

El planeta Tierra ha sido hospitalario para la vida. ¿Lo seguirá siendo en el futuro?

Lucio Florio

Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Filosofía y Letras – Facultad de Teología

Decyr

lflorio.18@gmail.com

Buenos Aires, Argentina

Resumen

El concepto de hospitalidad es prioritariamente humano, de orden personal; sin embargo, es una noción que puede ser utilizado también en un modo analógico. Así, el planeta Tierra puede ser caracterizado como “hospitalario para la vida”. El principio antrópico muestra tal característica al detectar la fina sintonía de procesos que han permitido que en este planeta emerja la vida, incluida la del ser humano. Ese carácter hospitalario está encontrando un límite en la crisis ecológica actual, la que pone de relieve que el *Homo sapiens* está generando una situación global de hostilidad con la corteza terrestre y con la vida, e incluso, al interior de ella misma. El antropoceno –período geológico que estamos transitando- es una etapa de la historia planetaria esencialmente destructiva. La literatura está dando cuenta de este panorama, así como anticipando futuros escenarios posibles. La teología también está abordando el tema a través de una nueva aproximación: la “ecoteología”. La pregunta de fondo que subyace para todos los campos del saber es: ¿podrá impedir el *Homo sapiens* –que es también el *Imago Dei* y sujeto de la encarnación- que el planeta continúe siendo “bio-hospitalario”?

Palabras claves:

Hospitalidad – Principio antrópico - Biosfera - Antropoceno – Figura-

0. Introducción

El concepto de hospitalidad es prioritariamente humano. Sin embargo, se lo puede asociar a otras conductas no humanas. Utilizando los conceptos en una ampliación analógica, nos interesa aproximarnos a la originalidad del planeta Tierra en cuanto hospitalario para la vida. El principio antrópico, formulado por la astrofísica, muestra tal carácter hospitalario para la vida. Sin embargo, la crisis ecológica actual manifiesta que el *Homo sapiens* no sólo no está siendo recíprocamente amigable con el planeta que lo ha engendrado sino que, por el contrario, está generando una situación global de hostilidad con la corteza terrestre y con la vida, e incluso, al interior de ella misma. La literatura está dando cuenta de este panorama así como anticipando futuros escenarios posibles. La teología también está abordando el tema, no sólo a través de una lectura ecológica de la Biblia, sino también en sus dimensiones más especulativas: teología de la creación, antropología, soteriología, escatología. La expresión “ecoteología” pretende dar cuentas del abordaje ecológico de todos los temas teológicos (Deanne-Drummond 2008; Lizarralde y Salibián 2013; Guridi 2018). Las preguntas teológicas centrales son: ¿podrá la libertad humana revertir esta tendencia hostil hacia la vida de donde el mismo ser humano provino? ¿Hay espacio para una redención ecológica? Y, como pregunta derivada, aparece la siguiente: el concepto de hospitalidad, ¿no debería ser ampliado desde el mundo interhumano hacia el mundo de la vida?

1. Principio antrópico: un planeta amigable con la vida por la “sintonía fina” de su largo proceso de gestación

Por una parte, aparece como un dato evidente que el planeta Tierra ha sido “hospitalario para la vida” o “amigable para la vida” (*bio-friendly*, en la expresión técnica utilizada por quienes cultivan la “astrobiología”: cfr. Davis 2003). Esto no sólo por el hecho obvio de que existe vida en el planeta sino porque además, las numerosas investigaciones recientes no han logrado descubrirla en otras regiones del cosmos. El fenómeno de la vida es al menos raro, sino único.

El *principio antrópico débil* señala que la vida, tal como la conocemos, es un fenómeno que tenía pocas probabilidades de darse: no sólo por las múltiples y muy restrictivas condiciones locales necesarias para que surja y se desarrolle, sino también porque, a su vez, dichas condiciones requieren un tipo de universo muy específico que las haga posibles. Bastaría una levísima diferencia en alguna de las leyes fundamentales que rigen el universo, o en alguna de sus características generales, para que el conjunto de

galaxias, estrellas y planetas que ha permitido la aparición de la vida consciente hubiera sido muy distinta y totalmente inadecuada para nuestra existencia. Ha habido una “sintonía fina” que ha permitido que los vivientes –seres humanos incluidos- estemos aquí.

Habría al menos tres cuestiones centrales que se derivan del “principio antrópico” (Tanzella-Nitti 2012): 1. La evolución del universo se manifiesta con una fuerte característica de unidad. 2. Se evidencia una dependencia fuerte de la biología y de la vida humana respecto de la entera historia del universo. En esta historia, no hay nada que sea superfluo. 3. Las condiciones (necesarias, pero no suficientes) que hacen posible la vida se presentan como “condiciones originarias”. El influjo que un cierto número de eventos más o menos casuales puede haber tenido en la formación de nuestro hábitat terrestre finalmente ha sido inferior, a los fines de la aparición de la vida, a aquel contenido presente implícitamente en las condiciones dadas inicialmente en el *Big Bang*, mediante la fijación de valores constantes de la naturaleza y de otras constantes físicas fundamentales.

Las implicaciones en el ámbito de la teleología ontológica y de la teología cristiana son valiosas. Aun cuando no se deba forzar las afirmaciones del principio antrópico elaborado en un nivel científico, sin embargo hay claves de interpretación aptas para el pensamiento filosófico y teológico¹. Sin entrar en detalles, se puede decir que el hecho de que haya un planeta hospitalario para la vida –incluido el ser humano- tiene que ver con cuestiones más ligadas al origen del universo que a los episodios más recientes en la historia del planeta. El mundo es “bio-amigable” (*bio-friendly*) desde hace más de 13.000 millones de años. En la perspectiva de la teología, sobre todo en una visión cristocéntrica (Ef 1, 3-14; J. Duns Scotto; P. Teilhard de Chardin; etc.), el principio antrópico permite asociar una idea de designio focalizado en Cristo con un curso de la creación orientado inicialmente hacia una biosfera donde sea posible una vida humana y, posteriormente, una nueva vida o creación. En todo caso, el principio antrópico débil nos da pie para pensar que la idea patristica de una “economía de la salvación” que incluya una paciente búsqueda creadora no es absurda. Aunque no se deben extrapolar los métodos y alcances de las afirmaciones, se puede decir que un planeta habitable para la vida –y para la historia salvífica- no es una idea contradictoria entre el ámbito de pronunciamiento de la ciencia y de la teología.

¹ Para las implicancias filosóficas y teológicas del tema, cfr. Tanzella-Nitti 2002; también: Capanna, Pablo 2016.

2. Biosfera

El único lugar del universo conocido por el ser humano en donde hay vida es la biosfera² del planeta Tierra. La biosfera es la capa del planeta en donde se desarrolla la vida. Esta capa es delgada, pudiendo llegar hasta los diez kilómetros de altura –donde llegan algunas aves- y hasta algo más de ocho kilómetros de profundidad -en algunas fosas marinas-. La biosfera constituye una de las cuatro capas que rodean la Tierra junto con la litósfera (rocas), hidrósfera (agua), y atmósfera (aire).

La aparición de la biosfera constituye un fenómeno original dentro de una larga historia del cosmos. Hasta el momento no se ha logrado detectar ningún fenómeno análogo en el universo. Sin embargo, al menos desde las características que conocemos, el universo presenta un panorama que permite considerarlo como potencialmente *bio-friendly*. En efecto, hay muchos motivos para pensar en la probabilidad de vida en otros sectores del cosmos a partir de los elementos constitutivos de la vida encontrados en nuestro planeta. Por otra parte, la biosfera tiene una historia de más de 3.000 millones de años. Se trata de una historia diversificada y unitaria a la vez, ya que incluye la aparición y desarrollo de una pluralidad de elementos distintos (clima, suelo, agua, especies individuales, ecosistemas) dentro de una unidad planetaria. La unidad y diversidad de los elementos que integran la biosfera son dinámicas: ésta se presenta como una unidad que ha ido evolucionando mediante una compleja y dinámica interrelación entre seres físicos y biológicos. La unidad de la biosfera implica que en la actualidad se suela estudiar la evolución biológica no sólo desde el punto de vista de las especies o individuos, sino también en perspectiva “biosférica”³: todos los individuos y especies, en relación con los ambientes físicos y químicos han ido evolucionando conjuntamente, de tal modo de permitir la supervivencia de todos ellos dentro de un ambiente común.

Al hacer ingresar el discurso teológico sobre la biosfera se puede afirmar lo siguiente: en este planeta existe el extraño fenómeno de la vida del que también ha surgido el *Homo sapiens*; éste es, para los textos bíblicos, imagen y semejanza del creador así como el sujeto de la Alianza y el instrumento de su encarnación⁴. En la terminología ya clásica de Pierre Teilhard de Chardin, la biogénesis culmina en la noogénesis (ámbito del espíritu), centrada y determinada por la cristogénesis. En efecto, la encarnación del Lógos confiere la consistencia más profunda al proceso de la evolución de la biosfera. *El Lógos se hizo vida* (Florío 2015, 19-22) y, por ello, misteriosamente todo se focaliza

² El término *biosfera* (del griego *bios* = vida, *sphaira*, esfera) fue acuñado en 1875 por el geólogo austriaco Eduard Suess.

³ Galleni 2010, pp. 139-145. Allí desarrolla el tema: “Hacia una teoría de la biosfera como una teoría unificadora”.

⁴ Sobre teología y evolución, cfr.: De Asúa 2009, pp. 277-314; G. Auletta et alii 2011.

hacia él, aún sin modificar la autonomía de la historia evolutiva del planeta (Arnould 2001).

3. El antropoceno

A partir de la Revolución Industrial comienza a producirse una profunda modificación de la biosfera debido a la actividad humana potenciada por la tecnología. La transformación ha cobrado tales dimensiones que se ha propuesto denominar a este período como “antropoceno”, haciendo explícita así la emergencia de una nueva era geológica cuyo principal agente es el *Homo sapiens*, la que consiste en una alteración del sistema global de las interrelaciones estructurales de la Tierra. Los elementos de esta alteración son: la modificación climática; la pérdida masiva de biodiversidad –la sexta extinción masiva de especies- (Ceballos et alii 2014); la contaminación de la tierra, mar y aire; la erosión y degradación de los suelos; la transformación radical de los ecosistemas; etc. De este modo, la larga evolución de la biosfera sufre un período de amenaza. En efecto, después de más de 3.000 millones de años, la biosfera queda sometida a una situación de extrema fragilidad. Paradójicamente, el origen de tal situación de vulnerabilidad se encuentra en uno de los seres emergentes del mismo proceso evolutivo: el *Homo sapiens*, una especie más entre las numerosas de la historia filogenética de la vida, que se convierte en agente de transformación extrema de la misma historia de la vida.

La aparición del ser humano, inicialmente, significó poco desde el punto de vista fenoménico: una especie más entre muchas, en cierto modo irrelevante en la historia planetaria (Martelet 2007, 31). Pero, desde el punto de vista ontológico, implicó la emergencia de una dimensión nueva en la biosfera: la “noosfera”⁵, el mundo de lo humano que incluye la cultura. La expresión “noosfera” subraya las connotaciones positivas de la emergencia de lo humano en el planeta (socialización, comunicación, perfeccionamiento de la naturaleza, etc.); en cambio, el término “antropoceno” resalta la dimensión perturbadora del predominio antrópico en el curso evolutivo, marcando la situación extremadamente amenazadora de la actividad humana para el conjunto de la biosfera (Monastersky 2015). La tonalidad semántica de ambas, pues, no son coincidentes: la expresión “noosfera” es optimista, mientras que “antropoceno” es, por lo menos, dramática. El antropoceno detecta que el fenómeno de globalización, como

⁵ La terminología utilizada corresponde a la de P. Teilhard de Chardin; para una exposición sobre su pensamiento, cfr. Ignacio Nuñez de Castro 2008, 99–126.

una de las expresiones de la noogénesis, ha implicado un deterioro profundo sobre el conjunto de los seres vivientes. Paradójicamente, y quizás para corroborar el dato anterior, los seres vivientes que están teniendo mejor fortuna en este imperio antrópico son los domésticos, es decir, aquellos favorecidos por el campo de relaciones promovido por la especie *Homo sapiens*⁶. La biosfera, por consiguiente, conoce una fase de dominio planetario por parte de una de las múltiples especies de su historia filogenética. El período geológico del antropoceno indica que la historia de la biosfera ha ingresado en una etapa caracterizada por una masiva actividad destructiva del *Homo sapiens* sobre el resto de los ecosistemas y de la misma estructura física del planeta. Esto demanda un pensamiento integradamente evolutivo y ecológico del período de la historia planetaria (Dadón 2016).

La teología, desde su peculiar comprensión del proceso de la creación, puede aportar una perspectiva útil para comprender el fenómeno. En el ámbito cristiano se la ha concebido como una reflexión sistemática sobre la revelación de Dios producida ésta en forma dialógica al interior de la historia y, por ello, en el más amplio escenario de la historia cósmica y biológica. No es posible comprender la revelación sin el presupuesto de que Dios se ha expresado en una historia del universo, de la vida y de la especie humana (Papanicolau 2007; Conradie, 2012). Este es el motivo por el que la biosfera, con su larga historia, deba ser incluida dentro de la historia de salvación. Si la revelación bíblica expresa que Dios se ha auto-manifestado en la historia, ello implica que también lo ha hecho en el largo devenir del universo y de la vida planetaria: la cristogénesis es un acontecimiento que presupone una cosmogénesis, una biogénesis y una noogénesis.

La teología de raíz bíblica concibe la historia de la salvación⁷ como parte de una historia cósmica y biológica, de la que el antropoceno, vendría a representar su último eslabón de una cadena temporal: *historia del universo - historia de la biosfera - historia humana - historia de la salvación*⁸. Ahora bien, la situación inédita de la biosfera, amenazada en sus estructuras funcionales básicas, situada en el contexto de una

⁶ Cfr. Francis 2016. Como señala gráficamente: “En un sentido evolutivo, hacerse domesticar paga” (p. 9, traducción nuestra). Y también: “Considerando que la Tierra está cada vez más plasmada por el hombre, los animales domésticos representan la vanguardia del futuro de la evolución” (14).

⁷ Aunque el concepto de “historia de la salvación” ha sido sometido a numerosos cuestionamientos, sobre todo desde el área de la exégesis bíblica, sigue siendo útil para referir a la continuidad histórica del proyecto salvífico, independientemente de las fisuras narrativas de las tradiciones bíblicas. Cfr. Gerhard, Lohfink 1986, 87-104.

⁸ Este esquema es totalmente deudor del ya mencionado de Teilhard de Chardin que propuso las categorías de: cosmogénesis, biogénesis, noogénesis y cristogénesis. Sin embargo, también se legitima con la exégesis del siglo XX que situó los once primeros capítulos del Génesis como prólogo de la historia de salvación, sacando todo tipo de pretensión de lectura literal. De este modo, la historia de la salvación es presentada como habiendo comenzado con la creación del universo, sea como haya sido el modo como ésta se haya producido.

creación evolutiva centrada en la Alianza, demanda una lectura pluridimensional, integrando las perspectivas de disciplinas diversas. En efecto, el *Homo sapiens*, aparecido tras una larga historia evolutiva, es el mismo «Adán» del Génesis, imagen y semejanza de Dios, la especie en la que el Hijo se encarnó y en quien habita y actúa el Espíritu Santo. Es el ser humano -evolucionado, creado, redimido y destinado a la participación en la vida divina- quien está produciendo la destrucción de su propio hábitat, la biosfera, sujeto también ella de una larga y compleja historia evolutiva. Hay que añadir que únicamente una recepción teológica de la crisis ambiental que esté cimentada sobre una teología evolutiva de la creación permite retomar el lazo entre creación y soteriología, intrínseco a los textos bíblicos. En definitiva, el proyecto creador de Dios –según la perspectiva bíblica- es el de una creación en vistas a una transformación no sólo del ser humano sino del mismo universo en su totalidad. La crisis ecológica se presenta como un momento crítico de este designio (Gregersen – Görman 2011). El hombre, criatura central en la idea de creación bíblica, emerge como un ser dotado de una posibilidad de daño irreversible de su hábitat, condicionando de este modo el propósito final del proyecto salvífico. Pero, a su vez y contrariamente a lo anterior, aparece como un alguien que puede retomar su lugar de administrador y co-creador, y de orientar el proceso ecológico hacia una instancia de plenitud. Esto último, al menos, según la visión del Nuevo Testamento, la que postula la novedad de la creación y del ser humano renovados por el Espíritu Santo.

Los pensadores cristianos de los primeros siglos acuñaron la expresión “economía” para designar al plan de Dios administrado en la historia. La expresión utiliza la raíz “oikos”, casa, tal como lo hace la expresión “ecología”. Aunque la preocupación ecológica, naturalmente, no haya estado presente en la mente de los teólogos de los primeros siglos, la unidad entre creación y recreación sí lo estaba, dentro del horizonte de la cosmovisión de su época⁹. La economía salvífica no era sino un intento por expresar la idea de “plan” de Dios, la cual incluía la creación y la redención. Por consiguiente, la crisis ecológica aparece como una fase de la economía de la salvación.

4. Líneas de pensamiento sobre la futura hospitalidad del planeta.

⁹ La dimensión cósmica estaba presente ya desde la teología de los Santos Padres griegos. La *Epístola a Diogneto* habla de que “los planes de Dios, en cuanto a la regulación del universo, tienen igualmente su economía” (IV, 5); Orígenes dice que “la economía creada es bella...” (*Strom.* IV,23); Clemente señala que Dios regula la economía de todo el universo (cfr. *Strom.* I, 17); etc. Al respecto, cfr. Duchatelez 1970, 280-283.

4.1. Escenarios futuros: gradaciones de la hospitalidad hasta un “post-antropoceno”.

Los escenarios futuros pueden ser varios. Dejando aparte los expresados por los negacionistas del problema ambiental, o los del “posthumanismo” que imaginan una superación tecnológica de los problemas ecológicos, hay varios que prevén una situación negativa que va desde la complejidad creciente de la situación de la biosfera hasta incluso la desaparición del ser humano –y, con ello, la extinción del responsable primario de la crisis-. Este último, no sería otra cosa que un planeta sin el ser humano, un mundo post-antropoceno¹⁰. Tal panorama es una probabilidad, desde el momento en el que existe tecnología que, en forma mediata, puede alterar radicalmente las condiciones de habitabilidad para el hombre.

Las visiones literarias y artísticas están recogiendo el tema ambiental y proyectando, desde el presente, perspectivas probables acerca del futuro. Una visión inquietante, en base a un accidente ambiental producido hace ya más de tres décadas, es la descrita en “Voces de Chérmobil” por Zvletana Alexiévich:

“El hombre se vio sorprendido y no estaba preparado para esto. No estaba preparado como especie biológica, pues no funcionaba todo su instrumental natural, los sensores diseñados para ver, oír, palpar... los sentidos ya no servían para nada; los ojos, los oídos y los dedos ya no servían, no podían servir, por cuanto que la radiación no se ve y no tiene olor ni sonido. Es incorpórea. (...) El mundo que nos rodeaba, antes amoldable y amistoso, ahora infundía pavor. La gente mayor, cuando se marchaba evacuada y aun sin saber que era para siempre, miraba al cielo y se decía: „Brilla el sol. No se ve ni humo, ni gases. No se oyen disparos. ¿Qué tiene eso de guerra? En cambio, nos vemos obligados a convertirnos en refugiados.” Un mundo conocido..., convertido en desconocido” (Alexiévich 48-49).

¹⁰ Este mundo sin el hombre parecería contradictorio con la visión bíblica: una Parusía sin el ser humano no sería concebible. Sin embargo, las percepciones teológicas afincadas en una soteriología cósmica darían pie a la posibilidad de una espera escatológica en la que el protagonista humano –que, no olvidemos, no estuvo presente sino hasta el último fragmento temporal de la historia del universo (200 o 300.000 años sobre 13.000.000 del universo)- podría estar sólo como memoria genética y paleontológica (en sus “huellas” biológicas y culturales) y, obviamente, teológicas. Un hiato entre la existencia histórica del *Homo sapiens* y el regreso de Cristo es comprensible o, al menos, pensable. La espera escatológica de un universo totalmente *inhumano* implicaría considerar seriamente la íntima ligazón entre universo y vida humana, entre cosmosfera y noosfera. Tal hipótesis de futuro, abonada por los datos empíricos de la acelerada destrucción del equilibrio detectado mediante el principio antrópico, avala una lectura de Rom 8, 18-23, en la que la espera cósmica sea entendida como una expectativa de un cosmos que conserva latentemente el momento de humanización y cristificación en una soledad de conciencia que terminará en la explosión de la Parusía.

La transformación ambiental –en este caso por obra de la energía nuclear descontrolada– provoca que lo familiar se transforme en extraño: deja de ser hospitalario (Avenatti – Florio 2018).

4.2. Fenómenos hospitalarios y hostiles en conexión con la ontología trinitaria

La ontología trinitaria proyecta el misterio del Dios comunión sobre la vida humana y, por ello, postula que también la comunión es la estructura misma de la sociedad. El mundo interhumano está llamado a ser un reflejo de lo que Dios es en sí mismo. De allí que la hospitalidad ingrese como actitud esencial en la conducta humana, como una expresión de la donación recíproca de las personas trinitarias. Siendo hospitalarios, dejando ser y entrar al otro en nosotros, somos reflejo del misterio de comunión divino. Esta dimensión trinitaria ha sido ampliada recientemente por la teología a la novedad de la naturaleza alterada por el hombre. Es claro que en la antigüedad cristiana se pensó en la naturaleza en clave trinitaria (Tertuliano, San Agustín, San Buenaventura, etc.); la novedad de la teología de las últimas décadas consiste en reflexionar sobre los efectos de la actividad humana sobre ella. De este modo, la crisis ecológica ha conducido hacia un pensamiento teológico ecológico, percibiendo los límites de la biosfera y ciertas dimensiones trinitarias que son vulneradas: especies que desaparecen y que dejarán de reflejar algo de la sabiduría divina, ecosistemas destruidos que desvanecen posibilidades de percepción de la comunión trinitaria, etc.

Estos límites provocan una focalización crítica de la ontología trinitaria aplicada a la hospitalidad. Por lo pronto, demandan una clara ampliación del concepto de hospitalidad que incluya a los otros seres de la biosfera: una hospitalidad humana que integre, respete y deje ser al resto de sus compañeros vivientes. La conducta ecológica aparece así como profundamente trinitaria. Pero también requiere de una teoría social y económica que incluya seriamente las exigencias de una creación, vasta en sus dimensiones, pero absolutamente limitada en su concreción real: la biosfera, único hogar donde ejercer la hospitalidad. Los límites demarcados por el planeta ecológicamente en crisis señalan que puede ser ontológicamente trinitario en un momento del proceso (p. ej., el encuentro entre anfitriones e inmigrantes) y, en otro momento, ser antitrinitario (superpoblación, escasez de recursos, destrucción y empobrecimiento ambiental, etc.). De lo trinitario a lo antitrinitario hay una delgada línea. Tal confin debe ser cubierto esa dimensión sapiencial y dinámica de la

hospitalidad que pueda permitir que se desarrolle el ser de los otros: personas y resto de la biosfera.

4.3. Una estética teológica de la crisis ecológica¹¹

En la perspectiva bíblica, la naturaleza aparece como el primero de los hechos salvíficos (cfr. Sal 74; 111), como una creación de Dios que preludia y acompaña a la del ser humano (Gn 1,2-2,4a), como signo de la gloria y del poderío divino (cfr. Sal 18; 104), inclusive en el absurdo del sufrimiento (cfr. Job 38,4-7). Pero también es camino hacia el Dios creador (Sab 13, 1-9, Rom 1, 19-20), rastro de su sabiduría y belleza (cfr. Sal 97; 104) y, en el ámbito del NT, reflejo del Lógos creador (cfr. Jn 1,14), sujeto de liberación por Cristo (Rom 8, 19-22), partícipe del destino escatológico (Ib.).

El tema de la naturaleza alterada puede ser planteado desde la perspectiva estética que, siguiendo la estela bíblica, se desarrolló por buena parte de la patrística, en el seno de la teología, la espiritualidad y la literatura cristianas; algo que Hans Urs von Balthasar sistematizara en su *Estética Teológica* (Von Balthasar 1985, 43-69). En esta obra, el autor suizo considera que la primera actividad del creyente es perceptiva: se trata de captar la figura teológica que emerge en el horizonte mundano. “Figura” (*Gestalt*) es la presencia sensible en el campo perceptivo de la gloria (*kabod, doxa*) divina (Vignolo 1982, 487). Dicha manifestación se produce de manera inicial en el mundo natural, aunque es desde la aparición de la figura cristológica cuando emerge en plenitud la consistencia de las figuras naturales. Ahora bien, el estudio teológico de la percepción (*Wahrnehmung*) conduce a una “doctrina de la percepción” (*Erblickungslehre*) (Fisichella 1981, 104-105). Esta doctrina presupone la simplicidad (*Einfaltung*), que significa una actitud delante del misterio y, en un sentido más profundo, un proceso de concentración teologal sobre la unidad originaria del misterio de Cristo (Vignolo 1982, 485). De esta forma, la percepción implica una reconfiguración interior, la cual es fruto de las consecuencias de la encarnación y de la pascua.

Por este motivo, la analogía del ser, aunque importante, no constituye lo definitivo de la percepción cristiana del mundo, ya que existe la posibilidad de realizar un paso más, esto es, de captar la dimensión figurativa cristológica y trinitaria del mismo. Para la percepción originada en el evento pascual, habría en el Cristo resucitado una fuerza

¹¹ Para lo siguiente, cfr. Florio 2019.

creadora de figuras (*Gestaltungskraft*; *Gestaltungsmacht*) (Vignolo 1982, 367; 487). Según el mismo Hans Urs von Balthasar:

“(es el amor divino) lo que por antonomasia configura y da forma. Es el poder creador de Dios mismo inserto en el hombre a través de la encarnación. Por eso, a la luz de las ideas divinas, el amor es capaz de leer correctamente en el mundo de las formas de la creación, especialmente la del hombre. Al margen de esta luz, el hombre no es más que un jeroglífico incomprensible, contradictorio. Sólo es descifrado a través de la cruz y la resurrección, entendidas como amor y gloria de Dios ensangrentado, abandonado” (Von Balthasar 1985, 374).

El autor utiliza una expresión para designar la ausencia o privación de figuras: *Umgestalt*, la cual significaría la figura deformada que, precisamente, ha perdido su carácter de figura (Vignolo 1982, 225-228; 385; 427; 489).

La naturaleza es considerada por la estética teológica balthasariana como develadora figurativa de la dimensión epifánica del mundo natural a la luz de la figura cristológica¹². Ahora bien, siguiendo su hilo discursivo, se puede mostrar cómo la destrucción ecológica implica una actividad de privación de la configuración teológica de la naturaleza.

La conceptualización mediante el término “Antropoceno” –primariamente científica pero posteriormente también filosófica- posibilita situar el corazón del conflicto figurativo teológico respecto de la naturaleza. Es el ser humano el responsable de la alteración figurativa ecológica. El *Homo sapiens* aparece con una notable capacidad de desfiguración del ámbito en el que habita. Es cierto que el mismo proceso evolutivo es, de por sí, un fenómeno de extinción y aparición de nuevas especies. Sin embargo, la actividad antrópica ha acelerado notablemente la velocidad del proceso, sometiendo la biosfera a una presión que puede provocar una desfiguración catastrófica del paisaje biológico.

¹² Resulta interesante notar que la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Ecueménico Vaticano II, en su n° 39 incluye un lenguaje figurativo con raíces en el pensamiento bíblico: “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre”. (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).

Si se enmarca teológicamente la cuestión ecológica, resulta válido pensar que existe una fuerza interna más allá de la evolución de la vida, generadora de una novedad figurativa en la biosfera. Se trata de la fuerza cristológica y pneumatológica. En efecto, para la visión del NT, el misterio de Cristo, con posterioridad a su pascua, afecta al ser humano y, a través suyo, al resto de la creación (cfr. Rom 8, 19-22). Además, la actividad soteriológica prosigue su curso mediante la acción del ser humano, quien puede extender el dinamismo redentor al resto del universo. Los textos neotestamentarios emplean una pluralidad de expresiones para designar la novedad producida por el acontecimiento de Cristo (Söding 2012), entre las cuales: “nueva criatura” (Gál 6,15) y “nueva creación” (Rom 6,4). Con ellos se quiere significar la aparición de un universo figurativo absolutamente novedoso, por un lado homogéneo con la primera creación pero, por otro lado, heterogéneo con aquella. Ahora bien, la visión que el NT atribuye al Espíritu Santo el rol de vivificar al hombre y al mundo. Su actividad renovadora es la que anima la novedad en el mundo humano y el universo perceptivo. De este modo, es posible atribuir al ser humano no sólo un rol desfigurador –anómico, dispersivo, destructor- sino también configurador, como mediador, de un universo gestáltico cristológico y pneumático. El “hombre nuevo” prolonga la acción de la “nueva creación”. En ese sentido, puede ser él creador de una biosfera figurativamente renovada.

Conclusiones

El planeta Tierra ha sido hospitalario con el fenómeno “vida”. Tal hospitalidad a la vida ha significado que ésta ha podido emerger en el planeta por factores físicos y químicos sumados a una característica interna cuya razón más profunda permanece incomprendible. Uno de los seres vivientes emergidos de tal proceso, el *Homo sapiens*, ha emprendido recientemente un proceso de intervención sobre el planeta que pone en riesgo sus estructuras esenciales. Muchas especies han sido eliminadas o están en camino de serlo por tal actividad antrópica. De este modo, un ser que ha sido uno de los frutos de la “bio-hospitalidad” planetaria se ha transformado en lo contrario: un ser “anti-hospitalario” para otras especies y para sí mismo. Algunos fenómenos estrictamente humanos, con estrecha relación con la hospitalidad inter-humana, están relacionados con ese movimiento biocida: tal es el caso de las migraciones ambientales, una nueva categoría de migración relacionada estrictamente con la crisis ecológica.

Tal situación permite determinar que la amigabilidad u hospitalidad hacia la vida es frágil, amenazada internamente. Desde la perspectiva teológica, hay que pensar en una hospitalidad creada evolutivamente y con una perspectiva de continuidad futura pero en un marco de extrema fragilidad. El ser humano es capaz de desfigurar el paisaje de la biosfera; es también, figura pascual mediante, capaz de recrear figurativamente el mundo.

Hasta el momento, el planeta se ha mostrado relativamente amigable con la vida; en el futuro, dependerá de la responsabilidad de la especie dominante que es tecnológicamente depredadora. Si Hobbes afirmaba que el hombre es un lobo para el hombre, se puede añadir que también lo es para la biosfera. Sin embargo, es la misma que Dios pensó como su imagen y como sujeto de encarnación. Y que, además, invita a ser parte esencial de la nueva creación. La nueva realidad histórica involucra al cosmos. Él también está llamado a participar de la novedad pascual.

¿Hospitalario u hostil para la vida? La respuesta está puesta en el corazón del *Homo sapiens/Imago Dei*, creado evolutivamente en el mismo proceso de la biosfera, y recreado para él mismo también impregnar al cosmos que espera participar de tal reformulación figurativa y ontológica.

Bibliografía:

1. Alexiévich, Svetlana. *Voces de Chernóbil*. Crónica del Futuro. Buenos Aires: Penguin Random House, 2015.
2. Arnould, Jacques. 2001. “Evolución y finalidad: Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación”. *Communio* (ed. Arg.), 3 (2002): 53-69.
3. Auletta, G.; Leclerc, M.; Martinez, R.A. (eds.). *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 years after “The Origin of Species”*. Roma: Gregoriana & Biblical Press, 2011.
4. Avenatti de Palumbo, Cecilia – Florio, Lucio, “Teología, literatura y ciencia en diálogo ante la vida amenazada: ‘Y Dios vio que el mundo era bello... pero gime con dolores de parto’”, *Erasmus* Año XX No 2- 2018, 47-67.
5. Capanna, Pablo. “El cosmos bien temperado”. *Criterio*, 2422 (2016): https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2016/01/06/el-cosmos-bien-temperado/ (consultado 15-02-2019).

6. Ceballos, Gerardo; Ehrlich, Paul E.; Barnosky, Anghony D.; García, Andrés; Pringle, Robert, M.; Todd, Palmer “Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction”, *Science Advances*, 19 Jun 2014: E1400253.
(<http://advances.sciencemag.org/content/1/5/e1400253.full>). (Consultado 16-03-2019).
7. Conradie, Ernst M. *Creation and Salvation. Vol 2: A Companion on Recent Theological Movements*. Münster: LIT Verlag, 2012.
8. Dadon, José R. “Los modelos científicos sobre el origen de la vida y sus consecuencias ambientales”. *Quaerentibus*. Teología y Ciencias, 7 (2016) 121-126 (http://quaerentibus.org/assets/q07_los-modelos-cient%C3%ADficos....pdf). (Consulta: 10-02-2019).
9. Davies, P. C. W. How bio-friendly is the universe? *International Journal of Astrobiology*, 2(2) (2013), 115-120.
10. Deanne-Drummond, Celia. *Eco-theology*. Saint Mary's Press, 2008.
11. De Asúa, Miguel. *De cara a Darwin*. Buenos Aires: Lumen, 2009.
12. Duchatelez, K. “La notion d'économie et ses richesses théologiques”. *Nouvelle Revue Théologique* 92 (3) 1970, 267-292.
13. Fisichella, Rino. *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*. Roma: Città Nuova editrice, 1981.
14. Florio, Lucio. *Teología de la vida*. Buenos Aires: Epifanía, 2015.
15. Florio, Lucio. “La figura natural en riesgo. Implicaciones de crisis ecológica para la estética teológica”. *Pensamiento*, vol. 75 (2019), núm. 283, pp. 237-25
(<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/11324/pdf>)
16. Francis, Richard. *Addomesticati. L'insolita evoluzione degli animali che vivono accanto all'uomo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2016.
17. Galleni, Ludovico. *Darwin, Teilhard y los otros*. Las tres teorías de la evolución. Buenos Aires: Epifanía, 2010.
18. Gregersen, Niels; Ulf Görman (edited by). *Design and Disorder. Perspectives from Science and Theology*. Bodmin, Corwill: T&T Clark, 2001.
19. Guridi, Román. *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2018.

20. Lizarralde, E. y Salibián, A. (compiladores), *Ecoteología*. Aportes desde el Ecumenismo Buenos Aires: Dunken, 2013.
21. Lohfink, Gerhard. “La `storia della salvezza’. Uno esempio di sfoggio del concetto di storia della salvezza negli ultimi decenni, en: IB., *Le nostre grandi parole*. Brescia: Paideia, 1986.
22. Löning, Karl; Zenger, Erich, *In principio Dio creo*. Teologie bibliche della creazione. Brescia: Queriniana, 2006.
23. Lyonnet, S. “Il significato della ‘Redenzione del l’universo’ nella concezione paolina della salvezza e la commemorazione di Pierre Teilhard de Chardin”. En: De Gennario, G. (a cura di). *Il cosmo nella Bibbia*. Napoli: Dehoniane, 1982.
24. Martelet, Gustave. *E se Teilhard dicesse il vero...* Milano: Jaca Book, 2007.
25. Monastersky, Richard. “Anthropocene: The Human Age”. *Nature* 519, 144–147 (12 March 2015) doi:10.1038/519144a (consulta: 28-01.18).
26. Nuñez de Castro, Ignacio. “The Bio-Philosophy of Teilhard de Chardin”. En: Del Riego, H. (ed.), *God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008.
27. Papanicolau, Jorge. *Cristología Cósmica*. Fundamentos bíblicos, aproximación histórica y reflexión sistemática. Buenos Aires: Epifanía, 2005.
28. Söding, Gerardo. J. *La novedad de Jesús*. Realidad y lenguaje en proceso pascual. Buenos Aires: Ágape, 2012.
29. Tanzella-Nitti, Giuseppe. “Principio antropico” en: <http://disf.org/principio-antropico>, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2002 (consultado 15 de febrero de 2019).
30. Vignolo, R. (1982). *H.U.von Balthasar: Estetica e singolarità*. Milano: Istituto Propaganda Libreria, 1982.
31. Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria*. Una estética teológica. T. 1: La percepción de la forma. Cristiandad: Madrid, 1985.