

Florio, Lucio

“En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución” : incorporación teológica de este principio biológico

“In biology nothing makes sense unless in the light of evolution” : theological incorporation of this biological principle

Revista Teología • Tomo LII • N° 116 • Abril 2015

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, *“En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución” : incorporación teológica de este principio biológico* [en línea]. *Teología*, 116 (2015). Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/biologia-nada-tiene-sentido-evolucion.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

“En biología nada tiene sentido sino a la luz de la evolución”. Incorporación teológica de este principio biológico

RESUMEN

El artículo pretende indagar sobre algunos puntos de confluencia entre la teología escolar y la evolución biológica. Presuponiendo tanto la ausencia de una conflictividad de base, así como la posibilidad no sólo de diálogo sino incluso de una integración de las temáticas evolutivas dentro de la teología escolar, se pretenderá individualizar algunas tareas internas a las disciplinas teológicas en la búsqueda de una asimilación crítica de la evolución. Si la reflexión teológica es una intelección de la fe mediante los recursos racionales disponibles, habrá de pensar la vida como creatura en el paradigma vigente para comprenderla racionalmente. En la actualidad, éste paradigma es el de la evolución. Ahora bien, la invitación a un ejercicio activo de asimilación dentro del *intellectus fidei* no parece haber hallado, hasta el momento, una recepción teológica consistente al interior de las diversas disciplinas teológicas. El estado de aparente paz y de admisión del núcleo evolutivo por parte de la enseñanza oficial posibilita una tarea que emerge como compleja y desafiante: la de incorporar la panorámica evolutiva al interno de la reflexión teológica.

Palabras claves: evolución - teología - disciplinas teológicas - integración

“In biology nothing makes sense unless in the light of Evolution”. Theological incorporation of this biological principle

ABSTRACT

The article aims to investigate some common ground between formal theology and biological evolution. Assuming both the absence of a basic conflict and acknowledging the possibility not only of dialogue but also of an integration of evolutionary issues within formal theology, it will seek to identify some tasks within the theological disciplines while searching for a critical assimilation of evolution. If theological reflection is an insight into faith through the rational resources available, life will have

to be thought of as a creature in the current paradigm in order to understand it rationally. Such paradigm today is that of evolution. However, the invitation to an active assimilation exercise within the *intellectus fidei* seems not to have found a theological reception consistent with the various theological disciplines as yet. The apparent state of peace and acceptance of the evolutionary core by formal education leads to a complex and challenging task: that of incorporating an evolutionary panorama within theological reflection.

Key words: evolution - theology - theological disciplines - integration

Introducción

En la biología actual no se discute el proceso evolutivo. El fenómeno de la vida, y del ser humano dentro de él presupone la evolución como marco teórico para la biología contemporánea; como señalara T. Dobzhansky: “nada tiene sentido en la biología excepto a la luz de la evolución”.¹ Frente a este dato, que implica una visión consolidada del fenómeno de la vida por parte de las ciencias biológicas y, más extensamente, por la cultura actual, la teología ha ido tomando partido de diversas maneras en el siglo y medio de vida de la teoría evolutiva. En nuestro tiempo, la reflexión teológica –al menos en el área católica y en buena parte de las teologías evangélicas–, después de una primera etapa vacilante y parcialmente combativa, ha ido aceptando la explicación evolutiva como un dato científico que, bajo ciertas condiciones, puede ser integrado con la perspectiva bíblica.² Por lo pronto, ha habido un notable acrecentamiento de publicaciones teológicas sobre la cuestión evolutiva, intensificado durante las conmemoraciones de los aniversarios darwinianos.³ En el ámbito católico, sin embargo, da la impresión de que la cuestión ha ingresado en forma más clara en la ense-

1. T. DOBZHANSKY, “Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher*, 35 (1973) 125-129.

2. R. MARTÍNEZ ; J. HEWLET, “Evolución biológica en la ciencia y en la teología”, en: BENNET; GAYMOND; T. PETERS (eds.), *Ciencia y religión en diálogo. Un puente en construcción*, Puebla, UPAEP, 2005, 85-100.

3. Para el ámbito católico, hay que mencionar el congreso realizado en la Univ. Gregoriana en 2009: G. AULETTA; M. LECLERC; R. A. MARTÍNEZ (eds.), *Biological Evolution, Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After “The Origin of Species”*, Rome, Gregoriana & Biblical Press, 2011. En Argentina, cf. M. DE ASÚA, *De cara a Darwin*, Bs. As., Lumen, 2009; L. FLORIO, *Evolución y Cristianismo: un diálogo posible*, Bs. As., Dunken, 2007.

ñanza oficial⁴ que en la teología concreta. Parecería que la conocida afirmación de Juan Pablo II acerca del carácter más que hipotético de la evolución⁵ y su invitación a introducir la visión evolutiva en la cristología y en el quehacer teológico en general⁶ no parece haber cristalizado suficientemente.

En este artículo se pretende indagar sobre algunos puntos de confluencia entre la teología escolar –es decir, teología enseñada en universidades y centros teológicos– y la evolución biológica. Se presupone tanto la ausencia de una conflictividad de base así como la posibilidad no sólo de diálogo, sino incluso de una integración de las temáticas evolutivas dentro de la teología escolar. A partir de estos presupuestos, se intenta individualizar algunas tareas internas a las disciplinas teológicas en la búsqueda de una asimilación crítica de la evolución. Si la reflexión teológica es una intelección de la fe mediante los recursos racionales a disposición, habrá que pensar la vida como creatura en el paradigma vigente que es, actualmente, el de la evolución. Ahora bien, no da la impresión de haberse producido una recepción teológica consistente al interior de las diversas disciplinas teológicas. Y, sin embargo, el estado de aceptación del núcleo evolutivo por parte de la enseñanza oficial posibilita una tarea que emerge como compleja y desafiante: la de incorporar la panorámica evolutiva al interno de la reflexión teológica.⁷

4. Cf. R. MARTÍNEZ, “The Reception of Evolutionary Theories in the Church”, en: G. AULETTA; M. LECLERC; R. A. MARTÍNEZ (eds.), *Biological Evolution, Facts and Theories*, 589-612.

5. “Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría” (JUAN PABLO II, “A los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias”, Vaticano, 22-10-96, 4 (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html)).

6. Cf. “Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II al Rev. George V. Coyne, S.J., Director del Observatorio Vaticano” (versión en español en: R. RUSSELL; W. R. STOEGER; G. V. COYNE, *Física, Filosofía y Teología. Una búsqueda en común*, EDAMEX – UPAEP, México, 2000, 17-26. La versión de *L’Osservatore Romano* 12-02-89, 19-21 (Nº 24, 127-129): “Si las cosmologías antiguas del Cercano Oriente pudieron purificarse e incorporarse a los primeros capítulos del Génesis, la cosmología contemporánea ¿podría tener algo que ofrecer a nuestras reflexiones sobre la creación? Una perspectiva evolucionista ¿arroja alguna luz aplicable a la antropología teológica, el significado de la persona humana como *imago Dei*, el problema de la Cristología –e incluso sobre el desarrollo de la doctrina misma–?”

7. Así lo señala J. ARNOULD, “Theologians Wanted!”, 357-370.

En el presente estudio interesa resaltar algunos elementos esenciales para una teología que aborde crítica y sistemáticamente el desafío planteado por la evolución biológica. El objetivo del artículo es mostrar que, en el marco de una teología gravitada por la imagen del mundo producida por las ciencias se hace necesaria la incorporación de las perspectivas abiertas por la biología evolutiva dentro de las diversas disciplinas teológicas. Puesto que la fase de debate conflictivo entre evolución y revelación parece haber pasado, se impone ahora la de una “teología de la evolución” que, sin concordismos,⁸ proponga una seria integración de la comprensión evolutiva de la vida.

Es imprescindible advertir que las teorías evolutivas se han desarrollado prioritariamente en el área anglosajona, con la consecuente referencia a problemáticas no siempre familiares a otras regiones culturales. La conflictividad entre los creacionismos y el movimiento del Diseño Inteligente (*Intelligent Design*) con interpretaciones neodarwinistas es primariamente norteamericano, aunque con resonancias en otras partes del mundo.⁹ Sin embargo, se puede detectar que esta polarización no repercute linealmente sobre la teología elaborada en otros ambientes. Por lo pronto, la hermenéutica puramente literal no predomina en el campo católico y en buena parte del área protestante europea. Tampoco es tan determinante el influjo cientificista sobre las poblaciones latinoamericanas, cuya religiosidad dificulta lecturas reduccionistas del fenómeno de la vida. Hay que señalar, también, que la cultura científica académica tiene el inglés como lengua propia y está diseñada básicamente con reglas metodológicas y problemáticas gravitadas en el medio cultural anglosajón. Aunque la fecundidad de las ciencias modernas haya provocado su difusión global, con la ciencia pura muchas veces ingresan cuestiones filosóficas –e incluso teológicas– discutibles. De este modo, temáticas relativas al método científico, al azar, al finalismo, a la relación cuerpo-espíritu o cerebro-mente, etc., ingresan con categorías de comprensión que no son las mismas en las que se elaboran esos temas

8. Cf. D. LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles, Presses Universitaires de Namur, 1999, 74-88.

9. J. Arould alerta sobre el desembarco del creacionismo en Europa: “The creationist crisis has crossed the Atlantic and is now threatening Europe” (“Theologians wanted!”, 357). En América Latina, existen perspectivas creacionistas en denominaciones evangélicas, pero también en algunos ámbitos católicos.

en otras tradiciones de pensamiento –por otra parte frecuentemente ignoradas en los campos de debate anglosajones–.

Dicho esto, se impone también la afirmación de que hay que escuchar a la ciencia más seria, es decir, aquella sometida a mayor control. En las últimas décadas, algunos estudios han practicado un trabajo crítico de la historia de las ideas evolutivas, intentando mostrar la ciencia biológica en su estado maduro y discriminando posiciones ideológicas o no suficientemente críticas.¹⁰ Resulta clave este trabajo para un debate más focalizado, como el que se debe llevar adelante en nuestra área cultural, en la que la historia de las ideas filosóficas y teológicas no se confronta habitualmente con la historia de las teorías científicas.¹¹ Hay que añadir una dificultad previa a esta tarea, constituida por la ausencia de base científica de parte de quienes cultivan la teología, formados primariamente en una tradición de humanidades más que en ciencias naturales.¹² El conocimiento básico de las disciplinas científicas vigentes sobre la cuestión de la vida es clave para la comprensión de los verdaderos problemas a reflexionar.¹³

1. *Teología natural*

La evolución ha puesto en jaque a gran parte de la teología natural clásica.¹⁴ Después de Darwin, nadie puede apelar ingenuamente al

10. Así lo ha hecho Michael Ruse en: *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001.

11. Es el mérito, en nuestro país, de la obra de M. de Asúa, donde se describe la historia de las evoluciones en sus aspectos científico, filosófico y teológico (*De cara a Darwin*, cap. 8: "Reflexiones teológicas", 277-322).

12. El desconocimiento de cuestiones básicas de ciencias por deficiencias en los estratos educativos previos suele ser el problema fundamental para acceder a una reflexión teológica sobre problemas científicos. Cf. el estudio sobre la cuestión en el universo de los seminarios católicos de Brasil, en: M. A. CAMPOS, "Ciência e religião nos seminários católicos brasileiros", *Quaerentibus*. Teología y Ciencias, 2 (2013), 73-103 <http://www.cienciayreligion.org/quaerentibus/DQ_02.pdf> (consulta: 10-09-14).

13. "Esperamos que en el futuro, cuando teólogos y cristianos estén mejor informados sobre el universo tal como lo estaban los cristianos cultos del siglo XIII, se podrá dar por supuesto el conocimiento científico de este tipo. Pero en la actualidad parece una necesidad inevitable insistir en una enorme base de datos en beneficio de la discusión" (K. SCHMITZ; MOORMANN, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Villatuerta, Verbo Divino, 2005, 16).

14. La cuestión interesa ya desde el siglo XIX, al menos en el área angloparlante: cf. W.F. ENGLISH, *Evolution and the immanent God: an essay on the natural theology of evolution*, Boston, Arena 1894.

orden natural o a la belleza de la creación para justificar la idea de un motor inmóvil, una causa eficiente primera, un principio ordenador o final, y ni siquiera a la fuente definitiva de la belleza mundana. La visualización del cruento principio de selección natural como uno de los elementos dinamizantes de la vida y generador de nuevas especies, impide la configuración de una teología natural que no contenga intrínsecamente el elemento de dramaticidad. A la antigua idea del mal como cuestionamiento de cualquier idea de un Dios perfecto y bueno se añade la de la sangrienta estructura de competencia y depredación propia de los fenómenos vitales.

Ya el mismo Darwin confrontó con la versión de teología natural que William Paley proponía en su época. Recientemente, Richard Dawkins ha actualizado el problema a través de las imágenes de un “Dios sádico” o “sangriento” que emergería de la comprensión de la vida bajo el prisma de la selección natural.¹⁵ Sin duda, después de percibir la estructura competitiva de la vida no se puede seguir apelando a un Dios relojero o arquitecto, y ni siquiera a la idea a-crítica de un ser supremamente bueno y omnipotente. La teodicea ha vuelto a ser vulnerada, no ya por el lacerante enigma del mal humano —especialmente de los inocentes— sino por la amplificación de los elementos trágicos de la naturaleza viviente. Sin duda, podemos seguir contemplando un atardecer e intuir en ese escenario la belleza divina creadora; pero esa intuición ha de ser corregida por la comprensión de la destrucción que se produce durante ese mismo atardecer; y, aún más, por toda la maquinaria competitiva y trágica que ha llevado a que en ese momento estén esas especies, y no otras, en el ocaso que está siendo contemplado. La teología natural se muestra frágil para explicar la violencia de una evolución que consume individuos, poblaciones y especies enteras. El proceso evolutivo está repleto de “víctimas”.¹⁶ Como sucede con el misterio del mal humano, el Dios filosófico resulta, por lo menos, un principio de comprensión insuficiente. Por esto, para el pensamiento creyente es preciso apelar, como Job en el Antiguo Testamento, a una versión menos racio-

15. Señala 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*, Madrid, Debate, 2000, 105). Cf. La exposición de M. RUSE, *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?*, Barcelona, Tusquets, 2001, 150ss.

16. Cf. T. PETERS, “Evolution, Evil and the Theology of the Cross”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. År g. 83 (2007), 98-120.

nalista de Dios. Precisamente, la insuficiencia de la teología natural que prescindía de la cruenta dinámica evolutiva ha llevado a algunos teólogos a repensar a Dios bajo la categoría dramática.¹⁷

El proyecto del Diseño Inteligente (*Intelligent Design*) ha retomado la teología natural partiendo de la admisión de la evolución: ésta existiría en cuanto hecho, pero no puede ser explicada exclusivamente por el principio de selección natural, especialmente en ciertos fenómenos complejos.¹⁸ Hay una apelación a una predeterminada racionalidad del proceso evolutivo. Sin embargo, para la visión creyente existe ciertamente una racionalidad de fondo en el proceso, pero radicado más en el proyecto “económico” que en su ejecución particularizada, donde la racionalidad puede haber sido transferida a una vida autónoma y creadora. En otras palabras: hay un designio (Ef 3, 11), no necesariamente un diseño.¹⁹ La creación providente, clásicamente conceptualizada como *creatio continua*, puede comprenderse como una donación del ser a un ente vivo dotado de autonomía en la búsqueda de sus formas. Por esa razón se hace necesario salir de una idea demasiado ligada al Dios uno filosófico, y regresar al Dios trinitario y “kenótico” del NT que, auto-entregado en Cristo puede también haber renunciado amorosamente a un control exhaustivo de cada detalle de la historia de la vida, y haber conferido ese don al mismo ente viviente. El concepto de “autonomía” ha de ser aplicado al devenir del ser vivo, considerando que Dios ha renunciado a plasmar cada especie e individuo viviente, dejando un margen de capacidad de auto-organización –de una cierta “creatividad”– al proceso mismo.

17. Así lo hace C. Deanne-Drummond (*Christ and Evolution. Wonder and Wisdom*, London, SCM Press, 2009, 48-52: “Theodrama and Evolution”). Cf. L. FLORIO, “Creación y teodrama: incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar”; Repositorio Digital de la UCA: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Penoncias&d=creacion-teodrama-incorporacion-historia-vida>> (consulta: 9-09-2014).

18. Cf. J. ARNOULD, “Creationism, Intelligent design and evolution: a theological perspective”, en: G. AULETTA; M. LECLERC; R. A. MARTÍNEZ (eds.), *Biological Evolution, Facts and Theories*, 573-588. Una visión favorable: L. BRAND, *Fe, Razón y la Historia de la Tierra. Un paradigma de los orígenes de la Tierra y de la vida mediante un diseño inteligente*, Libertador San Martín, Edit. Universidad Adventista del Plata, 2011.

19. En este sentido, Haught dice: “If God is the ultimate source of order, God is no less primordially the source of novelty that sometimes has to disrupt order so as to overcome triviality and monotony. The God of evolution is the inexhaustible wellspring of new form of order” (*Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York, Paulist Press, 2001, 87). Del mismo autor, cf. también el desarrollo del tema: “Purpose” en: Ib., *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 98-116.

2. *Hermenéutica bíblica*

La crisis producida por el heliocentrismo fue superada, después de varios siglos, por la convergencia del desarrollo científico con una hermenéutica bíblica que logró deslindar el mensaje revelado de las visiones del mundo de los hagiógrafos. En efecto, la superación de la oposición entre fe y ciencias naturales, al menos en la Iglesia Católica, se produjo recién cuando se establecieron criterios de hermenéutica bíblica orientados por principios literarios e históricos. Con los estudios que confluyeron en *Divino Afflante Spiritu* (1943) se generaron las distinciones que evitan una conflictividad insoluble entre Biblia y ciencias naturales. El método histórico-crítico fue oficializado en la hermenéutica oficial como método indispensable, aunque no único.²⁰ Al analizar los textos que incluyen elementos de teología de la creación utilizando los criterios históricos y literarios se puede delimitar la intencionalidad religiosa de aquella ligada a cosmologías del momento o a géneros literarios no científicos. De este modo, la teología de la creación puede desarrollarse bajo cosmovisiones nuevas, incluida la evolutiva. Por lo tanto, como un efecto indirecto, la aplicación de principios de ciencias hermenéuticas a los textos bíblicos liberó a los exégetas de lidiar con problemas establecidos por las ciencias naturales, tales como el de la evolución biológica. A partir de entonces, la evolución podía ingresar como temática de investigación teológica, sin tener que estar ceñida a lecturas literales de los textos.

3. *Narración teológica y científica*

Existe una común pretensión narrativa por parte de la biología y de la teología. En efecto, tanto la biología evolutiva como la teología de origen bíblico tienen la intención de configurar una narración unitaria de sus objetos de estudio. La biología, por una parte, pretende configurar una historia de la vida, a través de una descripción filogenética que incluye una simbología (el árbol filogenético o árbol de la

20. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993 (espec. I, 4).

vida).²¹ La teología, por su parte, postula una unidad de una historia de la salvación o economía, de la que los libros bíblicos relatan –aun en su diversidad de composición y autores–. Dicha historia de la salvación incluye, como un primer peldaño, el comienzo de la creación.

Esta pretensión narrativa de la biología y de la teología responde a una cuestión ontológica: el universo, la sucesión de vivientes y seres humanos, y la así llamada revelación contienen implícitamente la concepción de una historicidad de sus objetos de reflexión. En ambos casos, la narrativa responde a una ontología histórica. La narración científica, por una parte, se apoya en observaciones y teorías que configuran una visión de la historia de la vida. Esta narración es simbolizada en fórmulas semióticas como las del árbol de la vida. Cuestiones tales como las de la unicidad del proceso y de las características de la macroevolución deben todavía ser demostradas. De todos modos, la teoría tiene una dosis de evidencias empíricas que permiten hilvanar una historia y, posteriormente, componer una narración de la misma. Por su parte, la narración bíblica, apoyada en textos que articulan una sucesión de hechos y palabras de un sujeto histórico (Israel, Iglesia), comprendiendo la historia desde una unidad conferida por un plan divino realizado en el tiempo en un período de más de un milenio y medio. La narración de esta historia es plural –debido a la diversidad de autores, géneros literarios, etc.– y ha sido interpretada de modo homogéneo ya dentro del mismo cuerpo canónico (por ej.: Heb 1,1-2) y, sobre todo, con posterioridad al cierre del canon de los libros bíblicos.²²

Esta narrativa del cosmos, de la vida, de la historia humana y de la revelación permite encuadrar en una perspectiva interdisciplinaria la cuestión de la realidad sin prescindir de su historicidad. Pero el traslado de una historicidad cósmica y humana hacia el terreno de la narrativa implica la traducción de un fenómeno complejo articulado epistemoló-

21. L. FLORIO, "Explicación y comprensión en las representaciones filogenéticas", en: C. B. GONZÁLEZ; F. M. BODEAN (eds.), *Paul Ricoeur y la Fenomenología*. Estudios de Fenomenología hermenéutica VII, Paraná, Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe, 2014, 271-279.

22. "...the history of the theology shows that its development is intimately related to the understanding of the natural, including the human, world that has prevailed at different periods" (A. PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming-Natural, Divine, and Human*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 21).

gicamente en campos diversos hacia otro distinto que recompone e integra en un relato las categorías científicas, literarias e históricas.²³

4. Teología trinitaria. Cristología y Soteriología en perspectiva evolutiva

4.1. Responsabilidad trinitaria de la creación evolutiva²⁴

Supuesto los datos de un cosmos en un proceso dinámico y de la emergencia de la vida en un proceso de complejización evolutiva, la cuestión de la responsabilidad última del proceso tiene, en el pensamiento bíblico, una respuesta netamente personalista. No se trata, pues, de un proceso ciego, de una dinámica librada a las meras fuerzas cósmicas o a un conjunto de leyes naturales sin un principio de conciencia. El judaísmo y el cristianismo confiesan que el origen del universo –en su estructura y en su dinámica– depende de un creador de carácter personal. El cristianismo agrega una nota clave: se trata de un Dios trinitario. Por consiguiente, el origen y el destino de todo este proceso es un misterio interpersonal, una realidad caracterizada por la coexistencia de tres “quienes” en la unidad de la misma entidad divina. Hay, pues, una fuente y un destino “comunional”. De este modo, origen y fin se piensan en el horizonte de lo interpersonal. Por esta razón, el entramado de seres en su compleja interacción, no individualmente, es un reflejo de su autor. El ser “hacia-otro”, la referencialidad son realidades estructurales del universo que transparentan algo de este misterio de pura relacionalidad absoluta que es Dios. El concepto de *perijóresis* recuerda que el principio del cosmos es una comunión capaz de integrar en la unidad la multiplicidad. Ello permite pensar en el diseño de la creación como un único proyecto que, sin embar-

23. Han aparecido intentos de releer los textos canónicos bajo categorías científicas y moldes expresivos nuevos, procurando poner en conexión ambas narrativas: así, por ejemplo, algunas lecturas renovadas de textos bíblicos (como “Génesis para el tercer milenio” de A. PEACOCKE: *Paths From Science Towards God*, 2001, 1-2), textos poéticos inspirados en los relatos canónicos de creación (p. ej.: E. CARDENAL, *Cántico cósmico*, Trotta, Madrid, 1993²); o también actualizaciones combinadas de los textos inspirados cotejados con versiones de física cuántica (Cf. D. JOU, *Reescribiendo el Génesis. De la gloria de Dios al sabotaje del universo*, Barcelona, Destino, 2009, 19-33).

24. Cf. L. FLORIO, “Trinidad y Evolución. Repercusiones de la idea monoteísta y trinitaria del Dios en relación a la naturaleza en evolución”, en: R. PASCUAL (ed.), *L'Evolutione: Crocevia di Scienza, Filosofia e Teologia*, Roma, Edizione Studium, 2005, 273-314.

go, alberga una posibilidad de generación de una multitud de seres individuales y específicos, en cuanto parte del misterio de fecundidad intra-trinitario.²⁵ La evolución sería, en este sentido, un despliegue epifánico de la comunión trinitaria. La sorprendente aparición sucesiva de seres a lo largo de los millones de años del proceso no haría sino poner de relieve la misma estructura ontológica de Dios.²⁶

4. 2. *Las misiones trinitarias y la creación evolutiva*

El Hijo, después de millones de años de proceso dinámico en la creación que él mismo diseñara, se incorpora en ella, adquiriendo la realidad humana, mediante un abajamiento en la escala de los seres que san Pablo denomina *kénosis* (Flp 2,7). Esto implica la asunción en su persona del *Homo Sapiens*, aparecido mediante el decurso de la evolución biológica. El Hijo se humaniza, incorporándose a uno de los productos del proceso evolutivo. Adquiere así una corporeidad biológica, impregnada de lógica informativa molecular y genética.²⁷

El Hijo encarnado culmina su camino humano en la cruz y en la muerte. El último episodio de su existencia histórica es el de la solidaridad con los muertos. Este último jalón compone la etapa final de la *kénosis*, la cual es no solamente espiritual, sino también un evento biológico y químico: es una degradación, una corrupción desde un viviente a un no viviente. En definitiva, la encarnación llega hasta los confines de la misma estructura del proceso de la evolución viviente. El Logos creador toma contacto de una manera personal con uno de los elementos de su diseño: el sufrimiento, la muerte por causas exteriores,

25. "If God is the ultimate source of order, God is no less primordially the source of novelty that sometimes has to disrupt order so as to overcome triviality and monotony. The God of evolution is the inexhaustible wellspring of new form of order" (J. HAUGHT, *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, 87).

26. Cf. D. EDWARDS, *The God of Evolution. A trinitarian Theology*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1991.

27. "Today's Christian theology of creation will use, in distinction from Newton, the possibilities of the doctrine of the Trinity in order to describe the relationship of God's transcendence and immanence in creation and in the history of salvation. Perhaps a renewed doctrine of the Trinity would combine the Logos doctrine of the ancient church with contemporary information theory and recognize the activity of the divine spirit in the self transcendence of life and its evolution" (W. PANNENBERG, *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Kentucky, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993, 65-66).

la degradación de los compuestos orgánicos. Recorre el camino de abajamiento hasta las formas primeras de la evolución: noosfera, biosfera, simple cosmos inanimado. Es posible preguntarse si el sufrimiento y disolución de la humanidad de Jesucristo tienen alcance soteriológico sobre el cosmos. Algunos textos patrísticos interpretan el misterio de la cruz en clave cosmológica. Según Pablo, el cosmos entero gime en “dolores de parto” (Rom 8, 22), ansiando la redención de Cristo. Por consiguiente, hay una integración del “dolor” del cosmos en la *kénosis* del Logos. ¿Significa esto que también el conflicto del proceso evolutivo está abarcado por la crucifixión y muerte de Cristo? Se puede responder afirmativamente, en la medida en que la totalidad de la creación participa de los sufrimientos de Cristo.²⁸

La resurrección de Jesucristo es la última etapa en el proceso de hominización del Logos. Este acontecimiento fundamentalmente dirigido hacia la recuperación existencial del ser humano y la restauración de su relación con Dios, tiene también una vertiente cósmica. En efecto, san Pablo habla de una nueva creación en Cristo (cf. 2 Cor 5,17). La creación —destaca Rom 8,18-25— fue afectada por el pecado, que la introdujo en una situación de esclavitud y de sufrimiento comparable a los dolores de un parto. Sin embargo, ella conserva la esperanza de participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Esta esperanza se fundamenta en la presencia del Espíritu Santo en los creyentes, quienes también anhelan que se produzca la redención de sus propios cuerpos. Hay, pues, una reconfiguración del cosmos a partir de este acontecimiento pascual. El hecho de que el Logos haya asumido la corporeidad, haya pasado por la disgregación de su organismo y por el sufrimiento espiritual del abandono, que posteriormente haya acompañado a la humanidad en su soledad de muerte, y que finalmente haya regresado hacia la vida, en un modo de existencia y relaciones recreadas, comporta una nueva dimensión en el dinamismo de la creación. Es eso lo que san Pablo denomina “nueva creación”. La Pascua del Logos encarnado, modifica la ontología del proceso creador que él mismo había puesto en funcionamiento. Es en particu-

28. Cf. E. J. HAMMES, “Teologia e Evolução: uma hermenêutica da aliança”, en: E. CRUZ, *Teologia e Ciências Naturais*. Teologia da Criação, Ciência e Tecnologia em Diálogo, São Paulo, Paulinas, 2011, 210-230; M. E. CELLI, “Jesús de Nazaret *sub specie evolutionis*. La propuesta latinoamericana de Juan Luis Segundo”, *Quaerentibus*. Teología y ciencias, 1 (2012), 90-106. <http://www.cienciayreligion.org/quaerentibus/DQ_01.pdf> (consultado: 11.09.14).

lar el Espíritu Santo quien lleva adelante las consecuencias del pasaje del Logos a través de la creación y de la historia. A partir de Pentecostés (Hech 2,1-14), el Espíritu intenta construir una nueva creación.

En las últimas décadas se ha producido una recuperación de la cristología cósmica, presente en algunos textos del NT y de la primitiva tradición teológica.²⁹ La evolución biológica y humana –inmersa dentro de un proceso de dinamismo de todo el cosmos– está misteriosamente ligada al misterio del Verbo encarnado. Por otra parte, el Espíritu Santo realiza la nueva creación y confiere la novedad de la redención al proceso de la biogénesis y de la antropogénesis. Es el Espíritu el que genera una nueva historia y conduce hacia la plenitud dicho movimiento de complejidad de la evolución biológica.³⁰

5. Creación continua³¹

La aceptación de un proceso evolutivo de la vida ha obligado a reconsiderar el concepto de creación por parte de la teología. Si la vida se va desarrollando, conformando nuevas especies, en proceso incluso de una real complejización, no alcanza con una concepción estática de la creación. A no ser que se considere que Dios vaya creando cada especie, e incluso cada individuo, en una versión del creacionismo científico o del *Intelligent Design*, habría que admitir un cierto proceso autónomo en el que la vida “busque” sus formas mediante un juego de factores –selección natural, mutaciones, etc.–.

La teoría filosófica clásica de la creación como participación del ser desde la nada no se concreta sino en el origen del universo: todo lo posterior presupone un ser ya dado y conservado. Habría, como se

29. Cf. al respecto: J. PAPANICOLAOU, *Cristología cósmica*, Buenos Aires, Epifanía, 2006; L. FLORIO, “Cosmic Christology and Pneumatology. Updating a Traditional Theological Topic to Approach a Dynamic Univers”, en: Ks. WALDEMAR CISTO; Z. KUBACKI, *Sens Ludzkiej Prozygody*, Warszawa, Wydawnictwo Rhetos, 2008, 153-158.

30. Cf. M. C. DONCEL, “The Word as Design-Realiser for the Creation, and the Spirit as Disorder-Restorer for the New Creation”, en: ESSAT, *Studies in Science & Theology* 8, Edited by N.H. GREGERSEN; U. GÖRMANH; H. MEISINGER, Aarhus, University of Aarhus, 2002, 43-75.

31. Cf. C. TADDEI FERRETI, “Creazione continua: il futuro e la creazione”, *Rassegna di Teologia*, 2 (2000), anno XLI, 223-259; J. POLKINGHORNE, “El concepto teológico de la creación continua”, en: ID., *La fe de un físico*, Navarra, EVD, 2007, 119-128.

señalaba desde el Medioevo, una *creatio continua*, es decir, un mantenimiento en la participación del ser a lo largo del tiempo. Esta creación continua es una participación del ser que acompañaría la aparición de las nuevas formas evolutivas. Para explicar racionalmente este mecanismo, la teología procesual³² ha señalado que Dios acompañaría la producción autónoma de formas nuevas de vida, sin determinarlas previamente –como podría seguirse de una versión literal del *Intelligent Design* o de un creacionismo científico–. En otras palabras: Dios habría conferido la capacidad auto-evolutiva a la vida y confirmaría las continuas novedades mediante la reiterada y conservada participación del ser. Aquí reaparece una idea que se remonta a la fuente trinitaria: Dios mismo ha delegado parcialmente su poder creador en la misma biosfera. Se trataría de una auto-restricción, explicitada por algunos autores como una *kénosis* previa a la de la encarnación.³³

6. Origen del hombre y antropología teológica

La cuestión del origen del hombre constituye un apasionante debate científico, con repercusiones filosóficas y teológicas. ¿Cuándo y cómo apareció el ser humano? La franja de datación que se postula va desde más de 2 millones a unos 60.000 años. Las opiniones acerca de la identidad del hombre dependen de conceptos tales como la especie (¿cuándo hay una especie distinta?) y los signos de lo humano (pensamiento abstractivo y simbólico, pensamiento auto-reflexivo). La cuestión de la especie en las clasificaciones es importante, puesto que las denominaciones (*Homo erectus*, *Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo sapiens*, etc.) son en realidad convencionales.³⁴ Una opinión arraigada es que ha habido sólo un ser humano, con diversos aspectos

32. J. Haught señala que después de Darwin necesitamos definir más cuidadosamente lo que entendemos por *poder*. El Dios cristiano no es alguien que fuerza a su universo conforme a un plan rígido (Cf. *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, 48-51; desarrollado en “Evolución y providencia divina”, en: *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Santander, Sal Terrae, 2009, 127-160).

33. En esta perspectiva “decir que hay un autovaciamiento y una autoentrega creativos de Dios, una participación de Dios en el sufrimiento de sus criaturas, en los mismos procesos creativos de la evolución del mundo. Entenderlo así enriquece ahora la afirmación cristiana de que Dios es en esencia Amor” (J. POLKINGHORNE, *La obra del amor. La creación como Kénosis*, Navarra, Verbo Divino, España, 2008, 65).

34. Cf. F. FACCHINI, *Le sfide della evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Milano, Jaca Book,

originales a través del proceso evolutivo.³⁵ La determinación del cómo y dónde de la aparición del hombre corresponde a la paleontología. Hasta el momento, hay aproximaciones, situándola en el oriente africano. De todos modos, aun con lo hipotético de las afirmaciones actuales, permanece la enigmática condición de la especie humana, emergida en algún momento de los últimos millones de años, después de 3800 millones de años de vida en el planeta.³⁶ Sea como haya sido el modo como esto se produjo, la aparición de pensamiento auto-reflexivo y simbólico ha sido interpretada por el pensamiento teológico y magisterial como una novedad no gradual sino esencial, explicable sólo por un nuevo acto creador divino.³⁷ Un homínido –o un grupo de ellos–, pues, en algún momento de hace entre 2.000.000 y 60.000 años, habría alcanzado un tipo de pensamiento abstractivo, autoconsciente y simbólico, lo que debería ser pensado como un nuevo acto creador. En todo caso, el acento teológico está puesto más que en la necesaria estructura abstractiva, consciente y libre del ser humano aparecido en la historia de los vivientes, en su dimensión espiritual, abierto a la comunión con Dios.³⁸ En otras palabras, lo humano en la visión bíblica es caracterizado por su vocación a ser un “tú” de Dios y, más profundamente, el ser viviente en el que el Hijo se encarnará. Esta orientación cristológica –fundamentada en Ef 1,3-14) y con una larga tradición teológica– libera a la teología de una discusión filosófica sobre lo propio de lo humano.

La direccionalidad o el azar del proceso que culmina en el hombre son acentuados por diversos autores en una u otra línea. Algunos, privilegiando el azar como nota fenoménica determinada por los biólogos evolucionistas neodarwinistas, señalan que Dios ha creado en un

2008, 29-71; *Id.*, *Y el hombre apareció sobre la tierra. ¿Creación o evolución?*, Madrid, Palabra, 2007: “Pero, ¿qué valor tienen estas denominaciones? Esencialmente, tienen un valor convencional” (35-36).

35. Un problema colateral es el de los Neanderthales: ¿fueron una especie humana distinta que coexistió con el *Homo Sapiens*? ¿Se entrecruzaron? Este tema paleontológico plantea una misteriosa pregunta teológica, acerca de la posible coexistencia de dos líneas de humanidad, de difícil integración con la visión bíblica.

36. Como señaló Teilhard de Chardin, el hombre apareció silenciosamente en la historia de la vida (citada en: G. MARTELET, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Milano, Jaca Book, 2007, 31).

37. Las declaraciones magisteriales (Pío XII y Juan Pablo II) se refieren a la creación especial del alma humana. Debido a la originalidad del hombre, algunos han querido extender la creación especial al cuerpo humano (Cf. L. F. LADARIA, *El hombre en la creación*, Madrid, BAC, 2012, 146).

38. Así lo subraya Luis F. Ladaria (*Ibidem*, 146-1470).

proceso absolutamente casual.³⁹ La dificultad de esta posición extrema es que podría no haberse llegado a un término apto para la creación de un “tú” divino. En el otro lado, hay autores que extreman la direccionalidad en una visión concentrada en el hombre: el propio Teilhard parecería situarse en esta línea,⁴⁰ pero también –en un parentesco poco imaginable– los partidarios del “Diseño Inteligente” conducirían hacia conclusiones análogas, que podrían denominarse de un “cosmocentrismo antropocéntrico”.

Cuestiones subsiguientes a la del origen del ser humano, con relevancias para la teología y la catequesis, siguen siendo la disyuntiva entre monogenismo o poligenismo⁴¹ y la del pecado original.⁴² Asimismo, un problema en apariencia sólo postulable en el campo hipotético es el de la unicidad del hombre en el universo. Las probables dimensiones espaciales y temporales del universo imponen la cuestión: 13.700 millones de años de antigüedad y miles de millones de galaxias cuestionan acerca de la existencia de algo análogo a la vida en otras regiones del cosmos o en otros momentos de su historia.⁴³ En cualquier caso, para en la economía de la salvación conocida, el ser humano es *imago Dei*,⁴⁴ destinatario de la Alianza y, sobre todo, la criatura viviente donde se ha encarnado el Verbo de Dios (Jn 1, 14).

7. Teología de los animales.

39. J. Haugth parece acentuar tanto lo azaroso del proceso que la aparición del hombre aparece como accidental (Cf. *Response to 101 Questions on God and Evolution*, 52-53). También el biólogo y genetista Francisco C. Ayala, manifiesta algo análogo en “Two revolutions: Copernicus and Darwin”, en: R. PASCUAL, *L'Evoluzione: Crocevia di Scienza, Filosofia e Teologia*, 65.

40. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, Madrid, Taurus, 1971⁵.

41. La ciencia paleontológica no puede determinar este tema, al menos hasta el momento. De todos modos, la opción más congruente con la fecundidad intra-específica sería la de un poligenismo polifilético (Cf. F. FACHINI, *Le Sfide della Evoluzione*, 142-144. Cf. también: K. W. KEMP, “Science, Theology, and Monogenesis”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 85 (2011), No. 2, 217-236.

42. Cf. E. CRUZ, “La justicia original en el catecismo católico y la teoría de la evolución”, en L. FLORIO, *Ciencias, Filosofía, Teología: en búsqueda de una cosmovisión*, Dirección de Escuelas, La Plata, 2004, 165-172. Una interesante perspectiva del pecado original en bajo el desafío de la evolución biológica y la genética contemporánea en: M. VEKRUP NIELSEN, *Sin and Selfish Genes. Christian and Biological Narratives*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2010.

43. Cf. G. TANZELLA-NITTI, “Extraterrestre, Vita”, en: G. TANZELLA-NITTI; A. STRUMIA, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, T. I, Roma, Urbaniana University Press- Città Nuova, 2002, 591-605.

44. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*, Vaticano 2004. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html>.

Un tema teológico de particular interés es el de los animales, especialmente los superiores. El interés proviene aquí del nivel de complejidad alcanzado por muchas especies pero, en forma particular, de aquellos que, por su particular vínculo con el ser humano, adquieren un valor no sólo en cuanto especie sino también en cuanto individuos. La evolución biológica ha conformado un largo y complejo proceso de especiación, en el que han emergido numerosas especies vivientes y animales en particular. Los actuales estudios genómicos permiten apreciar las similitudes entre muchos, incluyendo a los humanos. La etología, por su parte, ha puesto de relieve cuestiones asombrosas. Por lo pronto, las conductas eusociales de insectos,⁴⁵ las conductas gregarias de mamíferos y aves, una compleja red de colaboraciones intra-específicas o hetero-específicas (como el caso de los parásitos), lenguajes complejos (abejas, aves en migración), prodigiosas capacidades de orientación (aves, peces que desovan a miles de kilómetros), fenómenos de defensa gregaria (ciervos, cebras) o de caza (leones, guepardos), etc. Por otra parte, en relación con el ser humano, muchos de ellos ofrecen elementos de “empatía” y de comunicación.⁴⁶ Todo esto conduce a la necesidad de elaborar una teología de la evolución que vincule más estrechamente al ser humano con estas criaturas que, siendo ellas *vestigia Trinitatis*, lo son en una misteriosa relación con aquel.

8. Teología de la gracia

El estado concreto del ser humano es el de un ser evolutivo, cuyo cuerpo y psiquis –y, en forma concomitante, su alma, si se la concibe a ésta como acto de un cuerpo concreto– participan del proceso dinámico de la vida. Los genes y el cerebro humano, así como todos sus órganos, son parte de una historia que continúa y cuyos signos informativos se acumulan en el cuerpo de cada individuo. De allí que

45. Cf. M. S. LOIÁCONO; A. A. LANTERI, “La evolución de las sociedades de insectos”, en: L. FIORIO, *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, 11-24.

46. La teología, en las últimas décadas está tomando a los animales como objeto particular de reflexión. Al respecto, Cf.: A. LINZEY, *Los animales en la Teología*, Barcelona, Herder, 1996, 160-163; G. SCALMANA, “Gli animali”, en: G. SCALMANA, *Teologia e Biologia*, Brescia, Morcelliana, 2010, 187-203.

la gracia, en cuanto participación de la vida divina, se desenvuelve en éste ser humano, efecto y sujeto de un prodigioso proceso evolutivo. Sin la evolución no se entiende la biología y, por lo tanto, tampoco la “bio-teología”, es decir, la realidad de la vida nueva en el ser humano. La gracia sin la biología en la que se incorpora es un vacío análogo a la gracia sin la historia, sin la cultura, etc., por el hecho de que el principio de que la gracia supone la naturaleza y la perfecciona implica una naturaleza concreta y completa. Ésta implica la dimensión biológica y, por ello, evolutiva del “Homo Sapiens”, y del ambiente natural en el que se desarrolla. Algunos autores han llamado la atención sobre la preparación de libertad en el azar pre-humano de la evolución; otros, en cambio, han desechado esta perspectiva por el temor de diluir lo humano en lo biológico.⁴⁷ El concepto mismo de drama ha sido aplicado al mundo biológico por algunos que, de este modo, han querido dar cuenta de la tensión violenta que implica la selección natural, uno de los principios constitutivos de la evolución biológica.

9. Escatología en perspectiva evolutiva

El proceso evolutivo biológico desembocará en una realidad definitiva. La biosfera en su conjunto, en el marco del resto del universo con su larga historia, confluirá en la nueva realidad establecida por la Parusía. La mediación humana, según la economía de la salvación que conocemos, es clave en el encuentro con Cristo y la Trinidad, el “topos” definitivo del universo todo. La redención que expectantemente espera el conjunto de la naturaleza no es otra cosa que una integración en la vida del Dios trinitario. Cuando el cosmos llegue a su fin –probablemente antes de su muerte natural, por la irrupción de la Parusía–, será también llamado a una transformación en la vida trinitaria. Es importante destacar una cierta perdurabilidad y transformación del cosmos en la escatología trinitaria. Se ha hablado de la “pascua de la creación”⁴⁸ para poner de relieve tanto su redención como su divinización.⁴⁹ En este sentido, se puede hablar de una inmersión trinitaria de la creación, aún cuando los alcances reales de esta expresión sean, desde la historia en curso, de difí-

47. Cf. cita 17.

48. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, B.A.C., 1996; Cf. S.

cil comprensión. El Apocalipsis incluye no sólo a la Iglesia en el encuentro con el Cordero, sino también a los seres vivientes. Estos, que en la visión operada por las ciencias biológicas aparecen como fruto de un inmenso y complejo proceso de evolución creadora, participarán de la adoración definitiva (cfr. Ap 5,1-14).

Conclusión

La dimensión evolutiva de la biosfera afecta numerosos aspectos de la teología sistemática. La teología escolar ha incorporado en forma muy incipiente este dato clave reportado por las ciencias naturales. Las dificultades provienen prioritariamente de una orientación profesional hacia las humanidades y los textos (bíblicos, históricos, etc.) por parte del quehacer teológico. La relación entre evolución biológica y teología, aunque se trate de un caso particular de la relación de ésta con las ciencias, impacta muy centralmente sobre cuestiones altamente sensibles al pensamiento teológico. En el presente trabajo se ha tratado de identificar algunas cuestiones intra-disciplinarias donde emerge la necesidad de un trabajo de incorporación de la teología evolutiva. Al haber sido superadas, al menos en una gran medida, las posiciones de conflictividad entre evolución y fe, existe la posibilidad de procurar una recepción más fina de las cuestiones que la evolución biológica está incorporando en la cultura de nuestro tiempo.

LUCIO FLORIO
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
09.04.14 / 11.09.14

LYONNET, "Redención del universo", en: RIDEAU; SCALVINI; LYONNET, *Redención del universo*, Buenos Aires, Heroica 1960, 77-101.

49. Sobre el destino global del universo, que incluye el proceso neguentrópico –es decir, contrario a la ley de la entropía, cf. C. BOLLINI, *Evolución del cosmos, ¿aniquilación o plenitud?*, Buenos Aires, Epifanía, 2009; J. POLKINGHORNE, *El Dios de la Esperanza y el Fin del Mundo*, Buenos Aires, Epifanía, 2005.