

Capercita Roja, El Lobo Feroz, y la Sombra de Pangloss en Elena de White¹

Por Licenciado Daniel Blanco²

Los Museos no deberían ser ya considerados bibliotecas de las obras de la naturaleza, sino más bien como bibliotecas de las obras de Dios, en las cuales leemos su pensamiento.

Louis Agassiz (1807-1873)

Fatigado del espectáculo que ofrece el mundo, invoco al descanso de la muerte, viendo al mérito nacer mendigo, y a la miserable nulidad rebosante de alegría, y a la más pura fe indignamente violada; y al dorado honor vergonzosamente mal colocado, y a la castidad virginal brutalmente prostituida, y a la justicia perfecta, en injusta desgracia, y al poder destruido por una fuerza coja; y al arte amordazado por la autoridad, y a la tontería –en son doctoral- censurando al talento, y a la ingenua lealtad malinterpretándose como simpleza, y al bien, cautivo, sirviendo al mal, su señor. Fatigado de todo esto, quisiera abandonar el mundo, si no fuera que al morir dejara solo a mi amor.

Soneto LXVI, William Shakespeare (1564-1616)

O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede, pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Ahora bien, si puede y no quiere, es entonces malo, lo cual debería ser extraño a Dios. Si no quiere ni puede, es malo y débil, y por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere (que es lo que le corresponde enteramente), entonces, ¿de dónde proviene el mal, y por qué no lo ha suprimido definitivamente?

Epicuro (341-270 a.C.)

I. Introducción

Recientemente, escuché de labios de un teólogo una crítica a E. de White en la que subrayaba su supuesta visión excesivamente optimista de la naturaleza, a partir de la cual la autora no reconocía su amoralidad. Este trabajo es una crítica a aquella acusación.

Hasta poco después de la revolución darwinista, muchos teólogos (especialmente anglicanos ingleses) habían colocado a la naturaleza en una posición equiparable a la Biblia a la hora de establecer verdades religiosas (Toulmin y Goodfried [1968]), amparándose en los equilibrios ecológicos, y en las adaptaciones de los organismos a su rol concreto en la economía de la vida.

Para todos ellos, las adaptaciones eran productos de una Deidad inteligente que había configurado al mundo y a sus habitantes de un modo que no pudiera sino culminar en una estabilidad que beneficiaría de los intereses humanos (y, en la hoy graciosa expresión de algún autor anglosajón: dado que Dios es inglés, en el beneficio específico de los ingleses [Ruse {1999}, 73]). De la extensa lista de obras publicadas en esta dirección (Robert Boyle [1627–1691] y John Ray [1628-1708] a la cabeza), se destaca la de William Paley, “Teología Natural”, que vio la luz en 1802. Fue justamente esta obra el gatillo decisivo que

¹ Presentado originalmente como ponencia en el III Simposio Bíblico-Teológico: “El don de profecía: fundamento, actualidad y relevancia para la iglesia”, organizado por el Instituto de Investigación y la Sociedad Adventista de Honor de Investigación Teológica, Facultad de Teología de la UAP, que tuvo lugar en Libertador (Entre Ríos), el 4 de Octubre de 2004.

² El autor es Bachiller Superior en Teología (SALT, 1995), Licenciado en Teología (Universidad Adventista del Plata, 1998 –premio Tesis 2000–), y Licenciado en Biodiversidad (Universidad Nacional del Litoral, 2005). En la actualidad persigue el título de Doctor en Historia y Filosofía de la Ciencia, como becario Conicet, en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

espoleó la publicación de los doce volúmenes de la serie “Sobre el Poder, la Sabiduría y la Bondad de Dios Manifestada en la Creación” (los tratados de *Bridgewater*).

Para estos autores (cuyo sentir no era estrictamente homogéneo, sino con matices en sí mismos muy interesantes, vea el lector Gould [1999]), las maravillas del mundo natural ponían al hombre en contacto con Dios en dos sentidos relacionados, pero diferentes: no sólo evidenciaban la existencia del Creador; sino que también manifestaban su carácter. Por la naturaleza sabemos *que hay* Dios, pero también *cómo es* (Desmond [1982]; Mayr [1987], 104-105; (1988), 169-170, 186; Hodge [1988], 19-24; Gould [1997c]; Robles [2001]), es decir, poderoso, inteligente, y lleno de bondad. El reciclaje de la metáfora teofánica (utilizada también por Elena de White) de “los dos libros de Dios” ya no pudo detenerse, reabriéndose el debate patrístico respecto de cuál discurso corrige la imperfección del otro (Hess [2002]).

Esto desembocó en dos controversias que reconstruiré brevemente a partir del debate entre dos parejas de autores, a mi juicio, emblemáticos:

1. En cuanto a los atributos de Dios deducidos del mundo, la de Leibniz y Voltaire.
2. En cuanto a la existencia de Dios deducida de la naturaleza, la de Paley y Darwin.

II. Debate Primero: La Naturaleza y el Carácter de Dios

1. Leibniz. Leibniz razona que mientras la omnipotencia del Creador le daba la libertad de crear el mundo como quisiera, su amor lo había forzado a edificarlo de la mejor manera.³ De este modo, al elegir de un abanico tan amplio, no pudo equivocarse. La creación no puede sino reflejar el bien físico y moral, ya que “este es el mejor de los mundos posibles” (de no ser así, Dios hubiera creado otro). Quejarse es absurdo, pues, dice Leibniz:

*No hay nada de inculco, de estéril o de muerto en el universo, nada de caos, nada de confusiones, sino sólo **apariencia** de ellos...bajo este gobierno perfecto no habrá ninguna buena acción sin recompensa, ni ninguna mala sin castigo; y todo debe revertir en el bien de los buenos, es decir...de los que confían en la Providencia...y que aman e imitan como es debido al Autor de todo bien (Leibniz, 43, 50, énfasis mío)*

De este modo, la bondad de Dios se revela en el mundo en dos dimensiones: en la naturaleza, y en la vida de los hombres. Si pareciera en algún caso ser de otro modo, se instaba a agudizar el ingenio para encontrar una finalidad subyacente detrás del supuesto absurdo, reduciendo los aspectos negativos de ambos ámbitos a mera apariencia (Gould [1997b]; Hunter [2001]). Los tratados de *Bridgewater* sobreabundan con ejemplos, al igual que los escritos de muchos naturalistas de la época. Para citar algunos: la utilidad de los piojos al forzar nuestra pulcritud; la liberación de las desventajas de la decrepitud de la presa por parte del depredador (Gould [1995]); la importancia de los teredos holandeses para los empleados de los emprendimientos madereros de Suecia, pues la destrucción de los barcos en Ámsterdam provocaba la demanda de materiales de reparación en las tiendas de Estocolmo (Roberts [1831], Gould [1997b]); y (en un ejemplo que acabo de inventar desde mi crianza rioplatense) la paciencia de la que nos envisten los jejenes y los mosquitos (otras

³ Es bien conocido el debate sobre si este es el mejor de los mundos posibles, o el mejor de los mundos que Dios pudiera haber creado. La omnipotencia (un término contradictorio en sí mismo, y sobre el cual no viene al caso abundar aquí) parece igualar a ambas lecturas.

buenas ilustraciones se leen en Gould [1993], [1999], Ayala [1993], 492-502; y en Ruse {1999}, 70-74).

De manera análoga, en la vida cotidiana de los hombres, se alentaba a confiar en que las circunstancias que hoy son causa de perplejidades, pronto se manifestarán como un eslabón indispensable en la cadena de mejora. Como la Providencia facilita una segunda lectura a nuestros bemoles, podemos mirar los sucesos de la naturaleza, y también los de nuestra vida (por oscuros que sean), con una sonrisa confiada, pues (como en el mundo natural) todo evento tiene un objetivo cierto. Así como cada ser vivo está formado en subordinación al bien general, así también nosotros y nuestra historia personal. De este modo, la naturaleza pasó a considerarse como una fuente genuina de enseñanzas morales, según la cual ningún dictado del mundo podía carecer de vetas útiles para la exégesis.

Si bien este optimismo preponderó hasta bien entrado el siglo XIX, sufrió en verdad un primer revés (del que nunca se terminó de recuperar) en 1755, con las reflexiones y cuestionamientos existenciales derivados del terremoto de Lisboa. Como explícitamente lo vierte Voltaire, este evento natural fue uno de las principales piedras de tropiezo en la fe de Cándido en el entusiasta cuadro descrito por su amigo y maestro Pangloss.

2. Voltaire: El Fin de Todo Consuelo. Voltaire caricaturiza desde su deísmo a Leibniz en Pangloss: el estereotipo del ingenuo torpe y absurdo.

Para Voltaire, el mundo en realidad no nos tiene en cuenta. Dios ya no interviene en la naturaleza para mantener sus equilibrios; ni en nuestra historia, para trocar la maldición en bendición. El Creador está limitado a sus decisiones creadoras iniciales, sin permitírsele una intervención posterior (una visión similar, cuando no idéntica, a la de muchos físicos devotos, aunque no en los naturalistas [Mayr {1987}]).

Supuesto esto, razonaría un voltairiano, concluimos que hacemos mal al pretender deducir cómo es el Creador a partir de estos cascotes, o de nuestras biografías. Así como la naturaleza se comporta como se comporta independientemente de nuestros deseos o del contenido de las plegarias, tampoco en nuestras historias de vida particulares el Señor se manifiesta claramente por o contra nosotros. En cambio, ha dejado que el mundo siga su curso obedeciendo reglas que no violará en lo sucesivo. El Dios bíblico no está reflejado en el mundo. Los “dos libros de Dios” se contradicen.

Si habríamos de figurarnos una imagen del Creador, habría que pintar a un Ser indiferente a nuestras valoraciones, pues no podemos adjudicar a los eventos de su obra una intencionalidad consciente. Dios aún puede existir (Voltaire no era ateo), pero más allá del Sol, sentado en su mecedora celeste, demasiado lejos de nosotros como para escuchar nuestros ruegos, demasiado ocupado como para poner atención a cada detalle de cada vida individual (como contar el número de pelos de nuestras cabezas), o de cada ser vivo que se mueve en la Tierra (como la relación entre los teredos y la economía marítima de Europa).

Alfred Tennyson (1809-1892) en su inmejorable, “In Memoriam”, también jugó, cual Cándido, entre una posición y otra, al convencerse (de horrible manera) de que no sólo el que siembra vientos cosecha tempestades. Notemos que aún así, Tennyson se rehúsa a abandonar la esperanza en la restauración escatológica:

Y aun creemos que algo bueno será el objetivo final del infortunio, que nada camina con pies sin propósito; que ni una sola vida será destruida, o lanzada como desperdicio al vacío...Que ni un gusano se parte en vano; que ni una sola polilla con vano deseo se martilla en un fuego estéril, o no hace más que servir al provecho de otro...Mirad, no sabemos nada de nada. No puedo más que creer que el bien recaerá al final (muy lejos), sobre todos, y que cada invierno se trocará en primavera...¿Están pues la naturaleza y Dios en conflicto, que ella proporciona

sueños tan malvados? Parece tan cuidadosa con el tipo, pero tan despreocupada con la vida individual...Vacilo allí donde antes pisaba firmemente, y caigo con mi carga de dolor sobre las escaleras del gran altar del mundo que llevan a Dios a través de la oscuridad. Y él, acaso él, el hombre, su última obra, que parecía tan hermosa, con un propósito tan espléndido en los ojos, que declamaba el salmo a los tormentosos cielos, que le construyó santuarios de oración infructuosa, que creyó que Dios era verdaderamente amor, y el amor la ley última de la Creación (aunque la naturaleza, roja en diente y garra con rapacidad vociferó contra su credo).

Voltaire concluye que el único camino es “no pensar”, o al menos mantenerse con el agnosticismo final de Cándido que no se casa ni con el optimismo ciego de Pangloss, ni con el pesimismo obstinado de Martín (caricatura que Voltaire hace de sí mismo). Tiene a la menos deseable de las Cunegundas, pero la tiene. La solución está en dejar el planteo de lado, y concentrarse en el huerto propio. Ya no es posible saber que “Dios es amor” a partir de estas ruinas, o de lo que mi diario personal dejará ver a los futuros lectores.

III. Debate Segundo: La Naturaleza y la Existencia de Dios

1. Paley: El Relojero Inteligente. En cuanto a la segunda arista de nuestra discusión, es ineludible volver a Paley. Paley estaba plenamente convencido de la existencia de un dios bueno, y estaba seguro de que la naturaleza estaba de su lado. Su razonamiento se basa, como sabemos, en el diseño (donde hay humo hay fuego, donde hay diseño hay diseñador [Dennett {1999}, 37]):⁴

Si al atravesar yo un desierto caminase sobre una peña, y me preguntase a mi mismo por qué estaba allí la tal peña; pudiera acaso responder a mi curiosidad, diciendo que aquella peña había estado allí siempre. Absurda sería esta respuesta, aunque por ventura no fuera fácil el demostrar que lo es. Mas supongamos que en vez de la peña hubiese hallado un reloj, ¿quién sufriría al que respondiese que siempre había estado allí? ¿En qué consiste pues esta diferencia? ¿Por qué no es aplicable igual respuesta a uno y a otro caso? Porque al examinar la estructura del reloj, hallo que las partes de que se compone han sido hechas unas para otras y con determinado objeto...si tuviesen diversa estructura sus piezas, o fuesen de otro modo colocadas, no se lograría el fin de su construcción...Forzoso es que esta máquina sea obra de uno o de muchos artífices; que estos artífices existiesen antes de fabricarla; y que al fabricarla se propusiesen el resultado de ella que estoy observando...Lo que hace la ignorancia es que sea admirado el artífice, más no que se dude de si existió (Paley [1917], 17-18).

2. Darwin: El Relojero Ciego.⁵ Según la lectura de R. C. Dawkins (a mi juicio acertada), uno puede ser un darwinista ortodoxo sin negar la intervención de un relojero

⁴ La existencia de Dios se infiere de la complejidad extrema de los organismos, un argumento que ha sido reflatado en algún sentido en nuestros días por el movimiento del “Intelligent Design”, liderado (entre otros) por el bioquímico católico Michael Behe (1999) y su argumento de “complejidad irreducible” (y así como Darwin dio la estocada final a Paley, los darwinistas de hoy intentan hacer lo propio con Behe y sus defensores).

⁵ Reconozco que la elección de los cuatro litigantes es criticable (en especial la de la primera pareja). Pero no me disculpo. Por ejemplo, ya Kant (1770) y Hume (1779), e incluso Buffon, habían criticado a la teleología. Sin embargo, decidí excluir a David Hume y su diálogo entre Desea, Clenathes y Philo porque, si bien este autor ya había echado sus dardos contra los argumentos del diseño, su crítica no brindaba una alternativa seria (cuando Paley escribe su libro, pocos lectores estaban convencidos de la lógica de Hume [Rachels {1990}, 118, 120]), cuya argumentación

(Dawkins [1996]). Lo que hace Darwin es secularizar la explicación de Paley para la emergencia del diseño (Paul [1988], 404), es decir, abandonar toda alusión finalista, y concentrarse exclusivamente en una causa eficiente material (Mayr [1988], 234; Simpson [1985], 208-209; Ruse [1998], 19). Como bien lo describe Dennett:

Cuando miramos a través de los ojos de Darwin al proceso real de diseño...nos damos cuenta de que Paley estaba en lo cierto cuando veía estos efectos como el resultado de una gran cantidad de trabajo de diseño, aunque encontramos una explicación nada milagrosa: un proceso algorítmico de diseño, no inteligente, masivamente paralelo y, en consecuencia, prodigiosamente derrochador (Dennett [1999], 295)

Lo que se objeta es la identidad del relojero, no su existencia. El relojero darwinista es un “relojero ciego”, metáfora de la acción “direccionadora” de la selección natural.⁶ Esta “ceguera” refiere a la ausencia de un objetivo último (dirigido a un fin) en el proceso. En cambio, en su acción, la selección natural no es ciega, sino más bien “miope”, pues su oportunismo se limita a las ventajas del momento. Esta miopía le impide prever el futuro, por lo que nunca podrá favorecer la preservación de un carácter hoy desventajoso por la esperanza en aquello en lo que se convertirá. La prueba de aptitud debe darse día a día, no importa el eventual desenlace posible de los rasgos actualmente en pugna.

El factor contingente afecta más bien a la aparición de las variaciones, y no tanto a la selección de unas a costo de otras en el abanico de alternativas disponibles (pues para Wallace y Darwin, y a diferencia de Lamarck, las mutaciones no son adaptativas, mientras que hay cierto “orden” en la selección natural). Dice Darwin:

El viejo argumento del designio de la naturaleza, según lo plantea Paley, que anteriormente me parecía decisivo, fallaba ahora que se había descubierto la ley de la selección natural. No podíamos continuar arguyendo que, por ejemplo, la bella charnela de una concha bivalva tiene que haber sido hecha por un ser inteligente, como la bisagra de una puerta por el hombre. No parece haber más designio en la variabilidad de los seres orgánicos y en la acción de la selección natural, que en la dirección en que sopla el viento. Todo en la naturaleza es el resultado de leyes fijas. (Darwin [1995], 81).

Como sabemos, la reproducción diferencial motorizada por la lucha maltusiana reemplazó más o menos gradualmente al relojero de Paley en el sentir de la comunidad científica contemporánea. Como resultado (secundario) de esto, se volvió innecesario concluir la existencia del Creador a partir de las regulaciones de la naturaleza. Los cielos ya no contaron de la gloria de Dios, ni el firmamento cantó la obra de mano consciente alguna.⁷

referida al carácter analógico del razonamiento del diseño (para decir algo, el picaflor no es como el reloj) es de dudosa fortaleza (Sober [1993]). Como bien sugiere Dawkins, es sólo después de Darwin que es posible encontrar ateos intelectualmente satisfechos (Dawkins [1996]; también Mayr [1987], 373; Hunter [2001], 125-126).

⁶ Esta ceguera no significa que la elección de un rasgo en desmedro de otro se produce aleatoriamente (lo que implicaría que cualquiera de ellos tiene las mismas probabilidades de éxito), sino que no hay una finalidad que lleve a la naturaleza a seleccionar un rasgo “a cuenta”, es decir, previendo su utilidad futura, a expensas de pesar su utilidad actual (un problema que ya Mivart había señalado en 1871, y que motivara, por ejemplo, el florecer de la ortogénesis en el período del “eclipse” del darwinismo [Bowler {1985}; Gould {2004}]).

⁷ La teoría de la evolución, aún en su versión darwinista, no niega la existencia de Dios (ninguna teoría científica podría hacerlo), pero sí restringe los conceptos de Dios “potables” a una teología que acepte a la evolución “a la Darwin” como un hecho histórico, a la vez que rechaza el principal

En la interpretación de Mayr, y citando la fecha de la publicación primitiva de “El Origen de las Especies”:

La teología natural, como un concepto viable, murió el 24 de Noviembre de 1859 (Mayr [1987], 515).

Aunque Darwin no fue el primero en abandonar la búsqueda de toda fundamentación empírica para cualquier optimismo (como conclusión global, y no como interpretación válida en todos los casos [vea el lector al respecto Irvine {1963}]), viene al caso entender porqué adoptó su famoso agnosticismo público:

1. En primer lugar, el enorme conocimiento de la naturaleza que, como el genial naturalista que era, había adquirido (incluyendo la observación de parásitos, gusanos, y la “macabra” [según nuestros términos] estrategia de alimentación de crías de los Icnemónidos [Irvine {1963}, 133-135; Desmond {1982}, 31; Mayr {1987}, 373; Mayr {1988}, 237; Gould {1995}]). Este tipo de observaciones le dificultaron una lectura en la que todas ellas pudieran atribuirse al ingenio de un constructor amante y bondadoso. Dice en el párrafo final de la 6^{ta} y última edición de su obra cumbre:

La cosa más elevada que somos capaces de concebir, o sea, la producción de los animales superiores, resulta de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte (Darwin [1995], 638).

Si hemos de seguir el argumento de G. J. Mivart (1871), hay indicios de diseño no sólo en aquellas estructuras beneficiosas para los organismos, sino también (por ejemplo) en las complicadas combinaciones químicas que forman el veneno de la serpiente, o el mecanismo “atrapamoscas” de la *Dionaea muscipula* (Dawkins [1998]). En cuanto a los equilibrios ecológicos, la naturaleza está llena de armonías, pero muchas de ellas (sino la mayoría) se obtienen bajo el costo de no poca sangre. Dios no creo este campo de batalla y sus gladiadores.⁸ La naturaleza por sí sola lo hizo involuntariamente. Ya no hay a quien culpar por las garras y los colmillos ensangrentados, ni tampoco por nuestras lágrimas. El mundo (nosotros incluidos) no era ya el producto de la creación, sino secuelas (efectos secundarios no buscados) de la obediencia a leyes naturales ciegas. El equilibrio y la complejidad emergen como subproductos fortuitos, y no como el exitoso alcance de objetivos definidos por el Creador.⁹

El progreso no es la excusa para el sufrimiento, porque la evolución darwiniana no es una versión edulcorada que ve en el proceso evolutivo una acumulación de ladrillos de mejoras, sino que, por el contrario, no concibe que el cambio se produzca en un sentido definido por ningún parámetro. Las variaciones que se preservan sólo son seleccionadas en virtud de los dictados de un ambiente caprichoso e incoherente en sus exigencias, sin prever un futuro de bienestar hacia el cual se dirigiría inexorablemente.

2. En segundo término, el sufrimiento de trágicas circunstancias familiares (Keynes [2001]; Gould [2000]; Ruse [1998]; Colp [1987]). En 1850, Darwin derramó lágrimas por la

argumento para aceptar su existencia (el diseño). Otra vez, es con Darwin que es posible dar con (aunque la aceptación de su teoría no exija una estricta adhesión a) un ateísmo intelectualmente satisfactorio (Rachels [1990]; Ruse [1998]; Blanco [2004]).

⁸ En esto Darwin emula a Voltaire, adoptando el agnosticismo (donde aquel admitió el Deísmo) con la excusa de evitar la herejía.

⁹ En este sentido, la evolución teísta es tan anti-darwiniana como la versión más literalista del creacionismo que podamos concebir.

más dolorosa de las razones concebibles: la muerte de su hija Anna, a cuyo afecto estaba especialmente inclinado. Darwin, cual Jacob victoriano, tenía una preferencia que se notaba. Y la (nunca más literalmente) “niña de sus ojos” murió a los 10 años, a su lado, en la cama familiar, después de una agonía lo suficientemente larga como para que sus padres hayan tenido tiempo de buscar una cura tanto en la tierra como en el cielo.

La infructuosidad de esa búsqueda, más que ninguna otra cosa, hicieron que Darwin jamás aceptara (al menos desde 1850) la creencia en un Dios solícito. Su propia experiencia (como naturalista y como padre) lo convenció de lo inútil de tal creencia.¹⁰

Dice en su carta a Asa Gray (22 de mayo de 1860):

Admito que no logro ver tan claramente como otras personas (y bien que me gustaría hacerlo), pruebas de la existencia de un designio y de bondad a nuestro alrededor. Me parece que existe demasiada miseria en el mundo. No consigo convencerme de que un Dios benefactor y omnipotente pudiera haber creado intencionadamente los Icnemónidos para que se alimenten dentro de los cuerpos vivos de las orugas, o que un gato pueda jugar con los ratones... No puedo contentarme tampoco observando de cualquier modo este maravilloso universo, y en especial la naturaleza del hombre, y llegar a la conclusión de que todo es el resultado de la fuerza bruta. Me inclino por considerar que todo es el resultado de leyes planeadas, y los detalles, sean buenos o malos, se dejan al resultado de lo que podemos llamar casualidad (FIDE Gould [1999], énfasis mío).

No ve indicios de bondad (y tampoco de verdadero diseño) ni en los escombros naturales, ni en las vicisitudes de los hombres.

Todo lo contrario. La selección natural es despiadada y no reconoce fronteras a la hora de reclamar víctimas en su acción continua. En una carta, en 1856, dirigida a quien fuera quizá su mejor amigo personal, Joseph Hooker, Darwin escribió:

¡Qué libro podría escribir un capellán del diablo acerca de los torpes, derrochadores, insensatos, rastreros y horriblemente crueles trabajos de la naturaleza! (FIDE Gould [1995], 34)

No puede ser más clara la razón por la que después de la revolución darwinista, la naturaleza no volvió a ayudarnos a defender la fe en un Creador bueno y compasivo, interesado en sus criaturas.

La fe religiosa aún era indispensable, pero los hombres ya no podían hallar inspiración en la contemplación de las maravillas del mundo natural. Si toda la historia de la creación del hombre reside en la lucha por la existencia...entonces (como sostuvo el obispo Wilberforce), realmente ‘sólo los tontos y los pícaros podrían soportar la vida’ (Toulmin y Goodfried [1968], 225).

Digresión. A esta altura de la discusión es posible justificar mi elección del título. G. G. Simpson, en una famosa obra (Simpson [1964], 101-105), manifiesta que la pregunta “para qué” no debe ser desestimada. Nuestra curiosidad no necesita quedar defraudada. Sólo que en vez de buscar respuestas teleológicas (como hacían los teólogos de la naturaleza),

¹⁰ Según concluye Ruse (1998), Darwin perdió su fe en el Dios del cristianismo en algún momento en su viaje con el Beagle, y era deísta en el tiempo de la publicación de “El Origen”. Su inclinación hacia el agnosticismo fue creciendo, y quizá se solidificó después de este triste capítulo de su vida. Invoco otra vez el genio de Shakespeare para la descripción de un momento tal: “Cuando, en desgracia con la fortuna y a los ojos de los hombres, deploro solitario mi triste suerte, y turbo con mis ayes inútiles a un cielo que no me escucha, y me encaro conmigo mismo, maldigo a mi hado” (soneto XXIX).

dice él, se deben buscar respuestas adaptativas. Siguiendo a Perrault: el Lobo, frente a la inocente pregunta de Caperucita respecto de porqué tenía esos dientes tan grandes y filosos respondió con la frase más trágica y darviniana concebible: “para comerte mejor”, cuando en realidad la emergencia de tal rasgo no tenía en cuenta este futuro encuentro entre la joven y el can (aunque por supuesto el mismo le sirvió a este para dar cuenta de la buenaza abuela, cuando se lo requirió). Al decir de Mayr:

La teología natural produjo una espléndida colección de observaciones en toda clase de adaptaciones en la naturaleza. Este material podría ser incorporado in toto en la biología evolutiva, tan pronto como el “diseño” fue reemplazado por la selección natural...Esto también confirma la vieja observación que los hechos, en tanto sean correctos, nunca pierden su valor, mientras que las hipótesis y las teorías pueden estimular la investigación independientemente de su validez (Mayr [1987], 848)

Imaginar estas historias plausibles para explicar las utilidades que permitieron la evolución de los diversos rasgos, se convirtió en *leit motiv* de los biólogos de toda aquella generación. Sin embargo, aunque los ojos sirven de hecho para ver, y las narices para llevar anteojos, en términos evolutivos, ninguna de esas funciones actuales tiene, aparentemente, relación con los orígenes del órgano y del miembro.¹¹

Lo dicho hasta aquí es un rodeo que no persigue otro objetivo sino el de convencer al lector de que una lectura optimista de la naturaleza (del tipo defendida por tantos filósofos de la naturaleza en los siglos pasados) sólo puede sostenerse parcializando la observación, y de que, por lo tanto, la crítica que motiva este trabajo tiene un fundamento teórico incontestable. Lo que nos permitirá o bien corroborar dicha crítica, o bien desecharla, es pensar si es realmente justo considerar a E. de White como panglossiana o no.

IV. La Posición de Elena de White: Discusión

En los escritos de E. de White hay numerosas citas en las que menciona a la naturaleza (muchas de ellas, de los libros más conocidos de su biblioteca).¹² Me limitaré

¹¹ Además, en un texto hoy clásico, Lewontin y Gould (1979) culpan a los pansleccionistas (justamente) de cometer el mismo error infantil de Pangloss, y el mismo Gould, junto a E. Vrba y su “*exaptación*” ([1982], esto es, estructuras cuya evidente razón de ser actual no coincide con la razón por la cual se conservaron una vez emergidas originalmente, en cuyo caso la búsqueda de una explicación adaptativa –utilitarista- sigue quedando justificada), un concepto ya implícito en Darwin (Rachels [1990], 119), procuraron dar (no sin polémica, vea el lector, por ejemplo Mayr [1988], 148-159) un cierre definitivo a la controversia con G. J. Mivart. Sin embargo, al criticar el pansleccionismo, no pretenden volver a la búsqueda de respuestas teleológicas, ni sugieren que la cruzada de Simpson deba desecharse en todos los casos. Un interesante análisis filosófico al respecto aparece en Ruse (1979), 210-236; (1989), 146-154. Respecto de los problemas pansleccionistas expuestos en el artículo de Lewontin y Gould, hay que decir que coincido con la conclusión de estos autores, a la vez que sostengo que su elección del ejemplo es criticable, pues los “spandrels” (pechinas) no son efectivamente “spandrels” (estructuras sin utilidad intrínseca alguna, y por lo tanto, cuya preservación no puede explicarse en términos selectivos [Borgia {1994}; Queller {1995}; Dennett {1999}, 429-513; Ruse {2001}, 155-172), sino más bien exaptaciones en un sentido más débil.

¹² Respecto del reconocimiento de Dios en la naturaleza (la primera conclusión de los teólogos de la naturaleza de la época) puede citarse (entre otros): La educación, p. 99; CMPA, 55; Manuscrito 16, 1895; Manuscrito 20, 1886; Manuscrito 117, 1898; Carta 250, 1903; Carta 253a, 1903; Carta 39,

simplemente a poner sobre la mesa algunas conclusiones derivadas de una lectura exhaustiva de las mismas.

En primer lugar, me apresuro a reconocer la existencia de párrafos que claramente parecen apoyar los dos puntos fundamentales de la teología natural que en su época empezaba a agonizar (después de todo, en la Biblia hay textos que van en esa dirección también [Job 12:7-8; Proverbios 6:6; Lucas 12:24; etc.]). Según la que es al parecer su estilo convencional, no buscaba sorprender con declaraciones altisonantes que pudieran chocar prematuramente con las convicciones de algún potencial lector. En lugar de frontalmente atacar el tema, se aprovechó de las creencias religiosas populares de la época con el fin de guiar a sus lectores a enseñanzas de algún modo más vitales.

Pero, en segundo lugar (y más importante para mi argumento), y contrariamente al acento que aquel orador puso en la supuesta ingenuidad de nuestra escritora, es posible subrayar con al menos el mismo énfasis, el cuidado que tuvo en advertir en muchas ocasiones, del peligro de tomar demasiado en serio a la naturaleza como fuente de enseñanzas morales.

Sí, habla de que “cada flor aislada es un maestro”, de que “las aves hermosas llenan el aire de música con sus felices cantos”, de que “las hormigas enseñan lecciones de trabajo paciente” o de que “los arbustos y hermosos retoños son predicadores de Dios”, pero también (y esto es lo singular para la época en un escritor devoto) señala en repetidas ocasiones que no siempre la naturaleza es un sabio docente a escuchar.

Como veremos inmediatamente, esta “ambigüedad” es en sí misma iluminadora.¹³

(Note el lector que el optimismo o el pesimismo no son tan relevantes para mi razonamiento como el que ambos tienen razones para justificarse frente al otro. La decisión de enfatizar el medio vaso vacío, o el mismo medio vaso lleno podrá obedecer a una

1903; Manuscrito 100, 1898; Manuscrito 117, 1898; Manuscrito 29, 1886; Testimonies, tomo 4, 581; CM, 44; La Educación, 95, 96; en cuanto a la perfección pasada de la naturaleza edénica y a la de la futura tierra restaurada (entre otros): Manuscrito 86, 1898; Manuscrito 102, 1899; PP, 42-44, 78-79; Carta 11, 1889; Signs of the Times, 6-2-1879; Manuscrito 28, 1889; CM, 143-144; CN, 17; La Educación, 18; MC, 311; MC, 404-406; en cuanto al mensaje ambiguo que puede sacarse de Dios desde la contemplación del mundo (entre otros): La Educación, 101; RH, 8-11-1898; Carta 27, 1886; Manuscrito 86, 1898; Manuscrito 30, 1904; en cuanto a la necesidad de un intérprete (entre otros): Manuscrito 31, 1898; Manuscrito 16, 1897; Manuscrito 4, 1899; Manuscrito 78, 1898; Carta 4, 1896; en cuanto a la naturaleza como libro de texto (“habla de Dios”, “manifiestan su carácter”, “los dos libros de Dios”, etc.), y entre otros: Manuscrito 31, 1901; PR, 22-24; Carta 223, 1905; Manuscrito 4, 1899; Manuscrito 119, 1903; Manuscrito 153, 1903; Manuscrito 100, 1898; Carta 30, 1875; Manuscrito 117, 1898; Conducción del Niño, 144, 145; La Educación, 96, 113-116, 204; Testimonies, tomo VI, 185; Signs of the Times, 6-12-1877; Manuscrito 29, 1886; DTG, 51, 475; Manuscrito 43 a, 1894; Signs of the Times, 5-8-1875; Fundamentals of Christian Education, 416-7; CM, 96, 145; Testimonies, tomo 4, 108-109; Manuscrito 3, 1879; Manuscrito 16, 1895; MC, 221, 294, 311; y en cuanto a los pasajes que parecen tener un matiz optimista: La Educación, 98-99; Carta 47, 1903; DTG, 475; Testimonies, tomo 4, 455-6, 581; JT, tomo 1, 277-278. Otra importante cantidad de citas se encuentra en Chase (s.f.), aunque la interpretación del autor difiere de la mía.

¹³ Una ilustración respecto de cómo E. de White se adelanta a su propio tiempo, lo da lo sucedido en el seno de la familia Huxley, entre el abuelo (“bulldog”) Thomas y su nieto Julián respecto de este tema. Para el primero, uno de los mejores amigos de Darwin, e irremediamente influido por la lucha encarnizada, las decisiones morales correctas eran justamente aquellas que iban en la dirección contraria a la que la naturaleza hubiera tomado. Para el segundo, y al poner un énfasis desmesurado en la cooperación, las decisiones correctas eran aquellas que imitaban a la naturaleza.

interpretación acorde al estado de ánimo de turno, pero tal subjetividad no afecta -ni puede afectar- al hecho que el vaso está realmente medio vacío y medio lleno.)

Elena de White, como hija de su respectivo tiempo, adhirió a las dos conclusiones principales de la teología natural que hemos descrito, pero procurando en muchas oportunidades aclarar que poco puede sacarse en limpio de una lectura global de la naturaleza. La acusación de ingenuidad es una expresión presentista. En este sentido, no podemos juzgar a White con más dureza que aquella con la que acusaríamos a Moisés de no seguir la taxonomía linneana al incluir a los murciélagos en las aves (Levítico 11).

Poner el acento en las cuestiones positivas no le hizo perder de vista la existencia – que sólo un necio negaría- de una realidad más amplia que no se restringe a los deseos personales de ver bondad en cada observación natural (deseos que el mismo Darwin tuvo, según él mismo admitió en la carta arriba aludida).

El optimismo está presente en E. de White, no hay dudas. Pero es medido. No es panglossiano. Hasta quizá fuera “exageradamente medido” si hemos de evaluarlo en virtud del consenso religioso de sus días sobre este tema. Siguiendo una línea argumental similar a la de los teólogos naturales de la época (y si se quiere, siguiendo a la descripción de los peripatéticos por parte de San Pablo), afirma que es posible saber de la existencia y el carácter de Dios a partir de las obras de la naturaleza, pero al mismo tiempo, y en otras numerosas ocasiones, también claramente se distancia de la posibilidad de conocer detalles de ambas cosas a partir de la misma fuente. Esta limitación de la naturaleza explica el contraste entre las conclusiones teológicas de los pueblos que nunca leyeron la Biblia, y los que sí: no hay ateos, pero tampoco una religión similar a la que encontramos en los que contaron con la revelación especial.

V. Conclusión

La naturaleza en su conjunto no nos dice cómo es Dios. Aunque admito que White lo dice tímidamente, reconoce que hay una disociación entre lo que veo en el mundo y lo que dice la Biblia respecto de un Creador amante. Ella, como Voltaire y Darwin, vio el conflicto. No hay vislumbres sin máculas de una intencionalidad bondadosa, y por lo tanto la naturaleza ya no puede ser una fuente clara sin notas al pie o múltiples aclaraciones. La naturaleza causa perplejidad al mismo tiempo que nos maravilla, y por ello necesita de un intérprete. La Biblia, como fuente de revelación proposicional, sale en auxilio del teólogo. Ella es necesaria. Sólo en un contexto que no incluye el pecado, la revelación especial adquiere un matiz de redundancia. Sabemos que Dios es amor por la Biblia, y no por la naturaleza. Lo concluimos por Romanos 5, y no al final de un día de pesca.

El Gran Conflicto es el marco. Eso explica los Jobs sin capítulo 42 en sus biografías, los estertores de cada ser vivo en las fauces de otro, y todas las escenas tristes del espectáculo que ofrece el mundo (y que Shakespeare, fatigado de todas ellas, preferiría abandonar, de no ser que al hacerlo abandonaría también al objeto de su amor).

La naturaleza aún no vuelve a su júbilo perfecto, y no clama unánimemente que Dios es amor. Por cada orquídea, puede citarse una tenia; por cada adaptación aparentemente inmejorable, un defecto; y por cada sonrisa una lágrima.

Las narices no tienen esa forma para que lleven anteojos, no tenemos dos piernas para llevar pantalones, los mosquitos no están aquí para que cultivemos la paciencia, y los teredos no trabajan en Ámsterdam para el beneficio de Estocolmo. La naturaleza es amoral, y aunque no de un modo explícito que pudiera escandalizar a los destinatarios primarios de

sus escritos, pero sí años antes de que aquellas escamas ingenuas que Pangloss nos había impuesto se cayeran definitivamente de los ojos de los creyentes, Elena de White (tengo la impresión) lo sabía, y (a su modo), también lo dijo.

VI. Bibliografía

- Ayala, F. J. (1993) "Aspectos Filosóficos", en Dobzhansky y Ayala Eds., 472-514.
- Behe, M. (1999) *La Caja Negra de Darwin*. Buenos Aires: Andrés Bello.
- Blanco, D. (2004) "Aristas Controversiales en la Caja Negra de Darwin", *Studium (Revista de la Universidad Santo Tomás de Aquino)*, Tucumán.
- Borgia, G. (1994) "The Scandals of San Marco", *The Quarterly Review of Biology*, 69 (3):373-375.
- Bowler, P. J. (1985) *El Eclipse del Darwinismo*. Barcelona: Labor.
- Chase, F. D. (s.f.) *God Revealed in the Natural World*. Washington DC: Review and Herald Publishing Association.
- Colp Jr., R. (1987) "Charles Darwin's insufferable grief", Free Associations. London: Free Association Books, pp. 7-44.
- Darwin, C. R. (1995), *El Origen de las Especies*, 6° Ed. Barcelona: Grijalbo SA.
- Dawkins, R. C. (1993) *El Gen Egoísta*, 2° Ed. Barcelona: Salvat.
- _____ (1996) *The Blind Watchmaker 2° Ed.* New York: Norton.
- _____ (1998) *Escalando el Monte Improbable*. Barcelona: Tusquets.
- Dennett, D. C. (1999) *La Peligrosa Idea de Darwin. Evolución y Significados de la Vida*. Barcelona: Galaxia.
- Desmond, A. (1982) *Archetypes and Ancestors*. Chicago: Univ. Of Chicago Press.
- Dobzhansky, T. G. y F. J. Ayala Eds. (1993) *Evolución*. Barcelona: Omega.
- Glick, T. F. Ed. (1988) *The comparative reception of Darwinism*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Gould, S. J. (1993) "Luce, Gran Luciérnaga", *Brontosaurus y la Nalga del Ministro*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1995) "La Naturaleza Amoral", *Dientes de Gallina y Dedos de Caballo*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1997a) *La Falsa Medida del Hombre*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1997b) "La Mujer Invisible", *Un Dinosaurio en un Pajar*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1997c) "Una Especial Afición por los Escarabajos", *Un Dinosaurio en un Pajar*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1999) "La ley de Boyle y los detalles de Darwin", *La Montaña de Almejas de Leonardo*. Barcelona: Crítica.
- _____ (2000) *Ciencia Versus Religión: Un Falso Conflicto*. Barcelona: Crítica.
- _____ (2004) *La Estructura de la Teoría Evolutiva*. Barcelona: Tusquets.
- Gould, S. J. y R. C. Lewontin (1979) "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings of the Royal Society of London. Series B*, 205 (1161): 581-598.
- Gould, S. J. y E. Vrba. (1982) "Exaptation – a Missing Term in the Science of Form", *Paleobiology*, 8 (1), 4-15.
- Hess, P. M. J. (2002) "God's Two Books: Revelation, Theology, and Natural Science in The Christian West", *Ciencia y Religión. Hacia una Nueva Cultura de Colaboración*. Puebla: Cecir.
- Hodge, M. J. S. (1988) "England", en T. F. Glick Ed., 3-31.
- Hume, D. (1779) *Dialogues concerning natural religion*. London.
- Hunter, C. G. (2001) *Darwin's God. Evolution and the problem of evil*. Grand Rapids, Brazos Press.
- Irvine, W. (1963) *Apes, Angels and Victorians: Darwin, Huxley and evolution*. New York: T.R.P.S.E.
- Keynes, R. (2001), *Darwin, his daughter & Human Evolution*. New York: Riverhead Books.
- Leibniz, G. W. (1984), *Monadología / Discurso de Metafísica / Profesión de fe del filósofo*. Barcelona: Hyspamerica.
- Mayr, E. W. (1987) *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1988) *Towards a New Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miles, S. J. (1991), "From Being to Becoming: Science and Theology in the Eighteenth Century", *Perspectives on Science and Christian Faith*, 43: 215-220.
- Mivart, G. J. (1871) *On the Genesis of Species*. London: Macmillan.
- Nichols, F. (1990) *Comentario Bíblico Adventista*, 6 Vols. Boise: Publicaciones Interamericanas.
- Paley, W. (1917) *Teología Natural*. Dallas: Smith y Lamar.
- Paul, H. W. (1988) "Religion and Darwinism: Varieties of Catholic Reaction", en T. F. Glick Ed., 403-436.
- Queller, D. C. (1995) "The Spaniels of St. Marx and the Panglossian Paradox: A Critique of a Rhetorical Programme", *The Quarterly Review of Biology*, 70 (4): 485-489.
- Rachels, James. *Created from Animals. The moral implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Roberts, M. (1831) *The Annals of My Village, Being a Calendar of Nature, for Every Month in the Year*. London, J. Hatchard, 1831.
- Robles, J. A. (2001) "Filosofía Natural y Religión", *Revista Patagónica de Filosofía*. 2 (2):43-56.
- Ruse, M. (1979) *La Filosofía de la Biología*. Madrid: Alianza.

- _____ (1989) *The Darwinian Paradigm*. New York: Routledge.
- _____ (1998) "Darwinism and atheism: different sides of the same coin?", *Endeavour*, 22 (1):17-20.
- _____ (1999) *The Darwinian Revolution: Science red in Tooth and Claw* (2nd Ed.) Chicago: Univ. of Chicago Press.
- _____ (2001) *El Misterio de los Misterios*. Barcelona: Tusquets.
- _____ (2002) "Robert Boyle and the Machine Metaphor", *Zygon*, 37 (3):581.
- Simpson, G. G. (1964) *This View of Life*. New York: Brace & World Inc.
- _____ (1985) *Fósiles e Historia de la Vida*. Barcelona: Labor.
- Sober, E. (1993) *Philosophy of Biology*. San Francisco: Westview.
- Toulmin, S. y J. Goodfield (1968), *El Descubrimiento del Tiempo*. Buenos Aires: Paidós.

Reconocimiento del autor: Agradezco enormemente la lectura crítica de este trabajo por parte del Doctor Aecio E. Caïrus. De los bemoles remanentes, yo soy el único responsable.