le permita a otro ser entregarse, casi en igualdad de condiciones, en el amor. Y ello significa una *kenosis* (= vaciamiento, cf. Fil 2,7), la primera que hace Dios antes de aquella en la que culmina visiblemente el amor divino: la Encarnación. Se despoja libremente de su omnipotencia para dejar *condicionada* su creación a un “sí” o a un “no” del hombre.

2. Una creación evolutiva está así destinada a llevar la existencia humana a un verdadero *diálogo* con Dios (Vaticano II, GS. 19). Con todo el sentido que tiene esta palabra. Sentido que, tal vez, estaría aún mejor expresado con el término que define la característica que poseen quienes intervienen en un verdadero diálogo: ser “interlocutores”. O, como escribe Teilhard en un Epílogo de *El Fenómeno Humano* acerca del amor que es la dirección del universo, participantes en una “síntesis de centros<sup>13</sup>”.

Ahora bien, de esta condición de auténtico interlocutor surgen otras “necesidades” que acotan la omnipotencia divina. No por cierto para reducirla, sino para ponerla de acuerdo con lo que la libertad de Dios ha querido ser y hacer.

En la concepción fijista de la creación, ésta es considerada como la obra de un supremo y omnipotente “ingeniero”. Pero la concepción evolutiva muestra que la metáfora de un ingeniero no se compagina con la concepción de un hombre libre que, para utilizar una expresión muy acertada del joven Sartre, “debe inventar su camino<sup>14</sup>”, si es que el sentido de la libertad debe mantenerse vigente.

<sup>13</sup>. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Seuil, París, 1955, p. 328.

<sup>14</sup>. Cf. J.-P. SARTRE, *Las Moscas*, acto III, esc. II.



En una conferencia para *Biological Foundations and Human Nature*, perteneciente a la *Serie de conferencias Katzir-Katchalsky* e intitulada precisamente “Evolución, y *bricolage*”<sup>15</sup>, el premio Nobel francés François Jacob afirma:

La actividad de la selección natural ha sido a menudo comparada con la de un ingeniero. No estoy seguro que sea una comparación ajustada. Primero porque, en contraste con lo que ocurre en la evolución, el ingeniero actúa de acuerdo a un plan preconcebido; prevé el producto de sus esfuerzos. Segundo, por causa de la manera con que el ingeniero actúa: para hacer un producto nuevo, tiene a su disposición tanto el material específicamente preparado para tal fin como las máquinas planeadas específicamente para esa tarea. Finalmente, porque los objetos producidos por el ingeniero, por lo menos por un buen ingeniero, se aproximan al nivel de perfección hecho posible por la tecnología de la época. Por el contrario, la evolución está lejos de la perfección. Este punto ha sido ya acentuado por Darwin, quien tuvo que luchar contra el argumento de una creación perfecta<sup>16</sup>.

Pero más esclarecedora es aquí la definición del término que Jacob opone a “ingeniero”, o sea “inventor amateur” (= *bricoleur*):

La selección natural no actúa como un Ingeniero. Actúa como un bricoleur, que no sabe exactamente qué va a producir, pero que usa todo lo que encuentra alrededor: un pedazo de cuerda, un trozo de madera, cartones viejos, en una palabra, que usa todo lo que tiene a su disposición para producir algo que funcione... Naturalmente, eso lleva mucho tiempo<sup>17</sup>.

En efecto, si comparamos esas dos expresiones metafóricas, la del ingeniero y la del bricoleur, lo primero que salta a la vista es ese “mucho tiempo” que hace inclinar la balanza en favor del segundo término icónico. Es esa locura de potencias inimaginables que separan el *big bang* del “único-ser-que-conoce-el-big-bang”, el hombre en la década de los años 70<sup>18</sup>. O sea entre la fecha del comienzo y la fecha del comienzo hecho reflejo en la mente humana. Y es ése el precio que había que pagar para que de la naturaleza “bricoleuse” se pasara a la persona del “bricoleur”, del pequeño creador e interlocutor de Dios: la introducción del *azar*.

En otras palabras, y he aquí otra de las limitaciones de la omnipotencia que exige el sentido que Dios quiere dar al universo: si Dios quería crear algo fuera de sí *tenía que ser* un interlocutor, un agente libre y co-

---

<sup>15</sup>. Academic Press, New York, 1983 (varios autores). En el título Inglés de la conferencia, aparece, junto con “Evolution”, el término “Tinkering” para el que no existe traducción española. Por eso preferí la traducción francesa de “bricolaje” (y “bricoleur”). En español, a falta de un solo término que exprese la misma noción, la expresión correspondiente sería: “artesano amateur” o, para evitar un nuevo galicismo, “inventor artesanal”. Interesa, además, notar que F. Jacob recibió el premio en la misma especialidad (química genética) y en el mismo año (1965) que otro pensador muy diferente y hasta opuesto en las conclusiones que saca de la búsqueda científica: J. Monod.

<sup>16</sup>. *Op. cit* p. 29-30.

<sup>17</sup>. *Idem*, p. 30.

<sup>18</sup>. Aunque esto parezca una locura : “No me cabe duda de que es tremendamente improbable que hayamos alcanzado tal situación en el año 1970”, Fred Hoyle, citado por Jayant Narlikar, “¿El big bang, una especulación teórica?”, *El Correo de la Unesco*, set. 1984. p. 13

responsable de la creación, y éste, a su vez, *no podía* surgir sino de una creación donde planificación y *azar* se concertaran en esa inmensa serie de tentativas que constituyen el tiempo que los biólogos — y más aún los astro-físicos después de verificaciones indirectas del big bang — han descubierto como siendo el “tiempo biológico” y el “cósmico”.

3. Puede desconcertar a un cristiano — o simplemente a un teísta — el que se hable de azar en la creación divina. Ello se debe a que se piensa en un “puro” azar. Pero tal no es el caso en la creación. Ni en el azar tal como lo conocemos en la actividad humana.

Hablamos de juegos de azar, organizados por propietarios de casinos o ruletas. Se trata efectivamente de azar. El propietario del casino no sabe qué número o números van a salir en la ruleta. Pero él mismo determina la serie de números sobre los que el azar será, por así decirlo, el árbitro. Y por un cálculo de probabilidades, según el cual, a largo plazo, todos los números saldrán en proporciones semejantes, sabe también cómo *usar* ese azar para producir ganancias con la venta de las fichas que permiten participar en el juego. En otras palabras, *no ha perdido el control* de su instrumento por más que esté compuesto de números sujetos al azar. Algo semejante, aunque más complejo, ocurre con Dios y el universo. Y con cada uno de nosotros y el universo.

Por supuesto, la existencia de un azar puro como fuente de los seres que conocemos, equivaldría a la negación de Dios. Pero, por otra parte, y contrariamente a lo que piensa Jacques Monod a este respecto, no es posible pretender que el *puro azar*, el azar ciego, sea la fuente de toda *novedad*<sup>19</sup>. O, por decirlo en una palabra, que el azar puro pueda ser creador. Obviamente todo lo que sale del bolillero del azar es aleatorio, pero ello no significa que sea “nuevo”. Para que lo sea tiene que preexistir un “orden”, una necesidad anterior, frente a la cual lo diferente sea, además de diferente, *nuevo*. En otras palabras, el hombre de la “novedad” es el “bricoleur”, el que posee una mente capaz de crear una novedad combinando de una manera inédita — y en buena parte arbitraria — el material que va pasando ante él a impulsos del azar<sup>20</sup>.

Así el defecto del darwinismo o, aún más, el del neo-darwinismo, consiste en creer que una combinación de azar, o la combinación de dos azares (las anomalías genéticas por un lado y los cambios ambientales — con sus mortales exigencias en contextos cerrados por otro) bastan para hacer surgir de la materia anterior una necesidad inédita, una sustancialidad diferente, es decir, una especie. Por eso, según Bateson, la explicación de la evolución biológica perdió cien años a causa de la maniobra hecha por Darwin para publicar su obra antes que la paralela, y más original, de Wallace<sup>21</sup>. En efecto, a diferencia del primero, el segundo colocaba dentro del mecanismo biológico evolutivo una “mente”, o sea la capacidad para combinar elementos aleatorios en equilibrios estables cada vez más complejos<sup>22</sup>. Y más capaces, por ende, de *regular*, para bien o para mal, el sentido (social) que se intenta dar al resto del universo.

---

<sup>19</sup>. “Sólo el azar está en el origen de toda novedad, de toda creación en la biósfera. El puro azar, el único azar, libertad absoluta pero ciega, es la raíz misma del prodigioso edificio de la evolución”, Jacques Monod, *El Azar y la Necesidad*, tr. cast. Barral, Barcelona, 1970, p. 125-126.

<sup>20</sup>. “La invariancia del “plan” químico fundamental de la célula no puede explicarse más que por la extrema coherencia del sistema teleonómico que, en la evolución, ha jugado... el papel a la vez de guía y de freno, y no ha retenido, amplificado, integrado más que una ínfima fracción de las probabilidades que le ofrecía, en número astronómico, la ruleta de la naturaleza *ídem*, p. 136-137.

<sup>21</sup>. G. BATESON, *Mind and Nature A Necessary Unity*. Bantam Book, New York, 1980, p. 47.

De ahí que, según el evangelio (Mt 25, 31 ss), Dios que ama — delicada y respetuosamente — a ese ser libre y responsable, sea él mismo afectado, sin defensa posible, por esa libertad humana que afecta históricamente a los demás seres humanos en un cosmos único y socialmente estructurado. De ahí asimismo que Dios *no pueda* sin contrasentido terminar su creación ni valorarla, sin tener en cuenta el curso que los hombres imprimirán a ese universo que él mismo les ha entregado “por hacer”. Desde este punto de vista, y también en el evangelio, Dios se autodefine como aquel que “cosecha donde no sembró y recoge donde no esparció” (Mt 25, 26 ss y Lc 12, 35 ss). Por eso sigue apasionadamente la historia de los hombres, la misma en la que - y no por un prurito “reductivo” — Dios encarnado se introdujo, hasta morir por una causa humana...

Pero es Pablo sobre todo el que rompe una tradición de éxtasis ante las maravillas de la creación divina. El universo es doloroso, cruel, injusto, porque el alivio, la generosidad y la justicia dependerán de ese “bricoleur” que tiene en su haber el poder de dejar pasar ese azar que cruza su camino proveyéndolo de elementos que le permitirían crear nuevos instrumentos de humanización. Y consentir que la ley del menor esfuerzo le haga acatar aquello que le fue dado para crear. O - ¡maravillosa responsabilidad y sentido de la existencia humana! — de inventar con ello nuevos y más eficaces proyectos de amor. De ese mismo amor con que fue hecho el universo en sus orígenes. Creo que la Iglesia no ha descubierto aún toda la enorme — peligrosa y alegre - novedad de ciertas frases de la carta a los Romanos:

La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de la creatividad madura del hombre. La creación, en efecto, fue sometida a la inutilidad<sup>23</sup>, en la esperanza de ser liberada de servir a la corrupción y de participar en la libertad gloriosa de los hombres creadores, hijos de Dios. Por eso la creación gime de dolor hasta el presente, esperando el resultado de la historia humana... (Rom 8, 19-22).

No terminan, por cierto, aquí las consecuencias que para una teología sobre la esencia del Dios cristiano en general y sobre la creación del universo en particular, surgen de optar seriamente entre los dos términos que figuran en el título: creación ¿instantánea o evolutiva? Y de llevar hasta sus consecuencias la lógica del *sentido* de tal opción. Pero puede bastar lo dicho para mostrar cómo la indiferencia que parece reinar en este punto desde que se levantó la hipoteca científica de tener que optar por el fijismo, representa una teología perezosa o, si se prefiere, el resultado de un monismo en el que el sentido no juega un papel relevante al lado de la simple causalidad eficiente (para definir la omnipotencia divina patente en la creación).

---

<sup>22</sup>. *Ibidem*, p. 101 ss. Nótese que Bateson llama “mente” - con independencia de la posesión o no de un sistema nervioso central — a todo sistema de comunicación propiamente dicha, es decir, a todo proceso en que “una diferencia (codificada) produce una diferencia». Cf. G. BATESON, *Pasos hacia una ecología de la mente (Steps to an Ecology of Mind)* Tr. cast. C. Lohlé, Buenos Aires, 1976, p. 484-485.

<sup>23</sup>. El lector percibirá que he parafraseado el texto citado de Pablo. Esa paráfrasis no es, sin embargo, arbitraria. Ni mucho menos quiero hacer decir a Pablo lo que conviene a mi tesis. Así por ejemplo, cuando coloco, en lugar de « hijos de Dios », “hombres maduros” o “creadores”, estoy siguiendo la exégesis paulina en textos centrales de Romanos y Gálatas Para justificar esa exégesis, el lector puede consultar mi obra *Le Christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Cerf, París, 1988. en especial p. 262-275. En cuanto al agente que Pablo introduce al agregar que la creación fue sometida a la vanidad (= Inutilidad) “no espontáneamente, sino *por aquel que la sometió*”, pienso que la *lectio difficilior*, pero acertada, consiste en **identificar** ese agente con Dios Creador (y no con el demonio o con Adán)

