
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA VISIÓN AGUSTINIANA DEL UNIVERSO Y SU VIGENCIA EN EL PENSAMIENTO COSMOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

Verónica Benavides G.

*Universidad Adolfo Ibáñez**

El presente artículo tiene por finalidad presentar las principales nociones que componen la visión que San Agustín tuvo del universo, su origen y funcionamiento propio, y que se traducen en el reconocimiento, tanto de la trascendencia divina como de la presencia de la acción divina en el mundo. Dicha visión será cotejada con algunas ideas sostenidas por un sector de la cosmología contemporánea, y que nos llevan a pensar en la vigencia del modelo agustiniano de intelección del universo.

Palabras Claves: San Agustín – creación – razones seminales – causalidad divina – causas creadas – cosmología contemporánea.



SOME CONSIDERATIONS ABOUT ST. AUGUSTINE'S VISION OF THE UNIVERSE AND ITS VALIDITY IN CONTEMPORARY COSMOLOGICAL THOUGHT

The objective of the present article is to present the main notions that compose St. Augustine's view of the universe, its origin and proper function, which translate into the recognition of divine transcendence and the presence of divine action in the world. This vision will be compared with some ideas upheld by a part of contemporary cosmology, which leads us to think in the validity of the augustinian model in reference of how we know of the universe.

Key Words: St. Augustine – creation – seminal reasons – divine causality – created causes – contemporary cosmology.

* Viña del Mar, Chile. Correo electrónico: veronica.benavides@uai.cl

NO CABE DUDA QUE LA VISIÓN DEL UNIVERSO forjada por San Agustín y expresada principalmente en sus *Comentarios al Génesis*¹ y *De Trinitate* depende de su visión de Dios. El Dios agustiniano no es el Uno de Plotino, sino el Omnipotente de las Sagradas Escrituras, y a la vez, la causa radical del ser del universo entero, de modo que todo ente encuentra su explicación última, su razón de ser, en el acto creador divino.

Cada creatura queda ligada a la eficacia de Dios con un vínculo metafísico necesario para el ente creado –de lo contrario volvería a la nada–, mas no para el Creador, que no necesita a sus creaturas para aumentar su perfección o, por ejemplo, para alcanzar la autoconciencia perfecta, como lo sostiene el panteísmo hegeliano. Para Agustín, Dios ha creado *por amor*, por pura gratuidad; de allí que el universo posea una existencia propia, con un modo propio de ser y causar que no se confunde con el de Dios, pero que es tal sólo porque el Creador así lo quiere.

En este sentido, nuestro autor no concibe la existencia de un universo sin una Causa Creadora, esto es, un mundo autosuficiente en el orden del ser, en que todo lo que es se explica *desde sí mismo*, desde su propia contingencia. La tesis de un universo auto-generado sostenida por algunos físicos contemporáneos², renovando la antigua idea cosmológica de la eternidad de la materia, sería un absurdo metafísico para la mente agustiniana. Basta recordar el categórico pasaje de *Confesiones*, XI, 4, 6 para comprobar esta tesis: *ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint... clamant etiam, quod se ipsa non fecerint*. En otras palabras, el reconocimiento de una causa eficiente superior a todos los entes viene exigida por la misma naturaleza del mundo y, quizás aún más, por la misma evidencia empírica de la vida cotidiana y el trato con los seres que la componen.

Desde esta perspectiva, San Agustín rechazaría también la idea de un universo en constante evolución perfectiva, y que además careciera de una Causa Creadora, como lo

¹ Nos referimos a las obras *De Genesi ad Litteram*, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber* y *De Genesi contra Manichaeos*.

² Notables físicos y cosmólogos tales como Quentin Smith y Yacov Zeldovich argumentan seriamente que el universo empezó a existir espontáneamente, sin ser causado en modo alguno. Junto a ellos, «algunos autores argumentan que, sobre la base de la cosmología de la gran explosión, podemos afirmar la finitud temporal del mundo, y añaden que también podemos explicar el origen del universo sin apelar a la acción de un creador divino. Por extraña que pueda parecer esta idea, ya se ha convertido en un lugar común que a veces es admitido al menos como una posibilidad entre otras». ARIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 167.

admiten las modernas teorías evolucionistas, pues esto significa proclamar, por una parte, la suficiencia de la naturaleza para darse perfecciones que en el pasado no ha tenido, y por otra, la inutilidad de la noción de un Dios creador. De allí que, como lo sostiene Mariano Artigas, no se debe perder de vista que «las causas creadas sólo pueden actuar sobre el ser de lo que ya existe, pero no dar el ser a secas ni conservarlo como tal. Si ha habido evolución, se ha de aceptar necesariamente que ha habido creación previa, y que además Dios sustenta en el ser y en la actividad a todos los seres que existen»³.

Es claro que el Obispo de Hipona no profesa ningún tipo de evolucionismo, ni materialista ni espiritualista, pues aún cuando su visión del universo incluye un desarrollo o despliegue temporal del mismo, esto no significa que deba renunciar a la afirmación de la causalidad divina, antes bien ésta permea a todos los seres creados sin excepción⁴, y se impone como el horizonte que hace posible todo cambio o mutación creatural.

1. Las causas creadas y la Causa Primera

A partir de esta afirmación se articula, entonces, toda la cosmovisión agustiniana: la Causa Primera y suprema de todas las formas y movimientos propios de los cuerpos es siempre la Voluntad de Dios, a tal punto que nada acontece en el mundo creado que no sea permitido o imperado por el Creador⁵. El devenir del universo entero, con sus leyes y principios propios, está sujeto al gobierno divino desde el momento mismo en que comenzó a existir⁶, sin que esta sujeción implique la anulación de todo otro tipo de causas.

En efecto, Agustín no es Malebranche, y por eso se ha asegurado en toda su extensa obra de enfatizar la preeminencia y majestad de la Causa Primera como *causa radicalis* de todo ser, pero también de salvaguardar la existencia real y la eficacia de las causas segundas en tanto causas creadas. Que Dios cause de modo total no excluye la existencia de otros agentes causales, es más, éstos son absolutamente necesarios para el funcionamiento del universo como ente creado independiente en su substancia del Creador⁷. Así, la causalidad ejercida por las causas creadas es real y se le atribuye a ellas mismas como a su sujeto, pero esto no

³ ARTIGAS, MARIANO, *Las Fronteras del Evolucionismo*, Ed. Palabra, Madrid, 1991, p. 163.

⁴ PORTALIÉ, EUGÈNE, S.J., *A guide to the thought of St. Augustine*, Henry Regnery Company, Chicago, 1960, p. 139: «The question whether Augustine is an evolutionist would be ridiculous if one meant atheistic evolution without a soul, for Augustine makes God and the soul the very center of his entire cosmogony and anthropology».

⁵ *De Trinitate*, III, 4, 9: «...ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliber et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris, aut iubeator, aut permittatur...» Obras de SAN AGUSTÍN, Tomo 5, Ed. B.A.C., Madrid, 1956.

⁶ *De Trinitate*, III, 5, 11: «Vi enim divina totum spiritualem corporalemque administrante creaturam...»

⁷ VAN TILL, HOWARD, «Basil, Augustine, and the doctrine of Creation's Functional Integrity», *Science & Christian Belief* 8, Nº 1, 1996, <http://www.asa3.org>, p.10: «Augustine does not here present us with an either/or choice between proximate natural causation and divine action. On the contrary, from Augustine's theistic perspective God's effective will is the necessary prerequisite for and ultimate source of the entire economy of proximate natural causes. Scientific explanations in terms of proximate or 'creaturely' action may be quite useful, but the very existence and fecundity of such creaturely phenomena can be explained only by appeal to a higher level of causation—the will of God. Thus we are called by Augustine not to make a choice between either natural action or divine action, but rather we are challenged to establish the habit of recognizing that all creaturely action—whether it be some familiar everyday phenomenon or some past process or event beyond our empirical reach—is made both possible and fruitful only by the continuing and effective action of God's will».

se contraponen a que San Agustín las declare dependientes del poder de Dios: si ellas causan es porque hay una Causa Primera que lo hace posible.

Por otra parte, el rol que le otorga a las causas finitas es eminentemente cooperativo y no competitivo con la Omnipotencia divina, pues éstas se encuentran en el mundo con el fin de actualizar las potencialidades contenidas en los seres naturales, de modo que surjan a través del tiempo aquellos entes creados por Dios de modo *potencial y causal*. En suma, el rol de este tipo de causas está determinado por la cooperación que prestan para el desarrollo del mundo, dado su estado *incompleto e inacabado*, esto es, no consumado aún en sus posibilidades ontológicas. Razón tiene M. Artigas cuando señala que «el plan divino no excluye la actividad creada; más bien, la actividad creada está incluida dentro del plan divino como un ingrediente necesario: el compromiso de Dios con su creación implica que, aunque el poder de Dios no se encuentra limitado por el comportamiento natural de las causas creadas, es Dios mismo quien proporciona a las causas creadas sus potencialidades específicas y hace posible su actualización, de modo que es Dios quien libremente ha escogido seguir, como regla general, el orden que Él mismo ha creado»⁸.

2. El dinamismo del universo y las *rationes seminales*

Dada esta real efectividad de las causas creadas es que San Agustín concibe al universo como eminentemente *dinámico*, bullente de interacción entre las creaturas, pasadas, presentes y futuras, gracias a la presencia de las *razones seminales* en lo más profundo de la constitución de la materia⁹. Entendidas desde su potencialidad, estas *rationes* son el nexo concreto que une el universo a Dios, y lo finito a lo Infinito. Si se las ve en Dios—como señala Jean Guitton—, en su origen primero, ellas son el término del acto creador. Si se las considera como presentes en las creaturas, ellas aparecen como el signo de la potencia creadora de Dios. Así, ellas son las que confieren a las causas segundas que las portan su verdadera eficacia, de modo que la acción creadora comparece siempre y en todo lugar, desde los elementos más pequeños del universo hasta las fases más relevantes de su historia¹⁰.

Obviamente, para Agustín las *razones seminales* son obra de Dios, y no fuerzas autogeneradas latentes en la materia a la espera de su actualización por azar o necesidad ciega¹¹. Por ello, tanto su presencia en el mundo como su ulterior despliegue dependen de la Voluntad divina, y secundariamente, de las causas creadas que coadyuvan a su desenvolvimiento.

⁸ ARTIGAS, MARIANO. *La Mente del Universo*, op. cit., p. 437.

⁹ En este sentido, el pensamiento del Doctor Africano representa la antítesis de la idea de un universo mecánico, estático, regido automáticamente por un Dios que crea y pone el movimiento en el mundo al momento de crearlo, pero que luego se desentiende de su obra, la cual «funciona» como un reloj sincronizado por su fabricante. Cfr. NOGAR, RAYMOND J., *La Evolución y la Filosofía Cristiana*, Ed. Herder, Barcelona, 1967, pp. 388-389. De allí que el pensamiento moderno olvide intencionalmente la visión agustiniana del universo, quedándose sólo con la ética o la antropología desarrollada por el Santo. Por otra parte, es interesante notar que la cosmovisión de nuestro autor, basada en un universo dinámico y una materia dotada de fuerzas (*vis*) por actualizar se ve confirmada por nuestro conocimiento científico actual, que muestra a las claras lo obsoleto de la idea de materia como extensión pasiva. Tal como lo recalca M. Artigas, «el dinamismo es una característica básica de las entidades naturales en todos los niveles de la naturaleza». ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, p. 139. Vid. también p. 140.

¹⁰ Cfr. GUITTON, JEAN, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Ed. J.Vrin, París, 1959, p. 191.

¹¹ *De Trinitate*, III, 8, 13: «Invisibillum enim seminum creator, ipse creator est omnium rerum».

Ahora bien, para entender a cabalidad el concepto y la función de las *razones seminales* agustinianas hay que recordar que éstas no son materiales, sino de índole metafísica, por lo tanto, explican el desarrollo del mundo material, pero no se reducen a éste. Su poder radica en contener potencialmente seres y características del universo aún no explicitadas, pero prontas a manifestarse ante el llamado de Dios, de acuerdo a la finalidad que les impuso desde el acto creador a cada una de ellas. Una noción semejante a la de razón seminal en cuanto potencialidad causal direccionada puede encontrarse –salvadas las diferencias– en el concepto metafísico de *Gestaltidee* o *Idea configuradora*. Cuando Philipp Lersch se refiere a las características de lo viviente en su obra *La Estructura de la Personalidad*, identifica la *Idea configuradora* como el conjunto de «fuerzas formadoras internas que cuidan de la realización de posibilidades disposicionales (innatas) del ser y que prescriben al organismo, no sólo su forma externa, sino también su organización interior (...) Así, por ejemplo, en la semilla del girasol actúa una idea, lo mismo que en un huevo humano fecundado»¹².

Al igual que en el caso de las *razones seminales* agustinianas, Lersch reconoce en la *Gestaltidee* una finalidad, un *télos* consistente en el despliegue de las posibilidades incluidas en ella, el cual puede ser modificado en su desenvolvimiento por influencias externas, pero su dirección de desarrollo siempre brota «desde dentro»¹³. En ambas hay una racionalidad desplegada en el tiempo, en vistas de la actualización de potencialidades, sin embargo la diferencia estriba en que la *Gestaltidee* le permite a Lersch concebir a lo viviente en permanente evolución y adaptación; en cambio, las *razones seminales* le permiten a San Agustín concebir al universo entero como el resultado de la acción de la Causa Primera de acuerdo a la naturaleza propia de cada ser que lo compone, y a su tiempo y modo de aparición dispuesto desde toda la eternidad.

Es interesante notar cómo la concepción agustiniana de estas *rationes seminales* en cuanto potencias a la espera de consumación tiene profundos ecos, incluso en la cosmovisión científica contemporánea, cada vez más abierta a la posibilidad de existencia de un comienzo del universo y de un Dios Creador que ha diseñado inteligentemente a cada ente creado.

Así, por ejemplo, numerosos científicos apoyan la existencia de *tendencias* como parte integral del funcionamiento de la naturaleza, las cuales, sin ser nada tangible, explican la riqueza de un universo siempre abierto a la aparición de novedades. Rom Harré, físico inglés, las define del siguiente modo: «una tendencia es una potencia en suspenso, una potencia en curso de llegar a ser ejercida, una potencia a punto de ser ejercida o manifestada»¹⁴. Formando parte de la estructura ontológica de la naturaleza, estas *tendencias* parecieran dirigir el desarrollo del mundo y el despliegue de sus posibilidades entitativas, función análoga a la que San Agustín le ha asignado a las razones seminales.

Por otra parte, la cosmología contemporánea ha acuñado el concepto de *diseño inteligente* (*Intelligent Design*) para referirse a la intrínseca inteligibilidad de la naturaleza, la rectitud de su funcionamiento y la presencia de un *télos* que dirige la existencia y desarrollo de cada ente que la compone. En esta línea argumentativa el físico y astrónomo Howard

¹² LERSCH, PHILIPP, *La Estructura de la Personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1968, p. 3.

¹³ LERSCH, PHILIPP, *Idem*.

¹⁴ HARRÉ, ROM, *The Principles of Scientific Thought*, Mac Millan, London, 1970, p. 278. *Op. cit.* por ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, p. 448.

Van Till sostiene: «*to be designed would mean to be thoughtfully conceptualized and intended. Design requires the purposeful action of a mind (...) The being of the Creation has, we firmly believe, been thoughtfully conceptualized by God with clear and comprehensive purposes in mind*»¹⁵. No cabe duda que el universo agustiniano, dada la presencia de las razones seminales en lo más recóndito de su constitución, participa plenamente del concepto de *diseño inteligente*, apreciación que el mismo Van Till corrobora desde su análisis de la noción de creación en San Agustín¹⁶.

Ahora bien, más allá de las semejanzas que pueda haber entre la concepción de un universo dinámico dotado potencialmente de los seres por venir, como lo piensa el Obispo de Hipona, y ciertos aspectos de la cosmovisión científica contemporánea, es claro que el poder causal de las *razones seminales* es limitado. Estas *fuerzas* invisibles comunican a la materia una capacidad de transformación acotada por leyes muy definidas, de modo que cada especie cambia sólo de acuerdo a sus propias aptitudes naturales. En este punto, San Agustín no puede ser más explícito: «*...et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit*»¹⁷. En efecto, la energía propia de cada ente ha sido pre-definida por Dios desde el acto creador, razón por la cual todos sus efectos corresponden estrictamente a su diseño original, sin que pueda haber una actualización natural de propiedades ajenas a la especie a la que pertenece un ser. Si bien es cierto este poder fecundante no se agota con las sucesivas generaciones¹⁸, su potencia sigue siempre la misma dirección desplegable; de allí que para el Santo sea imposible que diferentes seres provengan de una misma *razón seminal*¹⁹.

Como ya hemos visto, todo intento de hacer calzar la doctrina agustiniana de la creación sucesiva con el transformismo científico fracasa al comprobar que las *razones seminales* son principios de estabilidad para las especies, y no potencias evolutivas capaces de transformar lo homogéneo en heterogéneo, según toda una línea de descendencia con modificaciones supuesta a través del tiempo²⁰. Y precisamente porque las *razones seminales* aseguran la identidad de cada ser del universo es que podemos sostener con J. Guitton que, al crearlas, en cierto sentido Dios ha acabado su obra creadora; después, el tiempo se encarga de hacer surgir aquello que ya estaba dado desde el principio²¹. En este sentido, el universo agustiniano aparece siempre abierto a la novedad, pues los entes llegan al ser sucesivamente,

¹⁵ VAN TILL, HOWARD, «Basil and Augustine revisited: The survival of Functional Integrity», *Origins & Design Archives*, Debate 19:1, <http://www.orn.org/docs/odesign/od191/basilaug191.htm>, p.13. Cfr. también CARROLL, WILLIAM E., *La Creación y las Ciencias Naturales*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2003, pp.74-76.

¹⁶ Cfr. VAN TILL, HOWARD, «Basil, Augustine, and the doctrine of Creation's Functional Integrity», *Science & Christian Belief* 8, N°1, 1996.

¹⁷ *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32. Oeuvres de SAINT AGUSTIN, Tome 48, Ed. Desclée de Brouwer, París, 1972.

¹⁸ Cfr. *De Trinitate*, III, 8, 13.

¹⁹ Cfr. PORTALIE, EUGÈNE, *A guide to the thought of St. Augustine*, pp. 139-140.

²⁰ VAN TILL, HOWARD, *op. cit.*, p. 9: «Now, lest one be tempted to infer that Augustine is thereby proposing a macroevolutionary scenario in which these emerging life forms are genealogically related in a continuous line of descent with modification, we must hasten to note that he does not in fact suggest any historical modification of the created 'kinds' (...) Augustine envisions each unique 'kind' of creature to have been individually conceptualized in the Creator's initial act of creation and independently actualized in time as the causal reasons functioned to give material form to the conceptual forms created at the beginning».

²¹ GUITTON, JEAN, *op. cit.*, p. 188.

conforme al tiempo y modo que Dios les ha señalado, pero, al mismo tiempo, es claro que dicha novedad es sólo parcial, ya que todo ha sido creado por Dios de una sola vez y para siempre. Por lo tanto, lo «nuevo» es su aparición en el tiempo, pero no su ser, que ha sido creado *«potentialiter et causaliter, quomodo fiunt futura non facta»*²².

En síntesis, San Agustín piensa a la creación como un universo siempre abierto e inacabado desde el punto de vista de la consumación de sus posibilidades ontológicas, pero también desde la perspectiva de la acción propia de las creaturas, llamadas a cooperar con el plan divino de desenvolvimiento del mundo. Éstas poseen fuerzas y capacidades propias que, en la medida que las ejercen, aportan novedad y cambio a un universo apto para ello.

La sutil distinción que nuestro autor realiza en *De Trinitate*, III, 9, 16, apunta precisamente a establecer esta eficacia creatural como distinta de la Omnipotencia divina, aunque dependiente de ella:

Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui fecit, solus creator est Deus: aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur.

La actividad causal de Dios crea y gobierna a las creaturas desde lo más íntimo de su ser, pero además es evidente que también las ha dotado de las energías necesarias para ejercer su propia actividad causal. En consecuencia, como bien lo señala M. Artigas, «la creatividad de la naturaleza iría de la mano con la acción divina que la hace posible y que al mismo tiempo la utiliza para llegar a los resultados deseados»²³. En otras palabras, la *inter-acción* entre la causalidad divina y las fuerzas del universo creado da cuenta no sólo del dinamismo, sino también de la radical apertura del universo, que siempre tiene algo nuevo que revelar, en el sentido agustiniano de la palabra.

3. La continuidad creatural y la intervención divina en la historia del universo

Si consideramos la creación tal como San Agustín la concibió, esto es, como la obra del Creador que da el ser total a lo que no era en modo alguno, y que la ha dotado de las capacidades necesarias para actualizar gradualmente a los seres que Él ya creó *in principio*, es evidente la *continuidad* en la historia del universo. En éste no hay vacíos que salvar por la vía de frecuentes intervenciones divinas milagrosas: la creación ha sido diseñada por Dios de tal modo que, siguiendo el curso regular del despliegue de las respectivas *razones seminales*, es posible explicar la aparición de los nuevos seres y especies, sin necesidad de recurrir al milagro cada vez que un nuevo ente llega al ser.

Esto no significa que la naturaleza posea poderes *auto-poéticos*, en el sentido acuñado por los biólogos Maturana y Varela²⁴, y que el acto creador divino sea innecesario, tesis que el Doctor Africano rechazaría de inmediato. Tampoco significa —en la visión contraria— in-

²² *De Genesi ad Litteram*, VI, 6, 10.

²³ ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo, Lección Inaugural del curso 1996–97*, Universidad de Navarra, en www.unav.es/cryf/lamentedeluniverso.htm, p. 16.

²⁴ Respecto de la noción de *autopótesis*, vid. MATURANA, H.R. Y VARELA, F.J., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Holland, 1980, o bien la traducción castellana: *De máquinas y seres vivos. Autopótesis: la organización de lo vivo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

producir a Dios en el tiempo, convirtiendo al divino acto creador en una constante serie de milagros, como lo sostienen los partidarios contemporáneos de la *creación especial*.

La continuidad creatural manifiesta, más bien, la efectividad de la Voluntad de Dios, que ha querido crear un mundo incompleto e inacabado, pero capacitado para expresar sus potencialidades en el curso del tiempo²⁵. En este sentido, sostenemos con H. Van Till que el universo agustiniano está caracterizado por una *integridad funcional* que explica perfectamente tanto el poder de Dios como la acción de las creaturas. Según Van Till, el concepto de *integridad funcional* expresa precisamente que la creación ha sido dotada por Dios desde el principio con todas las capacidades formativas necesarias para actualizar la totalidad de las estructuras físicas y las formas de vida que han aparecido y aparecerán a lo largo del tiempo²⁶.

Sin duda, esta visión elimina la idea de un Dios que interviene en el tiempo para imponer nuevas formas en las sustancias, coartando su desarrollo natural o simplemente compensando los vacíos o saltos que pudieran producirse en el despliegue de las *razones seminales*²⁷. Obviamente, San Agustín concordaría con Van Till en la necesidad de concebir a Dios como creador y conservador del universo en la existencia, pero al mismo tiempo como un Dios que no interviene arbitrariamente en la historia del mundo para enmendar el curso de los acontecimientos naturales.

La posición del Obispo de Hipona respecto de este punto es categórica. Una vez que Dios ha efectuado *in principio* su acto creador, no crea nada más, no obstante concurre permanentemente al despliegue de las energías que ha puesto en la materia, a fin de que cada *razón seminal* se desarrolle en el momento previsto por Él²⁸. Esto, sin duda, no debe entenderse en un sentido determinista o mecanicista, como si Dios hubiese insertado en las creaturas todas las causas de su devenir futuro, de modo tal que sólo quedara esperar la inexorable actualización de sus potencialidades, como en el caso de las *mónadas* leibnizianas.

Lo que Agustín sostiene es un doble modo de llegar a ser a partir de las *razones seminales*: habrá seres futuros que *deberán* surgir de su respectiva razón seminal, y habrá otros seres futuros que *podrán* surgir de ella sólo si actúa la potencia divina. Ambos modos de llegar a ser no se oponen, ya que la Voluntad divina no es contradictoria, por eso es perfectamente posible que Dios se reserve las causas de ciertos hechos y en el momento oportuno les dé la existencia, sin transgredir el contenido de las *razones seminales*²⁹.

²⁵ VAN TILL, HOWARD, *Basil, Augustine and the doctrine of Creation's Functional Integrity*, p. 9: «...the universe was brought into being in a less than fully formed state but gifted with the capacities to transform itself, in conformity with God's will, from unformed matter into a truly marvellous array of physical structures and life forms».

²⁶ VAN TILL, HOWARD, *Basil and Augustine revisited: The survival of Functional Integrity*, p. 1: «The doctrine of Creation's functional integrity holds that the Creation was gifted by God from the outset with all of the formational capabilities necessary for actualizing the full array of physical structures and life forms that have ever appeared».

²⁷ VAN TILL, HOWARD, *op. cit.*, p. 7: «Augustine consistently excludes from his concept of God's creative work the modern special creationist picture of God intervening in time to impose new forms on substances: not equipped with the capabilities (or 'seed principles') to actualize those forms». VAN TILL, HOWARD, *Basil, Augustine and the doctrine of Creation's Functional Integrity*, p. 3: «In such a Creation there would be no need for God to perform acts of 'special creation' in time because it has no gaps in its developmental economy that would necessitate bridging by extraordinary divine interventions of the sort most often postulated by Special Creationism».

²⁸ Cfr. PORTALIÉ, EUGENE S.J., *A guide to the thought of St. Augustine*, p. 141.

²⁹ *De Genesi ad Litteram*, IX, 17, 32: «Super autem hunc motum cursumque rerum naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam earum quasi seminales rationes habent...» Cfr. también GUTTON, JEAN, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 189.

Este es el caso del milagro, cuya ocurrencia depende directamente de Dios, pero que en modo alguno es una intrusión en las leyes de la naturaleza o una enmienda a la creación. Así por ejemplo, es lógico que la senectud esté contenida, en cuanto posibilidad, en un hombre joven. Pero podría suceder que Dios hubiese depositado en su razón seminal una vida corta, reservándose en su presciencia las causas reales de su muerte, y no obstante, regalarle milagrosamente la prolongación de su vida en quince años, como en el caso de Exequías (*Isaias*, 38, 5) citado por San Agustín³⁰.

Así pues, no están prefijadas naturalmente todas las causas del acontecer en las creaturas, sino que algunas permanecen *absconditus modus*³¹ en la Voluntad divina, lo cual nos remite una vez más a la riqueza de un universo dinámico abierto a la novedad, en que el milagro tiene su razón de ser en vistas de la perfección de las creaturas. Sin ser una nueva creación, el milagro actúa sobre las energías preexistentes en el universo y les da una dirección que tampoco es del todo nueva, sino que ya había estado prevista y reservada por Dios desde los orígenes de aquél³².

Ahora bien, tanto el obrar de las causas creadas como el funcionamiento regular de las leyes de la naturaleza son perfectamente compatibles y coherentes con la ocurrencia de los hechos milagrosos, ya que, para San Agustín, todo depende de la Voluntad divina como de su causa última, a tal punto que si Dios retira su íntima operación de las creaturas, nada podría seguir existiendo³³. En el universo agustiniano Dios obra *desde dentro* de las creaturas, desde el fondo mismo de su constitución ontológica, dándoles el ser total y conservándolas en la existencia, sin que esto contradiga su trascendencia al mundo creado. Inmanencia y trascendencia son, para nuestro autor, dos aspectos de la relación de Dios con su obra.

Tal como lo señala Mariano Artigas, «Dios es trascendente, distinto del universo, pero a la vez le es inmanente, está presente en todo el universo y en cada una de sus partes, dándole continuamente el ser y todas sus virtualidades, y haciendo posible el despliegue de sus virtualidades, también en la producción de nuevos modos de ser y, en último término, de nuevas personas humanas que tienen en su mano la responsabilidad por su presente y por su futuro»³⁴. En efecto, su inmanencia no afecta su trascendencia, pues tal como San Agustín insiste una y otra vez, Dios sigue siendo *causa rerum transcendens*³⁵, el Ser que da

³⁰ *De Genesi ad Litteram*, VI, 17, 28: «*Nam futura dicitur senectus in iuvene, sed tamen futura non est, si ante moriturus est: hoc autem ita erit, sicut se habent aliae causae, sive mundo contextae, sive in Dei praescientia reservatae. Nam secundum quasdam futurorum causas moriturus erat Ezechias, cui Deus addidit quindecim annos ad vitam; id utique faciens quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat, et in sua voluntate servabat.*»

³¹ *De Genesi ad Litteram*, VI, 18, 29.

³² Cfr. GUTTON, JEAN. *op. cit.*, pp. 220-221.

³³ *De Genesi ad Litteram*, IX, 15, 27: «*...si Deus subtrahat operationem intimam, qua eam substituit et facit, continuo tanquam extincta, nulla remanebit.*»

³⁴ ARTIGAS, MARIANO. *La Mente del Universo*, Lección Inaugural del curso 1996-97, Universidad de Navarra, p. 17. Obviamente, la citada inmanencia de Dios no debe entenderse como una identidad entre Dios y el universo, sino como la asistencia permanente de su potencia al ser de todo lo creado. Según Mons. József Zycinski, «la aceptación de la inmanencia de Dios a las leyes de la naturaleza no conculca la tesis de su trascendencia. Un Dios oculto bajo las leyes físicas y biológicas no puede ser reducido, a lo panteísta, al nivel del orden natural. Para defender que Él está por encima del orden de la naturaleza no debemos, sin embargo, negar su presencia inmanente en las regularidades observables». ZYCINSKI, JÓSEF, «Las Leyes de la Naturaleza y la Inmanencia de Dios en un universo en evolución», *Scripta Theologica*, 30, 1998, p. 276, en www.unav.es/cryf.

³⁵ Cfr. *De Genesi ad Litteram*, IX, 18, 33.

el ser de modo radical a todo lo que es y gobierna el universo desde toda la eternidad, sin confundirse con las creaturas.

4. Conclusión

Sorprendentemente, esta concepción que Agustín forjó del universo y de Dios en el siglo IV d. C. parece estar más presente que nunca en algunos sectores científicos contemporáneos que, habiendo abandonado el modelo cartesiano mecanicista de inteligibilidad de la Naturaleza, aparecen hoy abiertos a una visión del mundo en que Dios vuelve a ser la Causa Primera del orden, la complejidad y novedad manifestada por los entes naturales.

Así lo piensan, por ejemplo, los connotados cosmólogos John Templeton y Robert Herrmann, quienes piensan a Dios como «un Creador immanente, cuya implicación con su amplia creación en cada momento asegura la existencia misma y también el orden de esa creación. La amplitud del poder del Creador y el sentido de su presencia en todos los niveles del orden creado son pasmosos. Y mediante este orden pone coherencia y racionalidad para hacer inteligible lo que, de otro modo, sería desconcertante. Es como si la historia científica de nuestro mundo fuese como una gran pieza maestra de música compuesta para nuestros oídos»³⁶. En esta misma línea de pensamiento se encuentran Rom Harré, Howard Van Till, Alvin Plantinga, Mons. J. Zycinski, Mariano Artigas, William Carroll, J. Polkinghorne y otros físicos y filósofos de la naturaleza actuales. Es más, en opinión del mismo Artigas, la actual cosmovisión científica proporciona nueva fuerza a los argumentos que apuntan a un Creador que es diferente del mundo y que lo trasciende³⁷, y del cual se puede decir, junto a San Agustín, que gobierna el mundo no sólo *desde fuera*, sino también *desde dentro*.

En suma, lo que algunos científicos contemporáneos han descubierto investigando el orden natural, el Obispo de Hipona ya lo había notado desde la profunda unión de razón y fe que caracteriza su pensamiento: Dios efectivamente actúa en la creación, respetando y protegiendo las capacidades naturales de sus creaturas, a las que ha dotado de sorprendentes potencialidades a la espera de actualización. Éstas tienen por finalidad cooperar de diversos modos con el plan que Dios desde siempre ha dispuesto para el universo, de modo que no es necesario recurrir a nuevos actos creadores para explicar la novedad creatural.

Así, para Agustín, la inteligibilidad de la creación deja de ser un problema, pues el rol de las causas finitas queda plenamente justificado a la luz del desenvolvimiento del mundo, al mismo tiempo que éstas nos revelan en su misma actividad su fundamento último: la Voluntad de Dios.*

³⁶ TEMPLETON, JOHN Y HERRMANN, ROBERT. *The God who would be known. Revelations of the Divine in Contemporary Science*, Harper & Row, San Francisco, 1989, p. 126.

³⁷ Cfr. ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, p. 218. Un buen ejemplo de este fructífero diálogo entre teología y ciencia puede encontrarse en: SOLER, FRANCISCO JOSÉ (Ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Ed. B.A.C., Madrid, 2005. Allí el editor no sólo recoge diversos artículos de notables físicos, biólogos y filósofos de la Naturaleza orientados a mostrar la insuficiencia del modelo científico naturalista, sino que intenta mostrar la íntima relación existente entre la acción divina en el mundo y los últimos descubrimientos de la cosmología contemporánea.

* Recepción del artículo: 5 de marzo de 2007. Aceptación del artículo: 2 de abril de 2007.

Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, *De Genesi ad Litteram*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, Tome 48, Ed. Desclée de Brouwer, París, 1972.
- AGUSTÍN, SAN, *De Trinitate*, en *Obras de San Agustín*, Tomo 5, Ed. B.A.C., Madrid, 1956.
- ARTIGAS, MARIANO, *Las Fronteras del Evolucionismo*, Ed. Palabra, Madrid, 1991.
- ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, Lección Inaugural del curso 1996-97, Universidad de Navarra, en www.unav.es/cryff/lamentedeluniverso.htm, p.16.
- ARTIGAS, MARIANO, *La Mente del Universo*, Ed. Eunsa, Pamplona, 1999.
- MATURANA, H.R. Y VARELA, F.J., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Holland, 1980, la traducción castellana es *De máquinas y seres vivos. Autopóiesis: la organización de lo vivo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994.
- CARROLL, WILLIAM E., *La Creación y las Ciencias Naturales*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2003.
- GUISTON, JEAN, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Ed. J.Vrin, París, 1959.
- LERSCH, PHILIPP, *La Estructura de la Personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1968.
- NOGAR, RAYMOND J., *La Evolución y la Filosofía Cristiana*, Ed. Herder, Barcelona, 1967.
- PORTALIÉ, EUGÈNE, S.J., *A guide to the thought of St. Augustine*, Henry Regnery Company, Chicago, 1960.
- SOLER, FRANCISCO JOSÉ (Ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Ed. B.A.C., Madrid, 2005.
- TEMPLETON, JOHN Y HERRMANN, ROBERT, *The God who would be known. Revelations of the Divine in Contemporary Science*, Harper & Row, San Francisco, 1989.
- VAN TILL, HOWARD, «Basil and Augustine revisited: The survival of Functional Integrity», *Origins & Design Archives*, Debate 19:1, <http://www.arn.org/docs/odesign/od191/basilaug191.htm>. (Noviembre, 2004).

VAN TILL, HOWARD, «Basil, Augustine, and the doctrine of Creation's Functional Integrity», *Science & Christian Belief* 8, No 1, 1996, <http://www.asa3.org> (Noviembre, 2004).

ZYCIŃSKI, JÓSEF, «Las Leyes de la Naturaleza y la Inmanencia de Dios en un universo en evolución», *Scripta Theologica*, 30, 1998, en www.unav.es/cryf (Noviembre, 2004).