

Florio, Lucio

Creación y teodrama: incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Florio, Lucio. "Creación y teodrama : incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/creacion-teodrama-incorporacion-historia-vida.pdf> [Fecha de consulta:]

Creación y teodrama: incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar

El punto de partida de esta presentación está situado en una doble situación cultural de nuestro tiempo, desde donde estamos obligados a pensar la teología. Sin generalizar más allá de lo debido, podría afirmarse que la teología hoy debe ser elaborada como un pensamiento de fe en la época de la hermenéutica¹ y, simultáneamente, de las ciencias naturales². En efecto, el modo de conocimiento hermenéutico, por una parte, y experimental y matemático, por otro, tienen preponderancia en nuestra época. La misma filosofía se ha transformado, en buena medida, en una disciplina segunda, que presupone la hermenéutica y las ciencias³. Se podría decir que el problema de las interpretaciones y de las cosmovisiones operadas por las ciencias ocupa gran parte de la tarea intelectual contemporánea. El pensamiento de la fe, por su parte ha de tratar con ellos, porque el mismo lenguaje de nuestro tiempo es ya un hablar saturado de interpretaciones y contra-interpretaciones y, por otra parte, encuadrado en categorías científicas y tecnológicas.

Bajo este presupuesto, se puede presentar a Hans Urs von Balthasar como un intelectual prioritariamente hermenéutico. En efecto, el escritor suizo fue básicamente un notable humanista devenido en teólogo. Su especialidad inicial fue la Germanística, y su vasta y compleja obra transita inevitablemente por caminos ligados a las humanidades. Sólo en forma tangencial, Balthasar recurre a las ciencias naturales, y siempre lo hace en el marco del análisis del pensamiento de otro autor. Ahora bien: no resulta pertinente solicitarle a un gran pensador que aborde todos los temas; sin embargo, es posible explorar en el núcleo de su pensamiento a fin de relacionarlo con cuestiones emergentes de campos distintos del conocimiento. No parece ser otro el espíritu de quien denominó a una de sus obras, precisamente, como: “El todo en el fragmento”⁴. Además, la distancia temporal y la recepción decantada de su obra permiten tomar el riesgo de tirar puentes hacia problemáticas diversas a partir de una obra ya consolidada y cerrada.

La obra que nos ocupa es la “Teodramática”⁵. En particular, nos interesa descubrir su visión del cosmos, a fin de vincularla con esa “megateoría del pensamiento occidental”⁶ que es la evolución. Si hablamos de la teoría como una gran narración sobre la vida, se trataría de preguntarse si la narración teodramática y la evolutiva tienen puntos en común, se complementan, o simplemente se excluyen una a la otra. El trabajo de vinculación de la obra balthasariana con otras áreas del

¹ Cfr., p. ej., GEFFRÉ, CLAUDE, *El cristianismo bajo el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1964.

² Cfr. PEACOCKE, ARTHUR, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming: Natural, Human and Divine*, Gifford Lectures, 1993.

³ Cfr. CORONA, NESTOR, *Pensar después de la metafísica*. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia, ed. Prometeo, Buenos Aires, 2013.

⁴ *Das Ganze im Fragment*. Aspekte der Geschichtstheologie, Benziger, Einsiedeln, 1963.

⁵ *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1990. (Citaremos con la sigla TD).

⁶ HÄRING, HERMANN, “La teoría de la evolución como megateoría del pensamiento occidental”, *Concilium* 1/27 (2000), 27-40.

pensamiento es imprescindible, puesto que ésta corre el riesgo del olvido por una doble motivo. El primero, por el hecho de tratarse de un autor prioritariamente vinculado a los libros, no a la historia concreta ni tampoco al avasallante mundo virtual. Se trata de un pensador de la última generación de la “era Gutenberg”, centrada en la cultura clásica y en los libros como fuente de reflexión. Es, también, un autor poco dado a la reflexión directa sobre la historia, sino más bien hacia el pensamiento de la historia. El segundo motivo de posible desgaste del proyecto balthasariano proviene del acecho por parte de una cultura tecno-científica que presta poca atención a la tradición literaria o filosófica. De allí la importancia de buscar nexos con otros mundos de comprensión o de explicación de nuestro tiempo⁷. Por otra parte, la fecundidad de un pensamiento se prueba en la posibilidad de integrar otros modelos de conocimiento. La hipótesis que mueve esta ponencia es que el proyecto teodramático es capaz de albergar otros modos de conocimiento, incluso algunos originados en el ámbito de las ciencias naturales.

1. Breve puntualización epistemológica: *explicar y comprender*

Wilhelm Dilthey fue el primero en distinguir, a través de dos verbos, entender y comprender (*Erklären* y *Verstehen*), una doble modalidad del conocimiento humano. En su perspectiva, una excluye a la otra. Paul Ricoeur, más recientemente, ha proseguido esta temática⁸, y ha señalado que: “El debate entre explicar y comprender es antiguo y se refiere, al mismo tiempo, a la epistemología y a la ontología”⁹. De este modo, puntualiza que no es posible transferir en forma reduccionista las problemáticas ligadas al conocimiento o al ser a la hermenéutica y a las ciencias sin más. Tanto las disciplinas ligadas a la interpretación –ciencias humanas en general- como las relacionadas con el conocimiento experimental del mundo –ciencias naturales-, de alguna forma, tienen que ver con problemáticas de conocimiento y de ontología. Ni las humanidades prescinden del ser, ni las ciencias naturales son un mero reflejo de lo que pasa afuera. Ricoeur desarrolla algunos artículos para cuestionar la dicotomía entre explicar y comprender, como dos campos epistemológicos distintos y referidos a modalidades de ser irreductibles¹⁰. El filósofo francés entiende que hay una

⁷ El mismo Balthasar ensaya una “teodramática de la liberación” (*TD* volumen 4, 448ss).

⁸ RICOEUR, PAUL, *Del texto a la Acción*. Ensayos de Hermenéutica II Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 131-134; 149-168.

⁹ *Op. cit.*, 149.

¹⁰ Según Ricoeur, hay una cuestión clave: la de saber “si las ciencias, sean ciencias naturales o ciencias del hombre, constituyen un conjunto continuo, homogéneo y finalmente unitario, o si, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre es necesario establecer un corte epistemológico. En este primer nivel del problema los términos “explicar” y “comprender” son los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo, el término “explicación” designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término “comprensión” anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre. Pero, ¿qué es lo que puede fundamentar, en última instancia, este dualismo epistemológico, sino el presupuesto de que en las cosas mismas el orden de los signos y de las instituciones es irreductible al de los hechos sometidos a

circularidad hermenéutica que integra al explicar y al comprender¹¹. Incluso añade que en el comprender hay parte del explicar y viceversa.

Este marco epistemológico puede ser útil al momento de intentar relacionar la Teodramática, una obra elaborada en el terreno hermenéutico del arte y de la teología, con otra originada en el terreno de las ciencias naturales, tal como es la visión ofrecida por la biología evolutiva. Se trata de dos modelos heterogéneos, uno cimentado en el ámbito del “comprender” y el otro en el del “explicar”. La distinción es importante: los lenguajes son claramente diversos, uno marcado por la literatura y la historia, y el otro por las observaciones empíricas y las formulaciones cuantificadas. Sin embargo, ambos incluyen elementos explicativos y comprensivos, aunque en proporciones diferentes. Por otra parte, y puesto que en última instancia se trata de una obra teológica, la visión de fe excluye una lectura disyuntiva entre ambas modalidades de conocimiento de la realidad¹².

2. La evolución biológica

Originada explícitamente por Charles Darwin y presentada en *Origin of Species* (1859) la teoría evolutiva inicialmente señalaba el tronco común y la variación de las especies mediante el mecanismo de selección natural. Con el nacimiento de la Genética se pudo identificar procesos internos que provocan variaciones, mutaciones, la cuales permitirán la posterior selección. La “síntesis moderna” de la evolución combina estos factores (selección natural y mutaciones) y se impuso durante el siglo XX hasta nuestros días. Aunque no alcance para explicar todo el proceso, esos elementos parecen ser estructurales, aunque no únicos, al proceso de la historia de los seres vivientes.

Es interesante notar que la teoría científica de la evolución sufrió desde sus orígenes una puja con disciplinas meta-científicas, como la misma filosofía, la teología y, de ésta última, con las disciplinas hermenéuticas aplicadas a los textos bíblicos¹³. A pesar de la intencionalidad de Darwin de no trasladarla más allá del área científica, la teoría se desbordó sobre otros terrenos: del “explicar” pasó al “comprender”. Esto parecía inevitable, desde el momento en que el problema de la vida y, sobre todo, del ser humano, caen dentro de la pregunta por el sentido. El cuadro propuesto

leyes? (...)” Agrega: “El objeto del presente ensayo es poner en cuestión la dicotomía que asigna a los dos términos, comprensión y explicación, dos campos epistemológicos distintos, referidos, respectivamente, a dos modalidades de ser irreducibles” (*Op.cit.*, 149).

¹¹ *Op. cit.*, 195.

¹² Cfr. LORIZIO, GIUSEPPE, “Una prospettiva teologico-fondamentale”, en: CODA, PIERO – PRESILLA, ROBERTO (a cura di), *Interpretazioni del reale. Teología, filosofía e scienze in dialogo*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2000, 27-50 (especialmente: 44-50).

¹³ Al respecto, cfr. LARSON, EDWARD J., *Evolution*, Modern Library, New York, 2004; RUSE, MICHAEL, *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?*, Tusquets, Barcelona 2001.

por la evolución es magnífico: millones de años de historia de la vida, la proliferación de millones de especies y de innumerable cantidad de seres vivientes, la aparición del ser humano en algún momento relativamente cercano al presente. La compleja explicación de la vida y del ser humano a través de causalidades materiales –geografía, clima, competencia, etc.- o informativas –mutaciones genéticas, herencia- compone una imagen extraordinaria de la vida, pero no basta para descifrar el sentido de lo humano. Así como un hombre “no- geocéntrico” (Copérnico, Galilei) es insuficiente para solucionar el misterio humano, tampoco lo es la identificación del lugar evolutivo del “Homo sapiens”. Tampoco parece ser un término del misterio de la vida y del hombre la eventual dilucidación de todas las implicaciones del genoma humano o de la estructura neuronal de la mente. El enigma del sentido permanece, sobrepasándose a la más sofisticada de las explicaciones.

La evolución tiene tres significados básicos: a. Evolución como *hecho*: la vida tiene una historia; b. Evolución como *modo de explicación de los hechos*, y c. Evolución como *cosmovisión* (ontología, visión de la realidad)¹⁴. Hoy en día, más allá de la discusión sobre los modos en los que se produce la evolución, hay una mayoritaria aceptación del hecho de la historia de la vida. Esto se ha producido también en el área teológica cristiana, a excepción de algunas denominaciones o corrientes dentro de confesiones llamadas habitualmente “creacionismo”¹⁵. En el ámbito católico, la aceptación del hecho evolutivo se ha consolidado después de algunas declaraciones acerca de que el caudal de datos experimentales ha transformado la evolución en “algo más que una hipótesis”¹⁶. La teología atenta a la cuestión científica, a partir de Teilhard de Chardin, da por descontado el hecho evolutivo y trata de pensar las implicaciones de la evolución para la fe en la creación¹⁷. Según la distinción inicial acerca de la expresión “evolución”, la cuestión pasa por una discusión filosófica sobre los modos evolutivos y una posible introducción de la misma en el cuadro de pensamiento teológico¹⁸.

¹⁴ RUSE, MICHAEL, *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge 2005, 4: “Evolution can mean the *fact* of evolution –the development of organisms in a lawbound way from forms very different, from the earliest organisms to the present. It can also mean the *theory* of evolution –usually, one includes here mechanisms based on Darwinian natural selection. Or the term can mean the whole metaphysical or ideological picture built around or on evolution –strictly speaking, thus is called *evolutionism*”.

¹⁵ Cfr. NUMBERS, RONALD L., *The Creationists*. From Scientific Creationism to Intelligent Design, Harvard University Press, Cambridge-London 2006. También: BLANCO, DANIEL, “Breve aproximación histórica al Creacionismo moderno. Del ‘Creacionismo Científico’ al ‘Diseño Inteligente’”, en: FLORIO, LUCIO (compilador), *Evolución y Cristianismo*. Un diálogo posible, Dunker, Buenos Aires 2007, 25-64.

¹⁶ JUAN PABLO II, “Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias”, 22 de octubre de 1996 (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html).

¹⁷ Cfr., por ejemplo, SCHMITZ-MOORMANN, KARL, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Verbo Divino, Navarra 2005; GALLINI, LUDOVICO, *Darwin, Teilhard de Chardin y los otros*, Epifanía, Buenos Aires 2010; HAUGHT, JOHN, *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder, 2000; etc.

¹⁸ Haught sostiene que la evolución es una teoría científica y, por consiguiente, el punto neurálgico es el saber si se trata de una teoría apoyada por suficientes datos. La respuesta a esta cuestión es afirmativa; aunque, como todas las otras ideas científicas, la teoría evolutiva es siempre sujeto de pruebas y revisión. Desde un punto de vista científico, dicha teoría ha sido ya firmemente establecida puesto que da sentido a un número importante de fenómenos que de otro modo permanecerían ininteligibles. Hay un abundante conjunto de datos que apoyan esta teoría: por ejemplo, los fósiles, la distribución biogeográfica, la anatomía comparativa, la geología, la embriología, los datos radiométricos y ahora el estudio de la programación genética. En el contexto de la conflictividad con los

3. El proyecto teodramático de Hans Urs von Balthasar

El proyecto teológico de *Teodramática* consiste en la utilización analógica del teatro para iluminar el misterio de la acción divina en la historia, tal como es narrada en la tradición bíblica. Su fundamentación es de una riqueza literaria, filosófica y teológica pocas veces vistas en la historia de la teología reciente. El teatro, espejo de la historia humana, permite detectar la categoría dramática como una clave comprensiva del obrar humano y, por extensión, del obrar divino en el teatro de la historia de los hombres.

La intención que anima la *Teodramática* es -en palabras de su autor-"el de mostrar la fecundidad de la categoría de lo dramático para la teología cristiana"¹⁹. Von Balthasar pretendió explotar el rico espacio hermenéutico abierto desde el mundo teatral y ponerlo al servicio del comprender teológico. Tal como intentó demostrar en sus "Prolegómenos", las implicaciones teológicas del teatro no fueron nunca explicitadas, tratándose de una ruta de acceso privilegiada para la comprensión del accionar divino en la historia. Así lo dice:

...La necesidad de la existencia por verse reflejada (*speculari*) en algo distinta de sí misma, convierte al teatro en instrumento legítimo, pero que apunta esencialmente más allá de sí, de autoconocimiento y de aclaración del ser. Como espejo de la existencia ofrece un instrumental para su definitiva (teológica) autocomprensión; pero como espejo debe retirarse con todo su instrumental (...) para dejar paso a la verdad que en él resplandece sólo indirectamente.²⁰

El teatro tendría, por otra parte, un relieve teológico. En efecto, la riqueza de relaciones que aflora en una escenificación teatral pone a disposición "un instrumental completo, ya elaborado, hasta ahora apenas considerado por la teología, en orden a una posible representación de la acción de Dios"²¹. La modalidad del *teatro del mundo* sería la más útil para la teología²² puesto que refleja la historia humana en su conjunto de manera explícita.

Entre la existencia humana histórica y su representación se produce una especie de *círculo hermenéutico*, puesto que ambos se iluminan mutuamente. Pero, además, ambos desvían la mirada que se les dirige hacia una dimensión que las trasciende, hacia un *horizonte* de

creacionistas –lectores literalistas del relato del Génesis- Haight subraya la validez de la interpretación evolucionista que "podrá avanzar en refinamiento en adelante, como todas las teorías científicas, pero es la fuerza de la ciencia, no su debilidad, lo que hace que tales ideas estén abiertas a tal corrección" (*Responses to 101 Questions on God and Evolution. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2001*, 14).

¹⁹ TD, 27.

²⁰ T DI 84.

²¹ TD I 22.

²² Balthasar realiza una larga y analítica historia del tema del *Welttheater* (cf. "El topos 'teatro del mundo'" (TD I 127-249)).

comprensión de carácter absoluto.²³ Balthasar fundamenta la fecundidad teológica del instrumental dramático, recordando que Dios ha ingresado en la historia por medio de la encarnación, sin por ello abandonar su condición divina (cfr. Jn 1, 1-14). Ahora bien, si se considera la historia humana como un enorme drama, entonces, ¿no debe Dios entrar en el escenario del mundo e integrarse en el teatro del mundo?²⁴

La cuestión es, pues, la de la posibilidad de pensar el contenido central de la revelación a la luz de la *categoría dramática*. La respuesta es afirmativa, puesto que Dios ha entrado realmente en el drama humano, y lo ha hecho como un *actor*. De esta forma, el drama humano se ha abierto a otro divino, convirtiéndose así en un *teodrama*. Este no es otra cosa que la intervención de Dios en la dramática historia humana, en el teatro del mundo. Se trata, pues, de un único drama. Se trata de acciones que no se confunden pero que, sin embargo, permanecen profundamente vinculadas:

...Prescindiendo de cómo entre en contacto con este teatro (...) la analogía entre la acción de Dios y la escena del mundo no es una pura metáfora, sino que está fundada ontológicamente: entre los dos dramas no reina la pura discontinuidad, sino una íntima conexión.²⁵

Balthasar articula su obra de la siguiente manera: 1. Prolegómenos; 2. “*Dramatis personae*” (los personajes del drama) I: el hombre en Dios; 3. “*Dramatis personae*” II: el hombre en Cristo; 4. La acción; 5. El último acto. La historia de la salvación, originada en el misterio trinitario y llevada adelante mediante personajes que asumen un rol determinado en ella, culmina en el final escatológico donde la totalidad de los actores, habiendo pasado por el punto culminante de la Pascua de Cristo, desembocan nuevamente en el misterio trinitario. Entre los “actores” del teodrama, el teólogo suizo sitúa el cosmos, hablando de él con categorías esencialmente teológicas, nutridas por el pensamiento filosófico clásico y moderno y estético. El mundo aparece visto con los anteojos del literato, filósofo o teólogo, no con los del científico.

²³ Von Balthasar señala que: “...en último término, la acción dramática no tiene sentido más que sobre el trasfondo de una previa donación de sentido absoluto” (*TD I* 72). Cf. el tema del horizonte en: *TD I* 303-312:

²⁴ *TD I* 23.

²⁵ *TD I* 23.

4. Teodramática y mundo natural

Para el proyecto teodramático, el mundo es, esencialmente, el escenario del teatro humano y divino. Su perspectiva es literaria y teológica: la analogía del teatro le sirve para hablar de lo humano en sus dramaticidad y de la historia de Dios en el mundo humano. Pero su percepción del cosmos en cuanto tal, salvo algunas pinceladas, es de mera referencia de lo absoluto, sin atención a la autonomía del mismo. Sin embargo, aparecen en Teodramática algunas reflexiones que incluyen tangencialmente perspectivas científicas, en especial, en su diálogo con Teilhard de Chardin. En una cierta reacción a una mirada lineal y progresiva de la historia –la que no logra compaginar con la visión bíblica, de corte escatológico– deshecha el evolucionismo optimista. Precisamente, al momento de fundamentar su proyecto por la categoría teodramática, en los Prolegómenos, desarrolla la categoría de lo “futuro” como uno de los elementos de la teología del siglo XX. Allí señala que:

...mientras que en lo *escatológico* prevaleció la experiencia de estar tocando la frontera de tiempo y eternidad, en la caducidad del individual e histórico existir para la muerte (...), lo futuro abre –sin destruir plenamente todo pathos de la caducidad del presente– un espacio de *huída hacia adelante* como única salida de esta situación insoportable. De hecho, se presenta como un evolucionismo optimista roto (la moda de Teilhard de Chardin pertenece al pasado): se ve y no se ve al mismo tiempo que algo se mueve, que lo que se mueve provoca parcialmente una mejora, pero que es en conjunto un gran riesgo; de ahí la forzada resonancia en las odas a las conquistas técnicas que irrumpen alterando el equilibrio ecológico, sin garantizar la esperanza de controlar el equilibrio total de las fuerzas. Detrás de este pathos secular anida otro teológico, que no pocas veces suena más ingenuamente que el del sabio profundo, o el del preocupado, y que saca su potencial de la siguiente idea: como Jesús mismo vivió y actuó fijamente en aras del Reino de Dios, como (de otro modo) la existencia de la Iglesia primitiva estaba radicalmente orientada al futuro, así también hoy la cristiandad, sostenida por un impulso secular que en esencia ella misma ha desencadenado, tiene que ir anticipando adecuadamente la dinámica fundamental de la marcha hacia el futuro del mundo. Esto no es en el fondo ningún alejamiento de los orígenes del cristianismo, sino un modo de redescubrirlos. ...²⁶

El texto hace emerger uno de los núcleos del pensamiento balthasariano: la dinámica de lo creado no fuerza la irrupción del *Ereignis* o evento trinitario en la historia y mucho menos su revelación futura. La evolución es mencionada de una manera global (en tanto cosmovisión –el sentido 3–), criticando la idea de una tendencia de progreso hacia el futuro. Es interesante notar que Balthasar critica la idea de una “flecha de la vida”, hoy poco sostenida por los evolucionistas. En efecto, la evolución biológica aparece como un camino con marchas y contramarchas, con líneas ciegas, con algunas que perviven el tiempo o retroceden. A su vez, el ser humano el “Homo Sapiens”, no es considerado ni mucho menos un ápice de complejidad en muchos aspectos biológicos, sino un punto en

²⁶ TD I, 41-42.

una rama de mamíferos con desarrollo cerebral sofisticado. Ni siquiera el ser humano detenta un genoma muy complejo: en realidad, es cuantitativamente menor a otras especies. Balthasar, pues, cuestiona una cosmovisión evolutiva que identifica la evolución con un progreso indefinido. Además, la vincula con lo cultural y tecnológico, ámbitos claramente fuera del método de las ciencias biológicas. Su preocupación se entronca con lo que se dio en llamar en tiempos previos al Concilio Vaticano II como la línea de los partidarios del “escatologismo”, en confrontación con los del “encarnacionismo”. En otras palabras, intenta distinguir claramente la acción libre de Dios que no se ata a ningún proceso secular, tal como la evolución biológica o el progreso. Dios es Dios, y actúa como tal. Balthasar procura defender la libertad absoluta de Dios, el creador y actor principal en el teodrama. Pero, además, el autor de *Teodramática* quiere evitar cualquier reducción biologicista de la libertad humana. Esta reducción impediría, por lo pronto, hablar de un drama, en el que se presuponen las libertades en un juego integrado. Precisamente en el volumen dedicado a “La acción”, el teólogo retoma la cuestión evolutiva, con una cierta admisión del hecho, aunque con salvedades. Hablando acerca de la temporalidad, afirma el tiempo humano es radicalmente distinto al de los otros seres naturales²⁷. Y agrega, con relación a una probable degradación futura de una cultura tecnocientífica:

... ¿no habrá recaído entonces la historia humana en una prehistoria biológica (evolución de la vida hacia el hombre) respecto a la cual la historia verdaderamente humana se distancia mediante un salto? Aun cuando se aceptara que el hombre está llamado a asumir y prolongar en el nivel de la libertad esta evolución de la naturaleza (Teilhard de Chardin, J. S. Huxley) no existe garantía ninguna, por detrás del espíritu cósmico que mueve las libertades, de que esa evolución, colocada ahora en un estadio radicalmente nuevo, seguirá su camino conforme a las leyes de la naturaleza.²⁸

En un punto llamado “Culpa y sufrimiento del mundo”, aborda la cuestión del mal interno a la creación. Balthasar señala que existe otro mal en el mundo, más allá del mal moral en la humanidad.

...Queda todo el dolor físico al que está expuesta la naturaleza animal, que se alza sobre la generación y la muerte, sobre la necesidad de devorar y ser devorado (a lo que habrá que añadir todas las catástrofes naturales), o al que también está expuesto el hombre, pues, en cuanto cima de la naturaleza orgánica, está conectado con el mundo animal. Esto lo convierte en una especie de centauro (...), lo que

²⁷ “Lo que la naturaleza, las plantas y animales tienen por una forma del tiempo, puede interesarme desde un punto de vista objetivo, pero no desde el existencial. Mi tiempo es suficientemente misterioso como para que me tenga absorbido largamente con sus paradojas. Pues me es tan propio que no me ha sido regalado como un ámbito externo para que en él pueda moverme, sino como una forma de existencia más íntima.” *Op. cit.*, t. IV, 93.

²⁸ *Op. cit.* 98.

hace muy complicada la dimensión moral: en parte preso en las inmisericordes legalidades del cosmos biológico, en parte superándolas y por ello con la obligación de “moralizarlas” en la medida de lo posible.²⁹

Agrega:

Teilhard de Chardin intentó describir el desarrollo del mundo desde la bruma primordial hasta el hombre mediante un método fenomenológico, y le pareció que ya desde el fondo regía la ley fundamental de que ‘nada se edifica sin una destrucción correspondiente’³⁰. (...) Si se entra en el ámbito de la vida, ésta ‘avanza sobre un puente de cadáveres, que es consecuencia directa del crecimiento’³¹(...) ‘Dolores y fallos, lágrimas y sangre’: no más que ‘subproductos (por lo demás, frecuentemente preciosos y que pueden ser de nuevo utilizados)’ en el camino que conduce a la aparición del Espíritu³².

El teólogo suizo cuestiona la idea de que en el ámbito pre-humano se den esbozos de la libertad humana, lo que de acuerdo al pensamiento teilhardiano conferiría mayor sentido al sufrimiento en esas esferas de la vida. Posteriormente cita un texto en el que el paleontólogo francés sostiene que para una mirada de más alcance, que posea una luz distinta a la de la ciencia, es necesario alguna catástrofe o aberración originaria “¿no es cierto que la variedad y malignidad del mal, que se extiende aquí y ahora por el mundo, denuncia una cierta *desmesura*, que se mantiene inexplicable para nuestra razón si al efecto normal de la evolución no añadimos el efecto extraordinario de una catástrofe o aberración originaria?”³³ Los resultados científicos “desde una cierta perspectiva son siempre ambiguos”³⁴.

Balthasar es categórico: Teilhard remite a la teología, pero no a su centro, sino a sus márgenes. Esa “desmesura” debería ser conectada con los “poderes y dominaciones” de san Pablo³⁵. Precisamente, continúa, “la experiencia de la “desmesura” que siente Teilhard se hace patente en los evangelios, epístolas y Apocalipsis”³⁶. A continuación, despliega una serie de textos neotestamentarios relacionados con las fuerzas personales del mal (Lc 10,18; Ap 12, 12; 1 Pe 5, 8; etc.), las que diferencia de cualquier tipo de mitología.

Balthasar señala: “El vínculo ontológico que une al hombre con el cosmos no puede ser negado, y su mutua solidaridad se atestigua también en la aspiración a la salvación”. Y

²⁹ *Op. cit.*, 179.

³⁰ La cita que reporta es: *Le Phénomène humaine* (Oeuvres I, 1955) 46.

³¹ *TD IV*, 117.

³² *Ib.*, 315 -347.

³³ TEILHARD, *op. cit.*

³⁴ *TD IV*, 180-181

³⁵ “En estos márgenes se abre la insoluble pregunta sobre si la “desmesura” de sufrimiento constatada por el fenomenólogo no tiene que ver ya en el mundo interhumano con los “poderes y dominaciones” de Pablo, con el “dios de este mundo” o los “príncipes” y “señores de este mundo, cuya caída primordial de Dios habría sido la responsable del desgarrón que atraviesa el cosmos entero desde sus niveles inferiores hasta la trágica historia humana” (*Ib.*, 181).

³⁶ *Ib.*

apoya esta afirmación con la cita de Rm 8,20, aclarando que *ktisis* designa aquí la realidad creada en su conjunto³⁷. La cuestión del modo cómo será el desenlace del universo en la realidad final, señala: “En el cielo nuevo y la nueva tierra no volverá a comenzar el mundo desde el inicio, sino que la creación de Dios recibe una transfiguración en la vida de éste, las obras del hombre “le siguen” y determinan la forma de su bienaventuranza. Si esto es así, del modo el sufrimiento de la creación recibirá una transfiguración de un modo que escapa a nuestras categorías”³⁸.

En síntesis, Balthasar aborda la cuestión de cosmos, introduciendo tangencialmente algunos datos originados de las ciencias naturales. Incluso presupone la facticidad de la evolución, aunque polemiza sobre todo con la versión optimista de su interpretación teórica, a la que relaciona con la dimensión cultural del progreso tecno-científico, en la medida en que percibe una contradicción con datos bíblicos centrales, respecto de la libertad divina de Dios y del misterio del mal. Asume la interrelación entre el ser humano y el cosmos, y lee con cautela la cuestión abierta por la Carta a los Romanos, afirmando que si bien es posible admitir una proyección del misterio del pecado en la naturaleza, no por ello hay que considerar que ésta tenga una estructura preparatoria de la libertad. Es interesante notar que esta última afirmación le habría dado pie a una fundamentación cósmica de la *Teodramática*, puesto que podría colocar la categoría dramática en el mundo sub-humano. Aunque también reconoce su conflictividad interna, no la caracteriza como “dramaticidad” en el sentido de los “Prolegómenos”, es decir, como juego de libertades. Por ese motivo, lo considera irrelevante a partir de la aparición de la libertad humana y, sobre todo, desde la encarnación y pascua. Es que el punto crucial de la *Teodramática* radica en el ámbito de las libertades humana y divina. En esa línea, Balthasar cuestiona teológicamente las perspectivas de un progreso meramente horizontal, porque lo decisivo de la creación está constituido por la dimensión vertical.

De todos modos, aunque Balthasar, por las razones aducidas, no integre nítidamente los dinamismos naturales en su proyecto, no habría que descartar la posibilidad de proseguir su pensamiento. *Teodramática* constituye un sistema abierto, nutrido por la intuición de que la categoría dramática puede ser fecunda para pensar el misterio de la economía divina. El

³⁷ *Ib.*, 182.

³⁸ *Ib.*

teólogo, desde su impresionante bagaje humanístico, llega hasta un cruce de caminos, y deja la posibilidad de continuar su proyecto, incorporando otras áreas del conocimiento, incluidas las de las ciencias naturales. Esto es lo que sugieren algunos teólogos contemporáneos, de cuyo pensamiento daremos algunas pinceladas.

5. Teodramática de la creación evolutiva

5.1. Historia de la creación, historia evolutiva, historia de la salvación

La teoría evolutiva ayuda a situar la historia de la vida dentro de la historia del cosmos. En la macro de la historia del universo se ubica este pequeño aunque complejo desarrollo seres vivientes. Es en este escenario donde se desarrolla la breve historia humana y la aún más corta historia de la interacción entre Dios y el hombre. La Biblia, en cuanto testimonio escrito de la revelación, narra básicamente este último segmento de la historia del cosmos. Su preocupación es la de poner de relieve la iniciativa de Dios por dialogar e interactuar con una de sus criaturas, el ser humano. El diálogo de Dios con el hombre, la invitación a entrar en un vínculo de amistad y filialidad, el rescate de su condición vulnerable por el ejercicio equivocado de su libertad, constituyen el contenido del mensaje bíblico. Al referirse a la creación del universo, los textos bíblicos no pretenden explicar el modo en que éste se produjo, sino introducir el primer peldaño en la historia de la relación entre el hombre y Dios. La creación evolutiva es el ámbito en el que se desenvuelve la historia de la salvación. Un universo de una historia probable de 13.000 millones de años con varios millones de historia de la vida en el planeta Tierra es el medio en el que se generará lo central de la narración bíblica: el encuentro del “Homo sapiens” con su creador y, para el Nuevo Testamento, la ascensión de lo humano por parte del Hijo de Dios y su historia en medio de la historia del cosmos, de la vida y del hombre. En palabras de Teilhard de Chardin: hay un proceso de cosmogénesis, donde se inserta la biogénesis, la noogénesis y, finalmente, la cristogénesis³⁹. Ahora bien, expresado a través del pensamiento de Balthasar, se puede señalar que la creación, el espacio donde se desenvolverá el teodrama, es él mismo dinámico, evolutivo. En efecto, Dios se introduce activamente en el drama viviente y humano. De alguna manera, la historia del universo y de la vida, en su tensión creativa, preludia la dramática historia del ser humano y, en ella, la de Dios que se integra en el teatro de la historia humana. En la perspectiva del Nuevo Testamento, esta historia tiene su centro en la muerte

³⁹ Cfr. NUÑEZ DE CASTRO, IGNACIO, *Teilhard de Chardin: el hombre de ciencia y el hombre de fe*, Cuadernos de Fe y Cultura, Puebla 2006, 8-14.

y resurrección de Cristo. Este episodio, la Pascua, afecta radicalmente al ser humano en su vínculo con Dios. Pero, al tratarse el hombre de una realidad también corporal, viviente y cósmica, el acontecimiento pascual modifica misteriosamente también el ámbito físico del universo. De este modo, parece legítimo hablar de una “teodramática de la evolución”.⁴⁰

5.2. La evolución enriquece la imagen del teodrama y del mismo Dios

Para el pensamiento bíblico, Dios es un ser trascendente que crea el universo y el ser humano y entabla un diálogo de salvación con él. El Nuevo Testamento determina aún más esta visión, al afirmar que se trata de un ser uni-trino (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que lleva hasta el extremo de su humanización y muerte en la cruz su amor por el ser humano. ¿Cómo compaginar esta visión de Dios y de su creación con la producida por la teoría evolutiva, la cual presenta una naturaleza determinada por la competencia en vistas a la supervivencia? ¿No es esta imagen demasiado cruel y contradictoria con el Dios de la vida?⁴¹ Paradójicamente, la biología evolutiva provoca a la teología para que ajuste mejor la imagen bíblicamente basada de Dios como amor. Se trata de un Ser que da su vida divina sin reservas al cosmos. Darwin exige que definamos más cuidadosamente qué entendemos por omnipotencia divina. En efecto, el Dios cristiano no es alguien que somete y fuerza a su universo conforme a un plan rígido, sino que quiere que éste llegue a ser él mismo lo más plenamente posible. Esto significa que al mundo deba serle permitido el espacio y el tiempo para dirigirse hacia su finalidad, experimentando con varias posibilidades. John Haught lo expresa diciendo que “Si Dios ama al mundo, entonces podemos asumir que Dios concede al mundo un cierto grado de libertad para experimentar con un espectro de posibilidades en su gestación.”⁴² Una teología de la evolución, entonces, admitirá que la evolución es experimental por naturaleza, y que el cosmos y la vida deben contar con un espacio para una cierta búsqueda libre. El hecho de que nosotros vivamos en un universo en expansión es en sí mismo indicativo de que el deseo del Creador es que el mundo tenga un margen para realizar experimentos en una independencia emergente. Un Dios que verdaderamente ama el mundo está íntimamente relacionado con él, pero en un modo que permite al mundo permanecer distinto de Dios. El proceso de la evolución es la historia del universo examinando varios caminos para llegar a ser él mismo. El poder divino, entonces, se manifiesta como restricción de sí mismo en el amor, como un dejar ser que permita al mundo emerger como otro distinto de Dios.

⁴⁰ Así lo hace Celia Deanne-Drummond: *Christ and Evolution*. Wonder and Wisdom, SCM Press, London 2009 (especialmente 48-52: “Theodramma and Evolution”).

⁴¹ Esto es lo que postula Richard Dawkins: “...si hay un único Creador que hizo al tigre y al cordero, al guepardo y a la gacela, ¿a qué está jugando? ¿Acaso es un sádico que disfruta contemplando deportes sangrientos?” (El río del Edén, Debate, Madrid 2000,105).

⁴² *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 2001, p 50 (traducción nuestra).

Hemos visto que Balthasar no aceptaba esta línea de una cierta autonomía creativa de la vida, lo cual implicaría una cierta “dramaticidad” inherente a los seres vivientes. Sin embargo, como hemos intentado remarcar, su posición cauta⁴³ se fundamenta en su acceso prioritariamente humanístico y su prioridad asignada a las libertades, fundamentalmente la divina, que constituyen propiamente lo dramático en sí mismo. Ahora bien, la incorporación de una teoría científica propia del ámbito del “explicar” permite descubrir una cierta continuidad entre el ámbito humano y el de los seres vivos. Cierta autonomía en la búsqueda de las formas, aunque no pueda estrictamente ser denominada “libertad”, incluye elementos de no absoluta determinación que implican una base para la autodeterminación humana. En ese sentido, y siempre expresándose de un modo analógico, resulta legítima la expresión “dramaticidad” aplicada al mundo biológico infrahumano.

Por otra parte, la perspectiva evolutiva induce a colocar la trascendencia divina no exclusivamente *hacia arriba* sino también *hacia delante*. En cierto modo, no se trata sino de ajustarse más al modelo bíblico acerca de un Dios que ha prometido realidades todavía no plenamente cumplimentadas. Una teología evolutiva piensa a Dios y sus promesas en términos de futuro del ser. Con esto se recuperaría la imagen bíblica de Dios, olvidada en ciertas especulaciones teológicas que lo ubican como una especie de abstracta realidad localizada lejos de la historia. Desde esta perspectiva, el teodrama, cuya epicentro se encuentra en su nudo (vol. III: “La acción”, “Die Handlung”) pero que tiende hacia su plenitud final (vol. IV: “El desenlace” o “Das Endspiel”) encuentra en el cuadro de una naturaleza viviente que contiene un dinamismo de un “ir-hacia”⁴⁴ un preámbulo preparatorio. La perspectiva neotestamentaria –y en eso Balthasar es riguroso- evita cualquier posibilidad de reducción del final escatológico a las consideraciones que puedan hacerse desde las líneas evolutivas percibidas mediante las ciencias naturales: el Reino definitivo irrumpe mediante una cierta discontinuidad que no permite intuir, ni siquiera en la experiencia del creyente en la historia⁴⁵. El teodrama tiene un final abierto, aun cuando los dinamismos internos de la creación y de la historia permitan tener alguna idea de lo que será. Otro aspecto que la visión evolutiva produce a la teología es tomar conciencia de que el cuidado divino abraza el destino del universo en su conjunto⁴⁶. De aquí surge que el ser humano no puede separar sus aspiraciones privadas de la suerte que corra la creación entera. La evolución encuadra cualquier perspectiva antropológica en la visión de estar relacionados con un universo más vasto y

⁴³ Balthasar señala que: “el sufrimiento de la creación recibirá una transfiguración de un modo que escapa a nuestras categorías” (Teodramática, t. IV, 182).

⁴⁴ Cfr. GALLEN, LUDOVICO, *Ciencia y Teología*. Propuestas para una síntesis fecunda, Epifanía, Buenos Aires, 2007, 174-179.

⁴⁵ Cfr. ARNOULD, JACQUES, “Evolución y finalidad. Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación”, *Communio*, ed. Arg., 3 (2001), 53-69. Allí señala: “Hablar de creación es hablar ante todo de un acontecimiento, el de ser creatura *hic et nunc*. El futuro es *inaccesible* a nuestro conocimiento, e incluso a nuestra fe, al menos en su realización concreta...” (67)

⁴⁶ HAUGHT, JOHN, *op. cit.* 50.

con una enorme historia de la vida en un prolongado proceso por llegar-a-ser. De este modo, se genera un sentido del “estar-juntos” con el cosmos y, particularmente, con los seres vivos. La esperanza creyente es provista de nuevos y más amplios horizontes. La evolución también brinda a nuestras vidas el sentido de ser partícipes en el proceso progresivo de la historia de una creación cósmica. Todo esto también amplía la perspectiva del teodrama: éste se sitúa en un cosmos que, si bien es un “dramatis personae”, lo es no sólo como escenario estático, sino como un dinámico agente, que precede en largos plazos temporales al episodio central del drama entre Dios y el ser humano⁴⁷.

Conclusión

La integración de la perspectiva evolutiva implica una teología de la creación que de cuenta de la maravilla de este complejo fenómeno de la vida. El Dios creador aparece como poniendo en acto un drama preludiado misteriosamente por una larga historia del cosmos y de la vida. En ella hay espacio para una cierta búsqueda de formas nuevas, en un proceso que conoce la tensión y la lucha. El “tú” de Dios, sujeto adecuado para la Alianza y objeto del amor que lleva a la Encarnación y a la Pascua es el ser humano, aparecido después de una larguísima concatenación de hechos biológicos. El teodrama alcanza su ápice en la historia humana, pero no se reduce sólo a ella. El marco del cosmos y de la biosfera en particular permite visualizar un escenario extraordinario, incluido también en la dinámica del teodrama.

⁴⁷ El tema del vínculo entre teodrama y creación evolutivo también ha sido tratado en: SCHWAGER, RAYMUND, *Erbsünde und Heilsdrama: im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, R. Schager, Münster, Lit. c. 1997 (209 p.) (trad. al inglés: *Banished from Eden: Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation* London: Gracewing, 2006)

Abstract:

Título de la ponencia: “Creación y teodrama: incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la *Teodramática* de H. U. von Balthasar”

Resumen de la ponencia:

El proyecto teológico de *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar consiste en la utilización analógica del teatro para iluminar el misterio de la acción divina en la historia, tal como es narrada en la tradición bíblica. Su fundamentación es de una riqueza literaria, filosófica y teológica pocas veces vistas en la historia de la teología reciente. El teatro, espejo de la historia humana, permite detectar la categoría dramática como una clave comprensiva del obrar humano y, por extensión, del obrar divino en el teatro de la historia de los hombres.

Entre los “actores” del teodrama, el teólogo suizo sitúa el cosmos. Balthasar habla de él con categorías esencialmente teológicas, nutridas por el pensamiento filosófico clásico y moderno y estético. Se sabe que el talante intelectual de Balthasar era esencialmente humanístico. Aunque incluye algunos puntos de vista originados en visiones científicas, su perspectiva es más la del “comprender” que la del “explicar” (Dilthey, Ricoeur). El mundo aparece visto con los anteojos del literato, filósofo o teólogo, no con los del científico. Ahora bien, nuestra época es simultáneamente una era hermenéutica y científica y, por ello, demanda una lectura integrada del universo.

Esta exposición, apoyándose en las líneas ensayadas por algunos teólogos contemporáneos, intenta continuar la reflexión dramática y teodramática de Balthasar en el plano de una ciencia de carácter explicativo. Se nutre en el tipo de análisis originado en el siglo XIX, la biología evolutiva, para el cual la vida se desarrolla en una buena medida mediante la competitividad de individuos, poblaciones y especies, de carácter inobjetablemente trágico. La pregunta básica es si esta “dramaticidad biológica” puede ser pensada desde la óptica teodramática. En otras palabras, el cosmos, un actor más en el teodrama, es él mismo internamente dramático. Por ello, interesa resaltar una posible aplicación de la Teodramática en un campo no desarrollado inicialmente por su autor.