

VIDA INTELIGENTE EN EL COSMOS, ¿ACONTECIMIENTO SINGULAR O MÚLTIPLE?

REFLEXIÓN DESDE LA INTERACCIÓN ENTRE
LA CIENCIA Y LA TEOLOGÍA.

— Claudio R. Bollini*

RESUMEN

La eventual existencia de seres inteligentes extraterrestres propone a la teología un ámbito de reflexión altamente especulativo; sin embargo, conjuntamente, interpela aspectos irrenunciables de la fe cristiana como la Encarnación y la Redención universal de Cristo, en debate con la astrofísica, la antropología o la exobiología. Asimismo, plantea a la teología algunas interesantes cuestiones epistemológicas, a saber, si puede la fe en nombre de la Revelación objetar la existencia de seres inteligentes extraterrestres.

Presentamos primeramente un sumario del estado de la cuestión científica de esta temática, bosquejando luego un recorrido histórico y perfilar las principales posturas teológicas ante estos hipotéticos seres, para culminar con un balance y un intento de toma de postura ante las cuestiones planteadas.

Palabras clave: Inteligencia extraterrestre – teología – exobiología – redención

ABSTRACT

The possible existence of extraterrestrial intelligent beings poses to theology a highly speculative reflection area. However, it challenges as well some essential aspects of the Christian faith as the Incarnation and the universal Redemption of Christ, in debate with astrophysics, anthropology or exobiology. It also brings

up some interesting epistemological questions, namely whether if faith could on behalf of Revelation object the existence of extraterrestrial intelligent beings.

We will first present a summary of the scientific status of this issue, to draw then a historical overview and outline the main

* Dr. en Teología (Pontificia Universidad Católica Argentina). Trabaja como programador en el Centro Atómico Bariloche.

theological positions to face these hypothetical beings. As a conclusion we will attempt a balance and a stance on the issues raised.

Key words: extraterrestrial intelligent – theology – exobiology - redemption

1. INTRODUCCIÓN

En junio de 1959, la Comisión para la preparación de la agenda del Concilio Vaticano II escribió a todos los obispos del mundo, preguntándoles qué temas les gustaría que tratara el Concilio. El Arzobispo Patrick J. O'Boyle (1896-1987) consideró importante que la Iglesia se pronunciara sobre la cuestión de la hipótesis de seres extraterrestres. O'Boyle propuso que los Padres Conciliares expresaran que, *“a la luz de las doctrinas de la creación y de la redención”*, existe *“la posibilidad de vida inteligente en otros planetas”*¹. Si bien la cuestión no llegó a tratarse, esta petición muestra el interés temprano de algunos sectores para que la Iglesia se expidiera al respecto, anticipándose a la repercusión de que goza actualmente².

Antes de incursionar en el tópico de este artículo, procuremos un encuadre epistemológico. Ciertamente, la eventual existencia de *seres inteligentes extraterrestres* (SIEs) en relación con su impacto en la fe es un tema altamente especulativo. No

obstante, posee la virtud de poner en el foco de atención aspectos irrenunciables de la fe cristiana, no mediante una reflexión *ad-intra* sino *en situación de debate e interpelación* con ciencias como la astrofísica, la antropología, la cosmología y la exobiología. Asimismo, aparecen a menudo cuestiones *fronterizas* como la definición de racionalidad, libertad y espiritualidad, el significado del mal, del sentido existencial y la finalidad, el principio antrópico y la teleología cósmica, etc. En las diversas perspectivas propuestas, se presenta la tentación de derivar en posiciones tanto *cientificistas* como *fundamentalistas*, ambas con idéntica pretensión de *discurso único y excluyente*.

Tal como señala John Traphagan, un profesor de Estudios Religiosos de la Universidad de Texas: *“la búsqueda de inteligencia extraterrestre representa uno de los cruces más importantes en los que las presunciones y métodos de la investigación científica entran en contacto directo con*

1 Cf. George, M., *Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*, Edición electrónica Kindle Ebook, Nebraska, 2005, pos. 5327 (nt 2).

2 A la fecha de la redacción de este artículo (septiembre de 2016), la prensa había dado una amplia difusión al inicio del nuevo proyecto de rastreo de civilizaciones extraterrestres con el proyecto de Matriz de radiotelescopios Allen (véase en la siguiente sección), como así también se está haciendo eco de ciertas noticias sobre señales captadas desde algunas estrellas cercana, pero sin confirmación científica acerca de su naturaleza. Asimismo, se han publicado recientemente numerosas obras específicas sobre la interacción de la fe cristiana y los extraterrestres, especialmente en el ámbito angloparlante (véase en la sección Bibliografía).

-y en muchos casos de conflictos en contra de los de la religión". El proyecto SETI³ se plantea la misma pregunta que motiva a muchos espíritus religiosos: "¿Cuál es el lugar de la humanidad en el universo?"⁴. Hay paralelismos entre la búsqueda religiosa y la búsqueda de SIEs: el encuentro con una *inteligencia no humana* y tal vez *superior*; la posibilidad de alcanzar *mayor sabiduría*; conocer las *respuestas* al lugar de la humanidad en el universo⁵. Bajo el título "¿Es el SETI una religión?"⁶, Traphagan cita al famoso astrónomo Carl Sagan (1934-1996) como uno de los promotores principales de esta tipificación. Sagan creía en la existencia de seres extraterrestres superiores (creaturas tan inteligentes y poderosas que él llegaba a considerar dioses) y civilizaciones avanzadas que, según sus estimaciones, aparecían cada 10 años sólo en nuestra galaxia⁷. En su novela "Contacto" (1985) unos misteriosos alienígenas comparten con la humanidad un conocimiento especial a fin de que ésta entre en contacto con una inteligencia formidable. De este modo, estos SIEs actúan como *intermediarios angélicos* entre los humanos y una presencia *superior y omnisciente*⁸.

Puede asimismo apreciarse una especie de *búsqueda cuasi-religiosa* en su protagonista agnóstica, conflictos desatados entre fundamentalistas religiosos y extremistas fanáticos, y una revelación final de una comunidad cósmica que vigila el surgimiento titubeante de nuevas civilizaciones.

Michael Michaud, asesor estatal de EEUU para ciencia y tecnología, describe varios casos de historiadores de la ciencia que consideraron al SETI como una nueva religión, tal como William McNeill, Karl Guthke y Steven Dick⁹. Este último remarca el factor de la exploración en pos de una inteligencia superior (que hasta podría haber sido la responsable de la "sintonía fina" de los parámetros fundamentales del universo¹⁰), de conocimiento, de sabiduría, y, tal vez, de poder. El astrónomo Seth Shostak, del mismo Instituto SETI, comparó al observatorio de Arecibo con "un monasterio, donde los astrónomos del SETI manifestaron sus devociones, aguzaron sus mentes y reafirmaron su convicción de que una señal llegaría algún día"¹¹. Pero fue el radio-astrónomo Gerrit Verschuur quien definió del modo más contundente

3 SETI es el Proyecto "Search for Extra Terrestrial Intelligence". Véase el siguiente capítulo.

4 Traphagan, J., *Extraterrestrial Intelligence and Human Imagination SETI at the Intersection of Science, Religion, and Culture*, New York, 2015, p. 1.

5 Cf. Id.

6 Ibid., p. 93.

7 Cf. Ibid., p. 94.

8 Cf. Grayson Boisvert, K., *Religion and the Physical Sciences*, Westport, 2008, p. 152; Michaud, M., *Contact with Alien Civilizations. Our Hopes and Fears about Encountering Extraterrestrials*, New York, 2007, p. 205.

9 Michaud, M., Op. Cit., p. 202.

10 Ibid., p. 204.

11 Ibid., p. 203.

al SETI: se trata de la “búsqueda tecnológica de Dios”¹².

Ante estos ejemplos, que consideramos distorsiones respecto del propio estatuto de las correspondientes ciencias, respaldamos la línea epistemológica según la cual cada disciplina *ha de retener su justa autonomía* en su terreno específico. Estará así en situación de formular afirmaciones capaces de una *armonización* con el resto de las áreas del conocimiento, colaborando para elaborar una *cosmovisión conjunta coherente*. Como afirma el biofísico y teólogo anglicano de la Universidad de Oxford Alister McGrath, esta aproximación procura construir un panorama complementario con *diversas ventanas abiertas* hacia la realidad: “*La realidad es tan complicada que necesitamos toda una serie de mapas para cartografiarla. Ninguno de ellos por separado es suficientemente bueno para entender nuestro mundo [...] por mucho que sí pueda resultar adecuado para un fin más particular y limitado. Ningún relato por sí solo puede hacer justicia a las cosas en general*”¹³. Hacia el final de su obra, McGrath vuelve a enfatizar el hecho de que “*nuestro universo es demasiado rico como para que ninguna tradición de indagación, ningún ángulo de enfoque y ningún nivel de descripción pueda describirlo de forma exhaustiva (o siquiera representativa) por sí solo, sin el*

concurso de otros”. “*Hay tantas facetas de la existencia que precisan de examen, tantos niveles de la realidad que abordar*”, se admira¹⁴.

Además de las interacciones ya mencionadas, se plantean a la fe cristiana temas capitales como la *Encarnación y Redención* de Jesucristo, específicamente en lo que respecta a su *alcance y significado*. En la medida que estudiemos las respuestas que los diversos pensadores dieron a estas cuestiones, veremos despuntar un interrogante de especial interés epistemológico: *¿Puede la teología en nombre de la Revelación objetar (o al menos relativizar) la existencia de alguna clase de SIEs?* Cabe señalar que, a diferencia de otros aspectos del discurso de la fe, estamos aquí en presencia de una *cuestión pasible de ser verificada por la experiencia directa*, o, al menos, por las *ciencias físicas*. Por lo pronto, coincidimos con la profesora Marie George en que, a diferencia de casos como el de Galileo, parecería que se verifica aquí una genuina *interacción* entre ciencia y fe rectamente entendidas; nos encontramos, pues, en un ámbito en el que *sí le compete opinar a la teología*¹⁵.

-o-

Una última tarea en esta sección introductoria es aclarar a qué tipo de seres hipotéti-

12 Ibid., p. 202.

13 McGrath, A., *La Ciencia desde la Fe*, Barcelona, 2016, p. 61.

14 Ibid., p. 247.

15 George, M., Op. Cit., pos. 3232s; 3240s.

cos nos referimos como objeto de reflexión. Los cristianos creen ciertamente en una clase de seres ajenos a este planeta: los *ángeles*, creaturas libres e inteligentes, pero incorpóreas y no sometidas al devenir del espacio-tiempo de este cosmos. Los SIEs motivo de nuestra indagación deben, por el contrario, tener una cierta *corporeidad* (además de otros atributos de los seres racionales como *inteligencia* y *libertad*). Deben haber sido creados como personas, o, en términos bíblicos, *“a imagen de Dios”*, capaces de *“conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas”*¹⁶. El descubrimiento de otros tipos de especies extraterrestres que carecieran de libertad o inteligencia no plantearía ningún solapamiento evidente con la fe, y su consideración escapa, por ende, al presente artículo¹⁷.

Ahora bien, ¿qué características psicofísicas son necesarias para considerar a una especie *racional*? Los criterios son, obviamente, objeto de controversia entre los especialistas. Citemos las pautas del biólogo

Claude Lovejoy y del bioquímico Michael Denton a las que la profesora George recurre en su obra: el primer científico destaca, entre otros aspectos, la locomoción bípeda; la destreza manual; el control voluntario de los músculos para la expresión facial; la vocalización; un comportamiento social marcado; la visión estereoscópica aguda; etc.¹⁸; el segundo, cree esencial la capacidad de hacer ciencia, y, a tal efecto, la habilidad de manipular el fuego para confeccionar instrumental científico¹⁹. El Padre O'Meara también cita otros factores importantes a considerar para su *espiritualidad*: los SIEs deberán tener capacidad para la comprensión de *analogías* y *simbolismos*, y poseer un intelecto *receptivo* para las sutiles manifestaciones divinas²⁰.

Comencemos, pues, presentando un compendio del estado de la cuestión científica de los SIEs, para después bosquejar un recorrido histórico y algunas reflexiones teológicas acerca de la interacción de estos seres conjeturales con la fe cristiana.

2. MARCO CIENTÍFICO DE LA TEMÁTICA

a. Los medios técnicos para la búsqueda

Luego del artículo titulado *“Buscando comunicaciones interestelares”* (1959), don-

de los físicos Giuseppe Cocconi y Philip Morrison especulaban sobre la posibilidad de la búsqueda de SIEs por medio de la

16 CIC 357; Cf. CIC 356; George, M., Op. Cit., pos. 224s.

17 Cf. Ibid., p. 313s.

18 Cf. Ibid., p. 1647s.

19 Cf. Ibid., p. 1654s.

20 Cf. O'Meara, T., *Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life* en *Theological Studies* 60 (1999), p. 4.

radioastronomía, el astrónomo estadounidense Frank Drake inició al siguiente año el “*Proyecto Ozma*” en el Observatorio Nacional de Radioastronomía en Green Bank, Virginia Occidental. La finalidad de esta iniciativa era escuchar señales de dos estrellas cercanas. En ese marco, Drake envió su famoso mensaje interestelar con una representación pictórica en código binario del sistema solar, la forma humana y los cuatro nucleótidos del ADN.

Como evolución del Ozma, el mismo Drake fundó el SETI (“*Search for Extraterrestrial Intelligence*”) en los años 70 en la Universidad de California en Berkeley. La búsqueda de este proyecto se centró principalmente en la franja del espectro electromagnético de longitud de onda de 21 cm, correspondiente a frecuencia de los átomos de hidrógeno (H). Los investigadores del SETI argumentaron que una civilización avanzada podría elegir al H como medio natural de comunicación, por ser el elemento más abundante en el universo. Hasta el momento, las búsquedas no han tenido éxito, pero se ha escudriñado sólo unos miles de estrellas situadas en un rango de cien años-luz²¹.

Un artefacto aún más poderoso para la búsqueda de SIEs es la “*Matriz de radio-*

telescopios Allen”, situada en Hat Creek (Norte de California). Aun cuando sigue en construcción, comenzó ya a funcionar en 2007 bajo supervisión conjunta de la Universidad de Berkeley y el SETI. Se trata de un conjunto de 350 antenas de radio interconectadas, lo que aumenta de manera drástica la capacidad de detección de señales extraterrestres. En el transcurso de las próximas décadas este instrumento por sí solo podría examinar más de un millón de sistemas estelares²².

Aunque las búsquedas mediante el SETI y similares tienen la ventaja de que no se envía ningún dispositivo al espacio exterior, también posee limitaciones²³. La “biosfera” del planeta candidato en cuestión podría no producir radiación observable. Tampoco es posible el análisis químico de suelos extraterrestres. El programa de astrobiología de la NASA complementa las exploraciones del SETI mediante el envío de sondas robóticas a planetas y lunas de nuestro propio sistema solar²⁴. Europa e Ío (lunas de Júpiter), Titán y Encelado (lunas de Saturno) y Marte son los objetos de mayor interés actual en los esfuerzos astrobiológicos de la NASA, sea por albergar agua en estado líquido u oxígeno o por sus actividades geológicas.

21 En contraste, sólo en nuestra Galaxia hay unos cuatrocientos mil millones de estrellas, distribuidas en más de cien mil años-luz de espacio.

22 Cf. Bentley, A. (Ed.), *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*, New York, 2008, p. 181. Para una descripción e historia más detalladas de los proyectos Ozma, SETI y Allen: Ross, M., *The Search for Extraterrestrials. Intercepting Alien Signals*, New York, 2009, p. 95s.

23 Cf. Woods Halley, J., *How Likely is Extraterrestrial Life?*, New York, 2012, p. 95s.

24 El envío de tales sondas a otras estrellas cercanas tomaría unos 100.000 años o más.

Por último, se está desarrollando también un sondeo de “*exoplanetas*”, es decir, planetas orbitando otras estrellas de la Vía Láctea. En las últimas dos décadas se han detectado más de 300 (sea por la oscilación gravitatoria de la estrella madre, sea por el tránsito de los planetas en frente de su estrella). Los primeros planetas descubiertos no eran propicios para la vida, pero recientemente se han ido descubriendo buenos candidatos. Si se descubriera un planeta con una abundancia inusual de oxígeno, esto podría indicar la presencia de fotosíntesis, resultado de formas vegetales²⁵.

En medio del creciente interés suscitado por estos hallazgos, el 12 de abril de 2016 Stephen Hawking y Mark Zuckerberg, junto con el empresario ruso Yuri Milner, anunciaron el “*Breakthrough Starshot*”²⁶, un ambicioso proyecto para enviar hacia el año 2036 una flota de micro-naves espaciales dotas de “velas solares” e impulsadas por láseres desde la Tierra, en un viaje de unos 20 años de duración, a una velocidad del 20% de la de la luz. Su misión será intentar descubrir alguna evidencia de vida en “Próxima Centauri b”, un exoplaneta con características muy similares a la de la Tierra, orbitando la estrella Próxima Centauri²⁷.

La detección de señales lejanas de las estrellas (o, claro está, la evidencia directa de civilizaciones extraterrestres) será el eventual acontecimiento disparador para la mayoría de las reflexiones del presente artículo. Sin embargo, cabe señalar que el descubrimiento del *microbio más insignificante* fuera de la Tierra sería de una enorme importancia, pues constituiría una fuerte evidencia de que la *biología no es rara* y que las condiciones específicas de la Tierra, aunque singulares, *no son únicas*²⁸.

b. La ecuación de Drake

Esta fórmula fue ideada en 1961 por Frank Drake, con el propósito de cuantificar las probabilidades de éxito del SETI. Trata de estimar el *número esperado* de civilizaciones extraterrestres, teniendo en cuenta la frecuencia de los elementos necesarios para la existencia de tales civilizaciones²⁹.

Establezcamos que una “*biosfera*” es un “*proceso químico no equilibrado auto-catalítico y semejante a la vida*” (“*life-like autocatalytic nonequilibrium chemical processes*”) que se produce en la superficie de un planeta, mientras que una “*civilización*” se compone de una *colección de individuos en dicha biosfera*, constituidos por una *química basada en el carbono*, que *procesan energía* y se *reproducen* de ma-

25 Cf. Gingerich, O., *Designing a Universe Congenial for Life* en Stewart, M., *Science and Religion in Dialogue*, Vol. II, Oxford, 2010, p. 626s.

26 Cf. <https://breakthroughinitiatives.org/Initiative/3>.

27 “Próxima Centauri” es una estrella enana roja, distante unos 4,22 años-luz. Forma un sistema estelar triple junto con la estrella binaria Alfa Centauro.

28 Bentley, A. (Ed.), *Op. Cit.*, p. 182.

29 Cf. Woods Halley, J., *Op. Cit.*, p. 5s.

nera similar a los mecanismos terrestres³⁰. A partir de estas definiciones, se pueden enumerar los requisitos para la existencia de una tal “civilización”: tiene que existir una *estrella* que suministre la energía y un *planeta* en el que este sistema orgánico pueda vivir. La estrella debe ser de un tipo apropiado, de manera que los elementos químicos necesarios para la vida estén disponibles y el planeta debe poseer una adecuada *temperatura* y *clima*, para que este proceso químico pueda desarrollarse en *agua líquida*. Asimismo, la estrella y los planetas deben haber existido el *tiempo suficiente* para que la vida evolucionara en ellos, y con *complejidad suficiente* para crear señales electromagnéticas tales que nuestros científicos puedan *detectarlas*.

Drake resume todos estos requisitos en una sola ecuación³¹:

$$N_{civ} = N_{galaxia} * f_{estrella} * f_{planeta} * f_{vida}$$

donde:

- N_{civ} : es el número esperado de *civilizaciones* por galaxia;
- $N_{galaxia}$: es el número medio de *estrellas* por galaxia;
- $f_{estrella}$: es la *probabilidad* de que una estrella tenga las cualidades necesarias para *proveer vida*;

- $f_{planeta}$: es la *probabilidad condicional* de que, después de haber seleccionado una estrella, se encuentre un *planeta* orbitándola con el clima y la química requeridos;
- f_{vida} : es la *probabilidad* de que, dada la existencia de un planeta, una *forma de vida con la complejidad necesaria* haya evolucionado en tal planeta (= *Civilización*).

Cada una de las probabilidades se puede factorizar para descomponer en sub-parámetros que expresen mejor los diversos requisitos: planetas en zonas habitables; planetas con condiciones químicas necesarias para la formación de vida; formas de vida capaces de comunicarse; etc...

En 1961, Drake y su equipo asignaron valores a esta serie de parámetros y sub-parámetros, llegando a la estimación de $N = 10$ (es decir, 10 civilizaciones en nuestra galaxia). Pero existen aproximadamente 1011 galaxias en el universo observable, con aproximadamente 1011 estrellas por galaxia.

La gran incógnita, por supuesto, es el *componente* f_{vida} . Éste es el factor más difícil de estimar, puesto que los intentos de identificar las características esenciales que se requieren para designar un sistema material como “vivo” son numerosos, y, en cierta medida, arbitrarios. No podemos

30 Cf. *Ibid.*, p. 5.

31 *Id.*

entrar aquí en este debate³². Limitémonos a señalar que toda la vida conocida se basa en un *código genético* construido en base a una cadena de moléculas formadas a partir del elemento *Carbono*. El parámetro f_{vida} debe tener en cuenta tanto la probabilidad de que aparezcan los elementos químicos necesarios para el inicio de la vida, como la probabilidad de que acontezca una evolución biológica que desemboque en un sistema complejo que reúna los criterios (imprecisos) de “civilización”. Asimismo, cuanto más estrecha sea la definición de vida, menores serán las estimaciones de su probabilidad.

La disparidad de criterios y la incertidumbre sobre el valor exacto de los parámetros involucrados ponen de manifiesto la actual falta de un conocimiento científico satisfactorio para arribar a resultados consensuados. Como señaló el astrobiólogo Bruce Jakosky: “*la Ecuación de Drake es sólo una manera matemática de decir «¿quién sabe?»*”³³. A grandes rasgos, las estimaciones de este parámetro divergen según la especialidad de los científicos que encaren su cálculo³⁴:

Los *físicos* y *astrónomos* sostienen que el factor “vida” es *cercano a uno*, porque hay pruebas de que ésta apareció en la Tierra *muy temprano* en su historia. Las formas

de vida se han desarrollado como un resultado *necesario* de la operación de las leyes físicas conocidas, dadas las condiciones adecuadas. Dos conocidos defensores de esta opción fueron Frank Drake y Carl Sagan. Ya a mediados de siglo XX, el astrónomo británico Sir Harold Spencer Jones (1890-1960) y el bioquímico norteamericano y Premio Nobel de Química Melvin Calvin (1911-1997) argumentaron la *inevitabilidad* de este proceso para la aparición de la vida. Calvin aseguró que para la estimación de la probabilidad de la vida se requería *sólo* el conocimiento del número de planetas con *condiciones similares a la Tierra*. El bioquímico ruso Aleksander Oparin (1894-1980), propulsor de la hipótesis del “*caldo primordial*” para el origen de la vida, concluyó en 1975 que existían muchas razones para considerar que la aparición de la vida no fue un “*feliz accidente*”, sino un fenómeno completamente *normal*, un factor *inherente* del desarrollo evolutivo de nuestro planeta³⁵. El Premio Nobel en Medicina norteamericano George Wald (1906-1997) condensó este optimismo con su fórmula “*Dondequiera que la vida es posible, con el tiempo, ésta debe surgir*”³⁶.

Si $f_{vida} \approx 1$, la ecuación de Drake daría por resultado $N_{civ} = 10^6$, es decir, *un millón de civilizaciones en cada galaxia*. El célebre

32 Cf. *Ibid.*, p. 31s.

33 Cit en George, M., *Op. Cit.*, pos. 2586s.

34 Cf. *Ibid.*, p. 6.

35 Cf. Grayson Boisvert, K., *Op. Cit.*, p. 139s.

36 Basalla, G., *Civilized Life in the Universe: Scientists on Intelligent Extraterrestrials*, Oxford, 2006, p. 130.

químico, escritor y divulgador ruso Isaac Asimov (1920-1992) fue aún más lejos: sugirió que las civilizaciones tecnológicas pueden haberse desarrollado hasta en 390 millones de planetas en nuestra galaxia, mientras que los expertos en astronáutica Roger MacGowan y Frederick Ordway estimaron incluso que nada menos que 3 mil millones de estrellas en nuestra Vía Láctea habrían evolucionado hasta sociedades inteligentes³⁷.

Una de las razones principales de este optimismo es el hecho de que el origen de la vida en la Tierra ocurrió hace cerca de 4.000 millones de años, mientras que el del planeta mismo data de unos 4.600 millones de años. Así pues, puesto que la vida apareció tan rápidamente (probablemente tan pronto como las condiciones se hubiesen estabilizado lo suficiente para que fuese posible), parecería que se trató de un paso relativamente fácil de lograr por parte de la naturaleza. Por eso, hay muchas razones para creer que la galaxia está llena de seres vivos³⁸.

No obstante, los científicos que sostienen tales opiniones deben enfrentar la llamada "Paradoja de Fermi", pues fue el célebre físico nuclear italiano Enrico Fermi (1901-1954) quien en 1950 la propuso por primera vez. Esta paradoja enuncia la contradicción entre la tesis de la alta probabilidad

de existencia de civilizaciones inteligentes y la ausencia de evidencia de dichas civilizaciones. Se han expuesto una multitud de razones por las que no se han detectado aún esas señales, muchas de ellas sumamente especulativas³⁹. Entre las más sobrias, citemos:

- El período de búsqueda por parte de la humanidad simplemente no es suficientemente extenso como para encontrar vida extraterrestre.
- Los SIEs pueden esconder su existencia a la humanidad por razones éticas.
- Los SIEs podrían tener una técnica avanzada para no derrochar energía, evitando así dispersar señales de radio en todas direcciones.
- Podría haber civilizaciones inteligentes sin tecnología, y, por ende, no detectables por el SETI.

Por otro lado, los biólogos, más familiarizados con las complejidades de la química de la vida, postulan que f_{vida} debe ser mucho menor, al punto que la ecuación de Drake daría valores de N_{civ} sensiblemente menores a uno (o sea, pocas galaxias en el universo tendrían una civilización).

Es famoso el testimonio del premio Nobel

37 Cf. Michaud, M., Op. Cit., p. 59.

38 Cf. Crawford, I., *Where Are They? Maybe we are alone in the galaxy after all*, Scientific American, July 2000, p 29-33, p. 29.

39 Cf. Michaud, M., Op. Cit., p. 164s; Davies, P., *The Eerie Silence. Are We Alone in the Universe?*, New York, 2010, p. 116s; Crawford, I., Op. Cit., p. 30-33.

de Medicina Jacques Monod (1910-1976). En su libro *“El Azar y la Necesidad”* (1970) asegura que, si es cierto que el acontecimiento de la aparición del hombre ha sido único, como quizá lo haya sido la aparición de la misma vida, entonces *“sus posibilidades, antes de aparecer, eran casi nulas. El Universo no estaba preñado de la vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo”*⁴⁰.

En este mismo sentido, los académicos Peter Ward y Donald Brownlee han argumentado en un popular libro (*“Rare Earth”*, 2000), que lo que ha ocurrido en la Tierra es *extremadamente raro*, una suerte de *“milagro estadístico”*, y que somos una *“construcción única”*⁴¹. Por su parte, científicos evolucionistas como George Gaylord Simpson y Theodore Dobzhansky argumentaron que las especies *humanoides* nunca se desarrollarían dos veces, *en vista de la naturaleza impredecible e inventiva de la evolución*. Incluso si otras especies inteligentes hubiesen evolucionado, éstas serían *tan diferentes* de nosotros que las posibilidades de *intercomunicación* serían nulas⁴².

También el biólogo Ernst Mayr enfatiza *la casi imposibilidad* del origen de la vida;

ésta es la razón por la que muchos biólogos creen éste fue un evento *único*. La probabilidad de que este fenómeno pudiera haber ocurrido más de una vez es excesivamente pequeña, *no importa cuántos millones de planetas haya en el universo*⁴³. Varios otros científicos han opinado en similares términos⁴⁴.

Brandon Carter, conocido por acuñar el término *“principio antrópico”*, también se sumó a la tesis de la improbabilidad de la vida inteligente, a pesar de su condición de físico. Carter sostiene un argumento estadístico: la evolución hacia la inteligencia tendería a tomar *más tiempo que el de la vida de una estrella madre* en la secuencia principal⁴⁵. El Universo tiene que ser *tan grande como de hecho lo es* con el fin de desarrollar *una sola forma de vida* basada en el carbono. En otras palabras, el formidable tamaño del universo no resultaría *“exagerado”* si su meta hubiese sido producir *una única forma de vida inteligente*, ya que se necesitaban precisamente tales dimensiones para producirla⁴⁶.

Otro de los argumentos empleados por estos especialistas es que, aun cuando se descubrieran formas de vida extraterrestres multicelulares, esto no llevaría nece-

40 Monod, J., *El Azar y la Necesidad*, Barcelona, 1986, p. 140.

41 Cit. en Bentley, A. (Ed.), Op. Cit., p. 180.

42 Cf. Grayson Boisvert, K., Op. Cit., p. 134.

43 Cf. Ibid., p. 136, 138.

44 Cf. Ibid., p. 138s.

45 Cf. Michaud, M., Op. Cit., p. 77.

46 Cf. George, M., Op. Cit., pos. 2969s.

sariamente a la conclusión de la existencia de creaturas *inteligentes* en otros planetas y, menos aún, a civilizaciones tecnológicas. Tal como ha señalado el paleontólogo norteamericano Stephen Jay Gould (1941-2002), la evolución de la vida en nuestro planeta hasta el advenimiento del hombre dependió de una serie de influencias ambientales dominadas *esencialmente por el azar*, algunas de las cuales tenían una probabilidad muy baja (tal como la desaparición de los dinosaurios)⁴⁷.

Una tercera posición, intermedia entre el *determinismo* de los físicos y el *azar* de los biólogos, es la denominada *“teoría de la auto-organización”*. Esta tesis, propuesta, entre otros, en los estudios del químico Manfred Eigen, del biofísico Stuart Kauffman y del filósofo y biofísico Bernd-Olaf Koppers, postula que la vida surgió con una alta probabilidad, pero no por estar inscrita en las leyes de la física, sino debido a que materia y energía tienen una inclinación natural a *“auto-organizarse”* y *“auto-complejizarse”*. El estudio de *sistemas caóticos* ha demostrado que la auto-organización puede producirse cuando la nueva aportación de energía aleja a un sistema de su *equilibrio*; entonces, éste reacciona desarrollando, de forma inesperada y rápida, una mayor complejidad y orden. Así, un sistema de moléculas orgánicas

puede alcanzar un nivel mínimo de complejidad para desencadenar entonces *su propia creación*, en una especie de *“bucle de retro-alimentación”*⁴⁸.

Mencionemos por último la línea del *“diseño inteligente”*, dos de cuyos principales representantes son el bioquímico Michael Behe y el filósofo-matemático William Dembski. Ambos científicos se basan en la *complejidad de la vida* y su *evolución* como prueba de la existencia de tal diseño. Para Behe existe la evidencia de una *“complejidad irreductible”* de numerosas estructuras y procesos, sutilmente *“calibrados”*, de modo que no podrían haber aparecido por cambios graduales en un mero proceso darwiniano. Dembski, por su parte, plantea tres condiciones (*contingencia, complejidad y especificidad*⁴⁹) como pruebas de que el diseño inteligente explica los fenómenos naturales no sólo más adecuadamente que la *ley* o el *azar*, sino también incluso *mejor que los procesos de auto-organización*. Estos últimos no dan cuenta suficientemente de este fenómeno, pues producen *patrones monótonos* en lugar de los esquemas *no repetitivos* y *ricos en información* que poseen los organismos vivos⁵⁰.

47 Cf. Crawford, I., Op. Cit., p. 33.

48 Cf. Grayson Boisvert, K., Op. Cit., p. 143s.

49 “Un evento o proceso es contingente si se produce por la acción conjunta de la ley y del azar; complejo, si es generado a través de un mayor número de etapas que las que el tiempo cósmico y las partículas disponibles lo permitirían y específico, si posee un patrón «separable», que pueda ser reconocido independientemente del evento o proceso” (Ibid., p. 147).

50 Cf. Ibid., p. 145s.

3. ALGUNOS HITOS HISTÓRICOS DEL TEMA EN SU INTERACCIÓN CON LA FE CRISTIANA

Con el fin de establecer un marco más amplio para el debate teológico de la cuestión, enumeramos ahora algunos jalones fundamentales en el desarrollo de la temática de los SIEs, poniendo especial atención en sus repercusiones en el ámbito de la fe cristiana. Muchas de estas tesis quedarán sólo enunciadas, pues su tratamiento excede la extensión del presente artículo. Sin embargo, consideramos que vale la pena su mera mención, a fin de contextualizar mejor las diferentes posturas tratadas en la próxima sección.

- Ya en la antigüedad, filósofos atomistas como Demócrito (460-370 aC) y Lucrecio (99-55 aC) adhirieron a la doctrina de la *existencia de otros mundos*, mientras que Platón (427-347 aC) y Aristóteles (384-322 aC) se opusieron a ella. Platón sostuvo que la singularidad del Demiurgo implica la *unicidad* del mundo, mientras que Aristóteles contrapuso varios argumentos teológicos y físicos contra esta idea⁵¹.
- Los Padres y Doctores de la Iglesia rara vez afirmaron algo sobre los SIEs, pero sí aparece en sus escritos la cuestión conexa de la *pluralidad de mundos*; sin embargo, el debate acerca de si éstos están o no habitados, no es esencial en la cuestión del pluralismo⁵². Ahora bien, influidos tanto por la *cosmología geocéntrica* imperante⁵³, como por las posturas de Platón y Aristóteles contra el materialismo⁵⁴, la gran mayoría de estos autores cristianos, con la excepción de Orígenes, *rechazaron el pluralismo de los mundos*⁵⁵.
- Orígenes (185-254), en efecto, respaldó la existencia de una *multitud de cosmos* con planetas similares a la Tierra, pero creados por Dios no de modo *simultáneo* sino *secuencial*. Basándose en la profecía del Trito-Isaías acerca de “*unos nuevos cielos y una nueva tierra*” (Is 65,17), el alejandrino especuló que, así como existieron en el pasado, también advendrían nuevos universos en el futuro⁵⁶.

51 Cf. Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity* en Eisen, A. y Laderman, G. (Eds.), *Science, Religion And Society. An Encyclopedia of History, Culture And Controversy*, Vol. I, New York, 2007, p. 297; Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life* en Ferngreen, G. (Ed.), *The History Of Science And Religion In The Western Tradition: An Encyclopedia*, New York, 2000, p. 390; Shostak, S., *Other intelligences* en Bentley, A. (Ed.), *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*, New York, 2008, p. 176-177.

52 Cf. George, M., *Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*, Edición electrónica Kindle Ebook, Nebraska, 2005, pos. 1229.

53 Cf. *Ibid.*, pos. 1359.

54 Cf. Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 297.

55 Cf. George, M., *Op. Cit.*, pos. 1291.

56 Cf. *Ibid.*, pos. 1300.

- San Agustín (354-430) en *“La Ciudad de Dios”*⁵⁷ rechazó la posición de Orígenes de la secuencia de mundos, refutando su idea de que sería absurdo pensar que Dios estaba inactivo antes de la creación de nuestro mundo⁵⁸. También San Jerónimo (343-420) e Hipólito de Roma (170-235) tacharon de herética la tesis origenista⁵⁹.
- Cabe señalar que tanto San Juan Crisóstomo (347-407), San Atanasio (297-373) y San Basilio (329-379) como, posteriormente, San Buenaventura (1217-1274) afirmaron que Dios es capaz de crear muchos mundos; sin embargo, ninguno de ellos adoptó la posición de que Dios, *de hecho*, los haya creado⁶⁰.
- En la Edad Media, San Alberto Magno (1193-1280), en su Comentario sobre *“Sobre el Cielo y el Mundo”* de Aristóteles, reconoció que *“una de las preguntas más maravillosas y nobles acerca de la naturaleza es si existe un solo mundo o muchos”*. No obstante, Alberto respondió a este interrogante *negativamente*. Por un lado, asumiendo el geocentrismo, argumentó que *sólo puede haber un centro y un único cielo*. Además, proponiendo el argumento de la *redundancia*, afirmó que, puesto que la naturaleza puede realizar acabadamente sus propósitos a través de las cosas de este mundo, sería *superfluo* que hubiese mundos completamente diferentes. Por último, Alberto brindó un tercer argumento: puesto que se trataría de mundos *aislados*, el bien de éstos no sería perfecto *si sus habitantes no pudieran comunicarse con nosotros*⁶¹.
- Santo Tomás de Aquino (1225-1274), como su maestro San Alberto y también con ocasión de su propio Comentario a *“Sobre el Cielo y el Mundo”*, negó la existencia de múltiples mundos, recogiendo los tres argumentos de Alberto y agregando un par de pruebas propias⁶². El Doctor Angélico percibía que, en última instancia, una cosmología de pluralidad de mundos, al postular el *azar* y la *desconexión* recíproca, iría en *desmedro de la sabiduría divina*⁶³. En suma, argumentaba, si esos otros mundos hipotéticos fuesen como el nuestro, no tendrían *ningún propósito*; y, si fuesen diferentes, nuestro mundo sería

57 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XI, Cap. 5; Libro XII, Caps. 11-13.14.17.

58 Cf. *Ibid.*, Libro XI, Cap. 5; George, M., *Op. Cit.*, pos. 1309; Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 297.

59 Cf. George, M., *Op. Cit.*, pos. 1315; 1334.

60 Cf. *Ibid.*, pos. 1343s.

61 Cf. *Ibid.*, pos. 1252s; Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 297-298.

62 Cf. George, M., *Op. Cit.*, pos. 1283s.

63 Cf. O'Meara, T., *Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life* en *Theological Studies* 60 (1999), p. 7.

*incompleto y mal concebido*⁶⁴.

- Santo Tomás realizó también un aporte en su teología de la Encarnación que es relevante para el presente tema. A propósito de la cuestión de si son pensables *otras encarnaciones*⁶⁵, Tomás aseguró que *cualquiera de las tres Personas Divinas* podría encarnarse, al ser este acto un aspecto de la omnipotencia divina. Más aún: dado que no podría circunscribirse su poder a una sola entidad creada, la Persona Divina podría asumir *más de una naturaleza humana*⁶⁶. Volveremos luego sobre este punto.
- En 1277 Étienne Tempier (1210-1279), Obispo de París, condenó la proposición de que Dios *no puede hacer una infinidad de mundos*. Esta sanción abrió la puerta para que pensadores posteriores siguieran explorando la idea de una multiplicidad de mundos, pero por un camino diferente del trazado por la cosmología aristotélica⁶⁷.
- El franciscano Guillaume de Vaurouillon (1392-1463) planteó por primera vez la cuestión de si esta tesis es compatible con las nociones centrales de la *Encarnación* y la *Redención*. En su comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo, Vaurouillon llegó a la conclusión de que Dios podría crear una infinidad de mundos, incluso mejores que éste. Postuló que el pecado original podría haber sido un evento *exclusivamente terrestre*, por lo que no habría *necesidad de redención* en esos otros mundos⁶⁸. Sin embargo, Vaurouillon reivindicó la *universalidad* de Cristo: aunque Él podría eventualmente redimir a los habitantes de otros mundos, no sería *apropiado* que fuera a morir de nuevo en ellos⁶⁹. También Nicolás de Cusa (1401-1464), publicó por esa misma época su famosa *“De docta ignorantia”* (1440), en la que dedicó un capítulo a la defensa la posibilidad de vida extraterrestre, incluso en la Luna y el Sol⁷⁰.

64 Cf. *Ibid.*, p. 11-12.

65 Al tratar el tópico de las eventuales múltiples encarnaciones del Verbo, quede claro que se trata de un concepto radicalmente diferente de la idea de *reencarnación*. Esta doctrina, claro está, es diametralmente opuesta a la concepción antropológica, cristológica y escatológica de la fe cristiana, y postula, antes bien, la habitación *sucesiva* de diversos cuerpos por parte de una *misma alma*. En el caso de la Encarnación de Jesucristo, él asumió una naturaleza humana *íntegra*, esto es, con cuerpo, alma, inteligencia y voluntad humanos (Cf. Concilios de Calcedonia del año 451 y de Constantinopla III del año 681); una vez que Cristo fue glorificado en su Pascua y Ascensión, esta naturaleza humana asumida *permanece* en eterna unión con la segunda Persona de la Trinidad. Cuando los autores que aquí estudiemos planteen la hipótesis de otras encarnaciones, se referirán habitualmente a una asunción de una *naturaleza SIE íntegra* (cuerpo, alma, inteligencia y voluntad), *diferente* de la ya asumida por el Verbo al encarnarse en el seno de María Virgen.

66 Cf. STh III, q 3, a 7; III Sent., dist 1, q 2, a 5, ad 2; Cf. *Ibid.*, p. 12-13.

67 Cf. Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 298.

68 Similar postura adoptó luego el filósofo italiano Tommaso Campanella (1568-1639). Cf. O'Meara, T., *Op. Cit.*, p. 6.

69 Cf. *Ibid.*, p. 13-15; Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 298.

70 Cf. Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 298; Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life...*, p. 390.

- En la carta “*Cum sicut*” de 1459, Pío II (1405-1464) condenó algunas proposiciones de Zanino de Solcia, entre ellas, la afirmación de que Dios creó un mundo *antes* que éste, donde existieron otros hombres y mujeres, y que, en consecuencia, *Adán no fue el primer hombre*. Es una cuestión disputada si Pío II quiso rechazar la tesis de que Dios creó otro mundo habitado por seres racionales materiales o si sólo impugnó la noción de que Dios, antes de crear nuestro propio mundo, creó otro poblado por *miembros de la raza humana*, negando así que Adán y Eva hayan sido los primeros padres de la raza humana⁷¹.
- De la serie de descubrimientos científicos que prepararon el Renacimiento, nos interesa destacar el *cambio de paradigma* que impuso Nicolás Copérnico (1473-1543). Al proponer el *sistema heliocéntrico*, el sabio polaco inició un proceso que, como afirma Crowe, “*transformó la Tierra en un planeta, las estrellas en soles, y los seres humanos en terrestres que se preguntan sobre su lugar en un universo inmenso*”⁷².
- En este período de la historia se efectuaron comprobaciones que comen-
- zaron a entrar en conflicto con la cosmología tradicional. Así, por ejemplo, cuando Galileo Galilei (1564-1642) comenzó sus observaciones astronómicas y descubrió cuatro satélites orbitando alrededor de Júpiter, surgió una provocativa cuestión teológica: ¿Por qué Dios favorecería a Júpiter con cuatro satélites, *si no hubiese nadie en ese planeta para disfrutarlos*? Si nuestra propia Luna era un regalo divino a los seres humanos, ¿por qué habría Él de otorgar aún mayores regalos en un *mundo sin destinatarios*?⁷³
- Reaccionando ante la cosmovisión copernicana y su implícita apertura a la posibilidad de múltiples mundos habitados, el reformador Philipp Melancthon (1497-1560) en su “*Initia Doctrinae Physicae*” (1550) defendió taxativamente la exclusividad de la Encarnación y Redención de Cristo en la Tierra⁷⁴: “*Jesucristo nació, murió y resucitó en este mundo [...] No debe imaginarse que Cristo murió y fue resucitado otras veces, ni debe pensarse que en cualquier otro mundo, sin el conocimiento del Hijo de Dios, los hombres fueran restablecidos a la vida eterna*”⁷⁵.
- Giordano Bruno (1548-1600) exhibió

71 Cf. George, M., Op. Cit., pos. 1484.

72 Cf. Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life...*, p. 390.

73 Cf. Shostak, S., Op. Cit., p. 177-178.

74 Id.

75 Cit en Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity...*, p. 299.

una postura diametralmente opuesta a la de este Reformador, abogando por la existencia *de hecho* de una multitud de mundos habitados por extraterrestres. Asumiendo la teoría que en el Siglo XX el filósofo de la historia Arthur Lovejoy (1873-1962) llamaría “*principio de plenitud*”⁷⁶, Bruno postuló que *ninguna potencialidad del ser podría permanecer sin acabamiento*; así, “*la extensión y abundancia de la creación debe ser tan grande como la posibilidad de su existencia*”⁷⁷. Es una cuestión debatida si su proceso y condena a muerte por parte de la Inquisición se debió también a estas concepciones o sólo a sus posturas heréticas respecto de la naturaleza de Dios o de la negación de la divinidad de Cristo⁷⁸.

- Mientras tanto, Isaac Newton (1642-1727), mediante su Ley de Gravitación Universal, mostró que las leyes que rigen los movimientos en nuestro planeta también se aplican a otros mundos. Por lo tanto, si el universo está gobernado por leyes universales, entonces tampoco la *vida* debería estar limitada a la Tierra⁷⁹.
- En 1686, el escritor francés Bernard Le

Bovier de Fontenelle (1657-1757) concitó el interés de numerosos lectores con su obra de divulgación “*Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*”, mientras que su contemporáneo, el prestigioso físico holandés Christian Huygens (1629-1695) con su tratado “*Cosmotheoros*” (1698) defendió con mayor seriedad y base científica la existencia conjetural de extraterrestres⁸⁰.

- La Ilustración asumió el “*principio de plenitud*” como parte de su doctrina: la creación divina habría abarcado en su prodigalidad *todas las posibles formas de vida*. Así, al surgir este movimiento, prominentes personalidades como los poetas Alexander Pope (1688-1744), Edward Young (1684-1765) y Friedrich Klopstock (1724-1803), los filósofos Voltaire (1694-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) o los científicos Roger Boscovich (1711-1787) y William Herschel (1738-1822) reivindicaron la idea de una pluralidad de mundos y de sus habitantes⁸¹. Respecto de este astrónomo británico, fue precisamente su convicción respecto del principio de plenitud lo que llevó a construir los mejores telescopios del siglo XVIII, con la esperanza de detectar evidencia de la

76 Cf. Crowe, M., *Astronomy and Religion (1780-1915) Four Case Studies Involving Ideas of Extraterrestrial Life* en Brooke, J., Osler, M. y van der Meer, J.(Eds.), *Science in Theistic Context. Cognitive Dimensions*, New York, 2001, p. 211.

77 Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity...*, p. 299; Cf. p. 300;

78 Ver opiniones contrapuestas en *Ibid.*, p. 299 y en George, M., *Op. Cit.*, pos. 1506s.

79 Traphagan, J., *Op. Cit.*, p.24.

80 Crowe, M., *Op. Cit.*, p. 300, Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life...*, p. 390.

81 Cf. Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity...*, p. 300; Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life...*, p. 391.

acción creadora de Dios en los mundos cercanos⁸².

- Una figura emblemática del Iluminismo para nuestra temática fue el pensador y revolucionario norteamericano Thomas Paine (1737-1809). En su obra *“La edad de la razón”* (1794), Paine ironizaba de un modo algo burdo: *“Cristo vendría a morir en nuestro mundo porque, dicen, un hombre y una mujer habían comido una manzana”*. [El Hijo de Dios] *“no tendría nada más que hacer que viajar de un mundo a otro, en una interminable sucesión de muertes”*. Tachaba así al Cristianismo de *“pequeño y ridículo”*⁸³ y concluía que ninguna persona racional podría aceptar al mismo tiempo *la existencia de extraterrestres y la fe en la Encarnación y Redención divinas*⁸⁴.
- Como respuesta a la postura de Paine, el eminente teólogo y pastor escocés Thomas Chalmers (1780-1847), publicó una obra de gran difusión: *“Una serie de discursos sobre la Revelación cristiana, vistos en relación con la astronomía moderna”* (1817), basada en una serie de sermones que había dado en Glasgow. De modo convincente, Chalmers esbozó un universo abierto a los extraterrestres y, sin embargo, compatible con el cristianismo⁸⁵.
- Otra respuesta desde la fe cristiana, pero por completo contrapuesta a la de Chalmers, la brindó William Whewell (1794-1866). Este prominente científico, historiador, filósofo de la Universidad de Cambridge y sacerdote anglicano, cuestionó la compatibilidad de la creencia en la vida extraterrestre y el cristianismo. En 1853 publicó *“Astronomía y religión”*, un libro en forma de diálogo que desafía la noción de la pluralidad de mundos habitados: *“nuestra concepción del salvador del hombre no nos permite suponer que haya más de un Salvador”*. Imaginar que en otros mundos *“existe algo análogo, repugna más a nuestros sentimientos que imaginar que esos otros mundos no gozan de ningún plan divino de salvación”*⁸⁶. Según el físico y divulgador Paul Davies, lo que Whewell implicaba aquí es que *no había extraterrestres merecedores de ser salvados*⁸⁷. Lo cierto es que, de un modo paradójico, Whewell concordaba aquí con Paine respecto de la *contradicción* de la fe con la doctrina de la pluralidad de los mundos⁸⁸. Otro

82 Cf. Crowe, M., *Astronomy and Religion (1780-1915)*..., p. 215.

83 Cit en Ibid., p. 212.

84 Cf. Ibid., p. 300-301; Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life*..., p. 391.

85 Cf. Ibid., p. 301; Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life*..., p. 391.

86 Cit. en Crowe, M., *Astronomy and Religion (1780-1915)*..., p. 218.

87 Cf. Davies, P., Op. Cit., p.190.

88 Cf. Crowe, M., *Astronomy and Religion (1780-1915)*..., p. 219.

argumento de interés interpuesto por este pensador británico refiere que los humanos aparecieron en la Tierra *hace relativamente poco tiempo*. Este hecho muestra, según Whewell, que la manera en que Dios obra es consonante con la existencia tanto de *dilatados períodos* como *vastos espacios que carecieron por igual de vida inteligente*⁸⁹.

- En un nuevo intento de conciliación con la idea de la existencia de extraterrestres, el teólogo católico alemán Joseph Pohle (1852-1922) especuló sobre la posibilidad de que ellos vivieran en un *estado de felicidad natural* en un mundo espléndido, sin pecado, y, por ende, *sin necesidad de Encarnación*. Tal vez, reflexionó Pohle, la Encarnación se produjo en nuestro planeta por ser éste *débil e insignificante*; sin embargo, fue precisamente este evento lo que lo dotó de una *importancia central* respecto del resto del cosmos⁹⁰.
- Por su parte, Alfred Russell Wallace (1823-1913), cofundador de la teoría de la evolución, en su libro *"Man's Place in the Universe"* (1903) afirmó que los seres humanos están probablemente solos porque Dios nos creó para *"el propósito supremo del universo"*, y, por eso, *"pudo no haber tenido ninguna*

*necesidad de otros seres inteligentes para lograr sus objetivos"*⁹¹. Veremos en la siguiente parte el debate teológico entre estas dos perspectivas opuestas.

- Pasada la segunda mitad del siglo XX, muchos evangelistas y clérigos conservadores rechazaron la existencia de los SIEs, influidos por la literatura fundamentalista de la década de 1970. De acuerdo con la investigación del teólogo luterano Ted Peters, tal repulsa se basaba en tres argumentos: los SIEs *no se mencionan en la Biblia*; aceptar la existencia de ellos implicaría también *afirmar la evolución*; el entero asunto es la *obra del demonio*, que tienta a los fieles a creer en una fuente de salvación que no es Cristo⁹².
- En el ambiente científico, desde comienzos del siglo XX, se fue *atenuando* la entusiasta convicción reinante hasta entonces de que la *vida proliferaba* en el universo. Uno de los motivos de este desaliento fue descubrir que los "canales" de Marte, que el astrónomo italiano Giovanni Schiaparelli (1835-1910) había reportado en 1877 y figuras como Percival Lowell y Camille Flammarion habían avalado, no resultaron ser tales⁹³. También contribuyó a un creciente desengaño general

89 Cf. Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity...*, p. 301.

90 Cf. O'Meara, T., Op. Cit., p. 16.

91 Cit. en Grayson Boisvert, K., Op. Cit, p, 149.

92 Cf. Ibid., p, 155.

93 Cf. Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life...* p. 391; Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity...* p. 302.

el hecho de que las misiones Viking I y II (que arribaron a Marte en 1976) no detectaran microbios en el suelo de este planeta⁹⁴.

- Sin embargo, el surgimiento de la Radioastronomía hacia mediados del mismo siglo y la subsecuente fundación de los proyectos Ozma y SETI; la exploración de nuestro sistema solar con sondas no tripuladas; la creación de la nueva disciplina de la exobiología y el descubrimiento de numerosos planetas fuera del sistema solar, varios de ellos en condiciones de habitabilidad, volvieron a abrir una fuerte fascinación por el tema⁹⁵. Asimismo, la esperanza de encontrar vida en los mundos cercanos aumentó con dos hallazgos: por un lado,

se descubrieron ambientes líquidos en los satélites Europa (de Júpiter) y Titán (de Saturno); por el otro, se encontraron microorganismos terrestres bautizados “*extremófilos*”, pues pueden vivir en condiciones tan inhóspitas como el calor, el frío, la acidez o la salinidad extremos. La presencia de estos microorganismos en tales ambientes probaba que la vida fuera de la Tierra podría ser más abundante de lo que se pensaba⁹⁶. Esta expectativa se amplió aún más en la medida en que el hombre contemporáneo tomaba conciencia de que existen cientos de miles de millones de estrellas en nuestra galaxia, y un número similar de otras galaxias, con una estimación razonable de un billón de planetas por cada galaxia⁹⁷.

4. REFLEXIONES TEOLÓGICAS

Algunos han recurrido a la posibilidad de la existencia de razas inteligentes en otros mundos para desacreditar al cristianismo, basándose en su fe central en un solo Señor Jesucristo que murió para salvar a los descendientes de Adán. Uno de los más célebres autores con este tipo de argumentos fue el citado Thomas Paine. El filósofo norteamericano en su “*La edad de la razón*”

sostenía que ambas creencias “*no pueden mantenerse unidas en una misma mente*”. Hoy en día un considerable número de pensadores no creyentes defienden este punto de vista, abogando a menudo por una especie de panteísmo “*New Age*”⁹⁸.

El científico y divulgador Paul Davies, que en otras obras apuesta precisamente

94 Cf. Grayson Boisvert, K., Op. Cit., p. 135.

95 Cf. Ibid., p., 133-134. Ver en este artículo el Punto 2: “Marco científico de la temática”.

96 Cf. Grayson Boisvert, K., Op. Cit., p. 139.

97 Cf. Shostak, S., Op. Cit, p. 179.

98 George, M., *Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*, Edición electrónica Kindle Ebook, Nebraska, 2005, pos. 90s.

por una variedad moderna de “*panteísmo cosmológico*”⁹⁹, señala que, aunque las principales religiones monoteístas reivindican una relación de predilección con Dios, el cristianismo es la religión “*más amenazada*” por la eventualidad de extraterrestres al creer que Dios se hizo hombre para salvar a la especie humana. Este mensaje, asegura Davies, “*era mucho más fácil de aceptar cuando todo el mundo creía, como pasaba hace dos mil años, que sólo había una Tierra y sólo una especie inteligente*”¹⁰⁰. Davies dictamina que si el SETI descubriera señales de vida inteligente “*se abriría de inmediato una horrible «caja de Pandora»*”. El hallazgo de seres extraterrestres avanzados “*representaría una amenaza mucho más explícita*” que el descubrimiento de la evolución, “*y sería aún más difícil de asimilar*”¹⁰¹.

El astrónomo norteamericano Robert Jastrow (1925-2008) expuso similares reflexiones. Este científico partía de la certeza de que, tarde o temprano, se producirá una comunicación con SIEs *avanzadas*. Cuando tal evento sucediera, habría “*un efecto transformador en la religión occidental*”, que demandaría “*ajustes mucho mayores en el pensamiento teológico que los que se requirieron por el descubrimiento de que la Tierra gira alrededor del Sol o el descubrimiento de la evolución*”¹⁰².

En la sección anterior mostramos en un breve itinerario diacrónico cómo los teólogos han salido al cruce de estos desafíos. A la hora de tratar la cuestión más sistemáticamente, advertimos que los pensadores cristianos tienden a polarizarse en torno de dos posturas con netos perfiles, a menudo enfrentadas entre sí: una de ellas pone el acento en la *singularidad* de la Encarnación y Redención del Verbo hecho carne; la otra enfatiza su *Universalidad* como Segunda Persona de la Trinidad. Así, mientras estos últimos alegan que sería un *desperdicio de espacio* si el Creador no hubiese producido vida en el resto del inconmensurable espacio, los primeros advierten que admitir la existencia de seres inteligentes estaría en contradicción con el *irrepetible privilegio* de la Encarnación y la consiguiente historia de la Salvación de la humanidad¹⁰³.

El Padre Thomas O’Meara, teólogo dominico de la Universidad de Notre Dame, resume el núcleo de este desafío así: la fe afirma que Jesús se encarnó en un planeta representado durante siglos según la astronomía ptolemaica, pequeña y cerrada. Si bien el Logos, Segunda Persona de la Trinidad, tiene un dominio *universal* (tal como lo exalta el Himno de la Carta a los Colosenses), Jesús, como Mesías y Salvador, tiene una relación *concreta y situada*

99 Cf. Bollini, C., *Evolución del universo, ¿Aniquilación y plenitud?*, Buenos Aires, 2009, p. 122s.

100 Cf. Davies, P., Op. Cit., p. 188.

101 Ibid. p. 193.

102 Cit. en George, M., Op. Cit., pos 3131s.

103 Cf. Woods Halley, J., Op. Cit., p. 118.

con unos terrestres que viven insertos en una historia de pecado y la gracia¹⁰⁴. Veremos ahora con mayor detalle ambas posturas teológicas, remarcando un interesante contrapunto entre el mismo O'Meara (defensor de la tesis de una pluralidad de inteligencias en el cosmos) y Marie George, Profesora de Filosofía de la Universidad St. John (defensora de la singularidad de la Encarnación y de la raza humana).

a. Singularidad de la Encarnación del Hijo en Jesucristo

Ante la defensa de la multiplicidad de mundos habitados por parte del célebre astrónomo francés Camille Flammarion (1842-1925), Monseñor de Montignez publicó una serie de nueve ensayos bajo el título *"Theorie chretienne sur la pluralite des mondes"* (1865-1866). Tratando de "bautizar" esta cosmovisión (pero criticando las tesis transmigracionistas de Flammarion), Montignez afirmó que el pluralismo de este científico está fundamentado en la misma fe cristiana. Recurriendo a argumentos similares a los de Joseph Pöhlle, especuló que los moradores de nuestro humilde planeta serían seguramente *"las más indignas creaturas del cosmos"*. Por ello, Dios eligió este sitio para su *kénosis* de entre una multitud de mundos poblados, del mismo modo que eligió Belén de entre todas las urbes de este mundo, *"la más pequeña entre las ciudades de Judá"* (Miq

5,2). En resumen, *"la relativa pequeñez de la Tierra actúa para fortalecer nuestra fe en el misterio de la redención"*: cuanto más advertimos que la Tierra es un *"punto inútil"* y el hombre *"un ser retrasado, débil, pobre y desgraciado"* más se justifica la *preferencia divina* hacia nosotros¹⁰⁵.

La asunción de la tesis del pluralismo de parte de Montignez constituye una llamativa excepción. En general, los pensadores que defendieron la singularidad del evento de la Encarnación rechazaron (con diversos grados de énfasis) la posibilidad de una pluralidad de mundos habitados. William Whewell fundamentó su rechazo de la tesis de la pluralidad, respondiendo a la objeción del "espacio desperdiciado" señalando que un solo caso de éxito entre muchos fracasos es el modo como actúa la naturaleza en la producción de la vida, tal como en el caso de la fecundación de un óvulo entre una infinidad de ellos¹⁰⁶. Análogamente, *"un solo individuo humano en el estado de gracia es más valioso que todo el universo material"*¹⁰⁷.

Con una premisa similar, el conocido periodista y apologeta católico Vittorio Messori interpuso la siguiente respuesta al argumento del "derroche", teniendo en mente a quien *"considerando la inmensidad del universo, juzga imposible que el Creador del Cosmos haya concentrado su*

104 Cf. O'Meara, T., "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life" en *Theological Studies* 60 (1999), p. 20-21.

105 Cit. en Crowe, T., *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900*, New York, 1999, p. 411-412.

106 Cf. George, M., Op. Cit., pos. 2985s.

107 Cit. en Ibid., pos. 3011s.

atención en un punto despreciable como es nuestro planeta, dándonos nada menos que a Su Hijo..."¹⁰⁸. En virtud de la Encarnación, enfatiza Messori, la Tierra es única "y el Universo, en cierto modo, gira a su alrededor". "¿Es esto un derroche?", se pregunta. "Para el Todopoderoso, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño no significan nada: ningún «esfuerzo» para poblar el espacio infinito de materia". De un modo semejante, en la unión entre un hombre y una mujer, él lanza millones de espermatozoides para fecundar, como mucho, un óvulo femenino. Los conceptos pequeño y grande o mucho y poco "tienen un significado para nosotros, pero son del todo irrelevantes para Él"¹⁰⁹.

El jesuita argentino José Gabriel Funes, exdirector del Observatorio Vaticano, rechaza la posibilidad de múltiples encarnaciones con una visión más cauta que la de Messori, sin impugnar (como veremos a continuación que lo hace también Marie George) la posibilidad de una multitud de mundos habitados. Funes aboga por la probabilidad de SIEs creados por Dios, sin que esto suponga obstáculo alguno para la fe. Así como San Francisco de Asís consideraba hermanas a las criaturas terrestres no humanas "¿por qué no podríamos hablar también de un «hermano extraterrestre»? En lo concerniente a la Redención, Funes propone la imagen evangélica de la "oveja

perdida" (nosotros mismos) ante un cosmos poblado eventualmente por seres no caídos, esto es, que hayan permanecido en amistad plena con su Creador. "Pensemos que en este universo pueda haber cien ovejas, correspondientes a diferentes formas de criaturas. Los que pertenecemos al género humano podríamos ser precisamente la oveja perdida, los pecadores que necesitan al Pastor. Dios se hizo hombre en Jesús para salvarnos". Si, por el contrario, hubiera pecadores, habría que comenzar recordando que "Jesús se encarnó una vez por todas". En efecto, enfatiza, "la Encarnación es un acontecimiento único e irrepetible". No obstante, Funes admite nuestra ignorancia al respecto, pero expresa su confianza de que "de alguna manera, tendrían la posibilidad de gozar de la misericordia de Dios, tal y como nos pasa a los hombres"¹¹⁰.

Luego de esta variedad de visiones, coincidentes en sostener la singularidad del acontecimiento de Jesucristo, veamos ahora sintéticamente cómo Marie George teoriza sobre este tema de un modo riguroso y metódico en su obra "*Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*"¹¹¹.

Luego de una Introducción en donde, es importante remarcar, la profesora George niega que haya un conflicto inherente entre el cristianismo y la eventual existen-

108 Messori, V., *Por qué creo*, Edición electrónica Kindle Ebook, Madrid, 2010, pos. 3462s.

109 Ibid., pos. 3482s.

110 Funes, J., "El extraterrestre es mi hermano", entrevista de Francesco Valiante para *L'Osservatore Romano* (14/5/2008) en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/E/extraterrestre_es_mi_hermano_El.htm.

111 George, M., *Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*, Edición electrónica Kindle Ebook, Nebraska, 2005.

cia de los SIEs, pasa a procurar demostrar con argumentos teológicos, científicos y filosóficos la *probabilidad de su no existencia*.

A través de sus páginas, nuestra filósofa considera primero la *posibilidad* de existencia de la SIEs a la luz de cristianismo (1ª Parte), tanto en los textos escriturísticos (prácticamente inexistentes) como en la Tradición y el Magisterio. Pasa luego a examinar su tesis de *la improbabilidad* de su existencia (2ª Parte), afrontando de un modo sistemático los argumentos bajo las diversas alternativas posibles que suponen la existencia de los SIEs: 1) habría *una sola Encarnación* y existirían SIEs tanto a) en situación de *pecado* como b) de *inocencia*; 2) habría *más de una Encarnación* para redimir a los SIEs caídos. En una 3ª Parte examina lo que ella considera *“las debilidades en los argumentos en favor de la existencia de SIEs”*, tanto en la ciencia como en la filosofía y la teología. En una 4ª Parte especula acerca de qué declarararía el Magisterio de la Iglesia en caso de que hubiese contacto con SIEs, para terminar la obra con un Epílogo. Veamos algunas de sus ideas más significativas:

Ya en la Introducción la profesora George elige encabezar con una cita del Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) que considera

clave en defensa de su tesis¹¹²: *“...Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En Él lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta...”*¹¹³. Más adelante¹¹⁴, trae a colación el siguiente número del CIC, que menciona a su vez la Constitución Dogmática *“Dei Verbum”*, con una declaración enfática: *“La economía cristiana, como alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo”*¹¹⁵.

George enuncia a renglón seguido su tesis fundamental: a la luz de las Sagradas Escrituras y la doctrina católica, el papel de Cristo como Hijo Encarnado y Redentor es *compatible con la existencia de SIEs, aunque no con cualquier tipo de SIEs*. A continuación, irá exponiendo los principales argumentos para defender esta intuición, a la vez que la explicitará y ampliará. Así, por ejemplo, nuestra autora afirma que la Biblia excluye la existencia de SIEs *que no hayan sido redimidos por Cristo* (*“O ellos son redimidos por el sacrificio de Cristo en la cruz o no lo son en absoluto”*¹¹⁶, asegura). Un texto clave que traerá a colación para cimentar esta postura es el Himno en la Carta a los Colosenses (Col 1,15-20). Luego extenderá estas excepciones, citando un pasaje de la Carta a los Hebreos (Heb

112 Ibid., pos. 69s.

113 CIC 65.

114 Ibid., pos. 3600s.

115 DV 4; Cf. CIC 66.

116 Ibid., pos. 471.

2,14), que, según su opinión, parece excluir la existencia de *todo SIE caído*. Sin embargo, dejará constancia que ningún pasaje escritural descartaría la posibilidad de la existencia de SIEs *en estado de inocencia*¹¹⁷.

Ante la cuestión del papel especial de la raza humana en el cosmos, éste puede ser entendido rectamente de un modo en que no excluya la posibilidad de la mera existencia de la SIEs¹¹⁸. En efecto, la afirmación magisterial de la *singularidad* de los seres humanos como seres creados a imagen de Dios¹¹⁹, no debe ser tomada como una respuesta a la pregunta de si somos los *únicos* seres racionales en la creación material. La profesora George acota con sensatez que no es razonable tomar estas expresiones como si fueran declaraciones vinculantes sobre la existencia de la SIEs cuando la cuestión misma ni siquiera se ha planteado¹²⁰. Además, según los relatos del Génesis (Gen 1,26s; 2,7s), el hombre es el pináculo de la creación material *en la Tierra*. Los seres racionales que pudieran existir en otros lugares del cosmos, también serían la coronación de los seres no racionales de esos planetas, y poseerían dominio natural sobre ellos¹²¹.

Ahora bien, más allá de estas consideraciones respecto de la compatibilidad de la fe con la existencia de los SIEs, George irá reiterando sus propias convicciones teológicas: considera tal existencia *improbable*. Como formulará hacia el final de su libro “*yo mantengo que, asumiendo que el cristianismo es verdadero, la existencia de los SIEs es posible, pero no probable*”¹²². No obstante, sus reservas más fuertes se concentran en los eventuales SIEs *caídos*.

Suponiendo como lo más coherente con la acción divina que los SIEs hayan sido creados *para* un fin sobrenatural¹²³, aunque no directamente *en* la bienaventuranza¹²⁴, nuestra autora pasa a considerar si acaso podría ser pensable una segunda Encarnación del Hijo. Se pregunta más concretamente si, al hacerse el Verbo carne *como SIE*, este evento desplazaría a Jesucristo como Señor de estos seres. Si bien esta segunda Encarnación estaría dentro del poder de Dios, que Él *realmente* lo haya hecho *parece estar descartado*, según su opinión. Las Escrituras afirman que hay *un solo Señor Jesucristo*. Cita como alegato en favor de su postura pasajes paulinos como el de la 1ª Carta a los Corintios (“... *para nosotros, no hay más que un solo*

117 *Ibid.*, pos. 1516s.

118 *Ibid.*, pos. 385s.

119 Cf. GS 12; CIC 343, etc.

120 George, M., *Op. Cit.*, pos. 906s.

121 *Ibid.*, pos. 896s.; 939s.

122 *Ibid.*, pos. 3615s.

123 *Ibid.*, pos. 397s.

124 *Ibid.*, pos. 465.

Dios, el Padre, de quien todo procede y a quien nosotros estamos destinados, y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y por quien nosotros existimos”, 1Cor 8,6) o el Himno incluido en la Carta a los Filipenses (“Para que, al Nombre de Jesús, se doble Toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame para gloria de Dios Padre: «Jesucristo es el Señor»”, Fil 2,10-11)¹²⁵. Como resultado de esta Encarnación conjetural, asegura George, habría un Señor diferente de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y se daría la paradoja de que lo que fuese cierto para la Segunda Persona unida a una naturaleza SIE, no sería cierto para la segunda Persona unida a la naturaleza humana¹²⁶.

George menciona una solución propuesta (que ella estima fallida) para esta dificultad: el título “Señor” sólo se aplicaría a la naturaleza divina y, de este modo, sería el mismo Señor para nosotros y para ellos. Pero esta premisa, según ella, entraría en conflicto con el citado pasaje de la carta a los Filipenses, que afirma que es a la Palabra encarnada como el hombre a la que se llama “Señor”. Los pasajes de las Escrituras relacionados con el Señorío y centralidad de Cristo en el plan divino para el universo, concluye, *excluirían necesariamente una segunda Encarnación*¹²⁷.

Habiendo impugnado esta hipótesis, la filósofa estadounidense pasa a considerar el caso eventual de cómo se relacionarían los SIEs *en situación de pecado* con el único Señor Jesucristo. La 2ª parte del Himno incluido en la carta a los Colosenses (Col 1,18-20) testifica que todo el cosmos es redimido por Cristo, cabeza de la Iglesia, por medio de su Pasión. Éste y otros pasajes que George cita (Heb 10,12,14-15; Jn 12,32) apoyan la enseñanza de la Iglesia acerca de que *Cristo ofreció un solo sacrificio por los pecados de todos*¹²⁸. Así pues, aunque Dios podría haber salvado a los SIEs de otros modos (así como también podría haberlo hecho con nosotros), eligió redimir a toda creatura caída mediante *el único sacrificio de Cristo en la Cruz*, la cual posee un infinito poder salvador. Así pues, las acusaciones caricaturescas de Thomas Paine sobre un Cristo ocupado viajando de un mundo a otro en una interminable sucesión de sacrificios, se basa en una suposición gratuita que soslaya el hecho de que su muerte en el Calvario se aplicó *a todos* los seres caídos¹²⁹.

No obstante, George presenta aquí (junto con ciertos textos paulinos) un pasaje de la Carta a los Hebreos como su principal objeción a esta posibilidad: “...Y ya que los hijos tienen una misma sangre y una misma carne, él también debía participar de

125 Ibid., pos. 511s.

126 Ibid., pos. 533s.

127 Ibid., pos. 606.

128 Ibid., pos. 673s.

129 Ibid., pos. 700s.

esa condición, para reducir a la impotencia, mediante su muerte, a aquel que tenía el dominio de la muerte..." (Heb 2,14).

El sacrificio de Cristo salvó a todos los que habrían de salvarse. Ahora bien, para los seres humanos esta redención se opera por la adopción de la Segunda Persona de *su misma naturaleza humana*; los demás seres racionales, aunque también serían salvados por su Pasión, no lo serían mediante *la ascensión de su propia naturaleza*. Esto parecería no ser consistente con este pasaje, que afirma explícitamente que la redención fue conseguida gracias a que el Verbo asumió *"una misma sangre y una misma carne"* que la humanidad, para así liberar a todos sus hijos sometidos a la esclavitud de la muerte¹³⁰. En suma, George cree (aunque admite que es una postura opinable) que este pasaje de la Carta a los Hebreos, de hecho, *podría excluir la existencia de los SIEs caídos*¹³¹.

De entre todas las hipótesis posibles que admiten la existencia de los SIEs, nuestra autora estima que la más consonante con la fe es la de aquellos que estuvieron *en estado de inocencia*, excluyendo *otra Encarnación en tiempo o lugar alguno*. En este caso hipotético, concede la eventualidad de

que Cristo podría relacionarse con ellos de una manera similar a cómo se relaciona con los Ángeles no caídos¹³².

No podemos extendernos más en el examen de las reflexiones de esta pensadora. Pero antes de finalizar esta reseña para pasar a nuestras conclusiones, nos interesa destacar uno de sus argumentos acerca de *"la improbabilidad de la existencia de la SIEs a la luz del cristianismo"*¹³³.

Bajo el sugestivo título *"¿Plenitud o redundancia?"*¹³⁴, George desarrolla la idea de que no debe confundirse la idea de *plenitud* (aludida para justificar la necesidad de la existencia de los SIEs) con la de *redundancia*. Mientras aquélla postula que, tratándose de realidades buenas, *cuanto más, mejor*, ésta asegura que, si se posee algo bueno, *no resulta necesaria su duplicación*¹³⁵. El principio de plenitud (que tuvo su vocero en el citado Arthur Lovejoy y su obra de 1936 *"La Gran Cadena del Ser"*¹³⁶) encuentra antecedentes en la formulación panteísta de Giordano Bruno.

De muy diverso modo lo ha formulado Santo Tomás de Aquino: Dios produjo las cosas *para comunicar Su Bondad a las*

130 Ibid., pos. 745s.

131 Ibid., pos. 817s.

132 Ibid., pos. 843s.

133 George enumera aquí de modo más sistemático los argumentos a favor de la *improbabilidad de la existencia de los SIEs* que bosquejó anteriormente, según las diversas hipótesis de SIEs caídos o no caídos y con una o más encarnaciones, incluyendo además varios considerandos científicos (pos. 2319s.) y filosóficos (pos. 2703s).

134 Ibid., pos. 1533s.

135 Ibid., pos. 1548s.

136 Lovejoy, A., *La Gran Cadena del Ser*, Barcelona, 1983.

creaturas. Dado que esta Bondad no podía ser representada cabalmente por una sola creatura, Él produjo muchas y diversas, para que lo que le faltara a una para representar su Bondad fuera suplido por otras¹³⁷. Sin embargo, señala George, los que adhieren al principio de plenitud para fundamentar la necesidad de una pluralidad de mundos habitados, no toman en cuenta que Dios es infinito, y, por lo tanto, no hay creación *que pueda agotar su poder*. No importa cuán grande sea la generosidad con la que Dios haya creado el universo; siempre es posible para Él crear un bien aún mayor¹³⁸. Así pues, el principio de plenitud divina en modo alguno *exige* la creación de una creatura específica; sólo una multitud de creaturas diversas. Una pluralidad de mundos habitados no es, por ende, tampoco necesaria¹³⁹. Más aún, George retoma la imagen donde Paine describe una supuesta acción repetitiva del Hijo, tachándola como indigna de Dios, para concluir de un modo que estimamos discutible: *“dado que otras especies humanoides no serían tan diferentes de la nuestra, no tiene realmente ningún sentido crearlas”*¹⁴⁰. Sucede que, agrega luego, es fútil hacer algo una y otra vez *cuando se puede alcanzar una meta sin caer en esta reiteración*¹⁴¹. Luego,

refuerza esta argumentación con la tesis (que ella misma considera más fuerte) de que *la singularidad de una realidad buena es una perfección*, del mismo modo que una obra de arte lo es¹⁴².

La profesora Marie George cierra su obra citando a David Wilkinson, un astrofísico y pastor metodista, con unas significativas y bellas palabras extraídas de su libro *“Alone in the universe?”*¹⁴³: *“No estamos solos. El Dios que hizo el Universo quiere entablar relaciones con nosotros. [...] Se trata de una invitación para hacer contacto personal con nosotros”*¹⁴⁴.

b. Universalidad de las encarnaciones del Hijo

Podemos comprobar en este segundo acento la presencia de una vertiente proveniente de la *New Age*, que impacta fuertemente en algunas teologías que procuran asimilar desde la fe el desafío de la eventualidad de SIEs. Sin embargo, existen también otros intentos de explicación perfectamente consonantes con la doctrina católica. Pasemos una breve revista a las primeras, para luego considerar los segundos. Como hemos anticipado, nos detendremos después en las reflexiones de Thomas O'Meara. Pro-

137 Cf. STh I, q 47, a 1.

138 Cf. STh I, q 25, a 6; CIC 310; George, M., Op. Cit., pos. 1551s.

139 Ibid., pos. 1588s.

140 Ibid., pos. 1697s.

141 Ibid., pos. 1733s.

142 Ibid., pos. 1708s.

143 Wilkinson, D., *Alone in Universe? Aliens, the X-files & God*, Illinois, 1997.

144 Ibid., cit en pos. 3647s.

curaremos así establecer un estimulante contraste con nuestra autora previa.

Hacia mediados del siglo XX, el astrónomo teísta Edward Milne expuso que un Dios Infinito podría expresar mejor su divinidad mediante *la creación de una multitud de planetas*. Pero impugnó por intolerable para los cristianos la idea de múltiples encarnaciones y crucifixiones. En cambio, imaginó una vasta red de radiocomunicaciones entre estrellas, con el fin de llevar el mensaje de salvación de Cristo a los SIEs del resto del cosmos, haciendo así innecesarias múltiples expiaciones¹⁴⁵. Esta idea fuerza, aunque asimilable para la fe cristiana, daría cauce luego a lo que el historiador de la ciencia y astrobiólogo Steven Dick, con marcados ribetes de New Age, postularía como *“cosmoteología”*. Ésta, según Dick, reflejaría el despertar de una *“nueva era”* de la *conciencia cósmica, dejando atrás las antiguas teologías* con una concepción perimida de Dios. Los principios nuevos que la nueva *“cosmoteología”* instauraría ayudarían a abandonar la imagen antropocéntrica del universo y abrazar una ética fundamentada en el respeto a toda forma de vida cósmica¹⁴⁶. El célebre teólogo protestante alemán Paul Tillich (1886-1965) adhería a esta cosmovisión, afirmando que *“el hombre no puede pretender ocupar el único lugar posible para la Encarnación”*. El proceso redentor divi-

no, aseguraba, se *“fusiona”* con la creación, y, por eso, se encuentra activo en cualquier civilización extraterrestre que pudiéramos llegar a encontrar. Se evitaría así *la necesidad de evangelizarla*. Similar posición asumió Lewis Ford que, desde la corriente de la *“teología del proceso”* cree en múltiples encarnaciones en otros lugares del cosmos para aquellos seres inteligentes abiertos a Dios, dentro del despliegue del proceso evolutivo divino¹⁴⁷.

Ya en el terreno de la teología católica, el influyente teólogo alemán Karl Rahner (1904-1984) admitía que es concebible pensar en múltiples encarnaciones del Verbo, aunque el conocimiento de éstas sería *inalcanzable* para nosotros, pues estamos limitados a la Revelación dentro nuestra propia historia de salvación¹⁴⁸. Esta premisa de las múltiples encarnaciones fue desarrollada luego por el sacerdote y astrónomo Kenneth Delano en su libro *“Many Worlds, One God”* (1977). En esta obra, Delano considera que los temores de los creyentes respecto de los SIEs son infundados y se pueden comparar con el escepticismo que albergaba otrora la Iglesia acerca de que un ser humano pudiera vivir en las antípodas terrestres, en la suposición de que ninguno de los descendientes de Adán podría haber llegado al hemisferio Sur. Delano asegura que cualquiera de las tres Divinas Personas de la Santísima Trinidad

145 Cf. Grayson Boisvert, K., Op. Cit, p, 149.

146 Cf. Ibid., p, 154.

147 Cf. Ibid., 156.

148 Cf. Id.

podría haber elegido encarnarse en otros mundos habitados en el universo. Estima esta idea mucho más probable que la teoría de un “Adán cósmico”, en la que la acción redentora de Cristo en la Tierra es aplicable a todo el universo¹⁴⁹.

Delano, como también lo hicieron otros pensadores que incursionaron en esta temática (tales como Arthur Peacocke¹⁵⁰, Steven Dick¹⁵¹ y el propio Thomas O’Meara¹⁵²), rescata la visión épica del poema “*Christ in the Universe*” (1913) de la escritora inglesa Alice Meynell (1847-1922), como un expresivo reflejo de sus propias convicciones. Como ilustración, reproducimos aquí un par de sus estrofas: “*Pero en las eternidades / sin duda compararemos juntos, y oiremos / un millón de evangelios ajenos, bajo cuyo aspecto / Él pisó las Pléyades, la*

Lira, el Oso. / Estate preparada, alma mía, / para leer lo inconcebible, para explorar / las infinitas formas de Dios que aquellas estrellas desplieguen / cuando, a su hora, les mostremos un Hombre...”¹⁵³.

En favor de la tesis de las múltiples encarnaciones se alza también la voz del “científico-teólogo” anglicano John Polkinghorne, uno de los máximos referentes de este movimiento¹⁵⁴. Polkinghorne se pregunta cómo podrían ser redimidos eventuales seres inteligentes y conscientes de Dios. Especula que el Verbo, así como tomó carne humana, podía también haber asumido una “carne verde”, según el célebre adagio teológico según el cual “*lo que no se asume, no se redime*”¹⁵⁵. Otros conocidos pensadores de la misma corriente, como Ian Barbour y Arthur Peacocke, coinci-

149 Id. Tal es la posición, por ejemplo, del jesuita L. McHugh y teólogo J. Edgar Bruns que afirman que la Encarnación de Cristo en la Tierra tiene una *extensión universal*, y no sólo para los descendientes de Adán. También el renombrado teólogo protestante Wolhart Pannenberg (1928-2014) compartía la visión de este Cristo cósmico.

150 Peacocke, A., *Paths from Science towards God. The end of all our exploring*, p. 169.

151 Dick, S., *Life on Other Worlds. The 20 th-Century Extraterrestrial Life Debate*, Cambridge, 1998, p. 250; Grayson Boisvert, K., Op. Cit, p, 156.

152 O’Meara, T., Op. Cit., p. 63-64.

153 En el original: “But in the eternities, / Doubtless we shall compare together, hear / A million alien Gospels, in what guise / He trod the Pleiades, the Lyre, the Bear. / O, be prepared, my soul! / To read the inconceivable, to scan / The myriad forms of God those stars unroll / When, in our turn, we show to them a Man” (Meynell, A., “Christ in the Universe”, en Nicholson, D. y Lee, A. (Eds.), *The Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford, 1917). Otro poema de similar inspiración y que vale la pena citar ha salido del gran Ray Bradbury (1920-2012). Se trata de Cristo Apolo; he aquí algunas de sus estrofas:

“Buscamos pesebres en las Pléyades / donde el hombre, errante niño de carne divina, / pueda yacer con aquellos semejantes / a quienes una vez rodearon y adoraron la inocencia. / ¡Nuevos Pesebres están esperando! / Nuevos Sabios discernen / nuestros huéspedes de maquinarias / que escriben vida inmortal y la firman Dios. / Abajo, abajo, cielos remotos. /... Bajo un sol muy extraño, / oh Cristo, oh Dios, / oh hombre soplado en las materias más increíbles, / eres el Salvador del Salvador, / el pulso de Dios y el compañero del corazón, / ¡tú!, el Huésped que Él levanta / a lo alto en la consagración, / su amada necesidad de conocer y tocar y decirse maravillas / a Él mismo” (“Cristo Apolo” en Bradbury. R., *Fantasmas de lo nuevo*, Buenos Aires, 1972).

154 Los “científicos teólogos” componen un vigoroso movimiento de pensadores, generalmente de habla sajona, que obtuvieron a la vez títulos académicos en teología y en alguna de las ciencias “duras” (física, astronomía, matemáticas, etc.). Cf. Bollini, C., Op. Cit., p. 207s.

155 Polkinghorne, J., *Exploring Reality. The Intertwining of Science and Religion*, London, 2005, p. 176; Cf. Polkinghorne, J., *Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality*, London, 2004, p. 177.

den con Polkinghorne¹⁵⁶. Barbour también cree que *“la Palabra eterna no se limitó a su expresión en Cristo”*. Como Palabra activa, podemos asumir que reveló su poder salvador *“en otros puntos en el espacio y el tiempo, de una manera apropiada a las formas de vida existentes allí”*¹⁵⁷. Peacocke, por su parte, citando el poema de Meynell, imagina un cosmos inundado del Logos, auto-expresándose allí en otras formas *diferentes al Jesús histórico*¹⁵⁸.

Esta misma distinción entre la encarnación histórica de Jesús y el Verbo Divino¹⁵⁹ es extremada por el filósofo y teólogo anglicano británico John Stephen Keith Ward. A través de una cristología de tintes heterodoxos¹⁶⁰, Ward refiere *“la persona humana concreta de Jesús”*¹⁶¹, y que *“Jesús se convirtió en «el Cristo» para este planeta”*¹⁶². Aunque se trata de *“la encarnación humana del Cristo cósmico”*, no

parece que pueda ser propuesto a los SIEs como Su Salvador¹⁶³. Antes bien, opina Ward, sería esperable que ellos tuvieran sus *propias realizaciones* del *“Liberador Universal”*¹⁶⁴. Aproximándose a la cosmovisión del gran paleontólogo y filósofo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), este teólogo imagina una unidad final en un Cristo *“Plerómico”*, más allá de sus encarnaciones concretas en diferentes personas a través del cosmos¹⁶⁵.

Así como cerramos la sección sobre la *singularidad de la Encarnación* analizando la obra de Marie George, concluyamos ahora el presente apartado con el pensamiento del dominico Thomas O’Meara.

Comencemos resumiendo las provocadoras tesis de nuestro autor según él mismo las bosquejó en un artículo publicado en la revista *“Theological Studies”* de la Uni-

156 Robert Russell constituye una notable excepción a este consenso. En un artículo expresaba su perplejidad ante la cuestión del alcance cósmico de Jesucristo y la eventualidad de otras encarnaciones del Verbo (Cf. Russell, R., *“Cosmology from Alpha to Omega”* en Zygon 29, 1994, p. 573).

157 Barbour, I., *When Science meets religion*, San Francisco, 2000, p. 45.

158 Peacocke, A., *Paths from Science towards God. The end of all our exploring*, Oxford, 2001, p. 169.

159 Aunque no parece estar en la mente de estos teólogos las premisas radicales de Rudolf Bultmann de una “comunidad creadora” de la fe en Cristo y la consiguiente división entre “el Jesús histórico” y “el Cristo de la Fe”, existe una tendencia a deslindar una fe en un “Cristo cósmico”, aplicable a cualquier raza y tiempo del cosmos, de la “figura histórica” (de limitada relevancia) de Jesucristo.

160 Si bien no adhiere a un nestorianismo explícito al hablar de Jesús como la encarnación del Verbo, Ward introduce el concepto de la “persona humana” de Jesús, diferente a la Persona Divina de la Trinidad, que es la única persona admisible del Jesús histórico (Cf. Fórmula de los Padres Conciliares del Concilio de Calcedonia, año 451).

161 Ward, K., *God, Faith & the new millennium. Christian Belief in an Age of Science*, Oxford, 2002, p. 16.

162 Ibid., p. 34.

163 Ibid., p. 210.

164 Ibid., p. 211.

165 Ibid., p. 209s.

versidad de Santa Clara (USA)¹⁶⁶. O'Meara comienza alertando que lo que llamamos "revelación" y "gracia" son facetas de la vida interior divina *expresada en nuestro planeta*, pero bien podrían tener una variedad de formas en otros mundos¹⁶⁷. Dios podría donar esta Vida sobrenatural de una multitud de modos desconocidos por nosotros a "*creaturas inteligentes en mil millones de galaxias*"¹⁶⁸. Sería un error de nuestra parte *extrapolar* nuestras propias categorías teológicas terrestres para significar nuestra relación con Dios, pues éstas *no agotan las infinitas posibilidades divinas*: "*La gracia y la revelación son palabras para el reino de Dios, un reino existente en la historia humana de Jesús*"¹⁶⁹.

Pero el Padre O'Meara avanza otro paso y especula (un tanto osadamente, en nuestra opinión¹⁷⁰) que podrían existir creaturas "*carecientes de gracia y revelación*", que viviesen "*sin mal, sufrimiento y pecado*"¹⁷¹. Más aún, estos seres podrán poseer una psique carente de aspiración

alguna "*a la vida después de la muerte*", "*la plenitud del más allá*" o "*un contacto especial de Dios*"¹⁷².

En su empeño en resaltar el sesgo *geocéntrico* de nuestras categorías teológicas, el teólogo dominico observa también que "*la Cruz no es la única teología de la redención, ni es doctrinariamente el propósito necesario o total de la Encarnación*"¹⁷³. Culmina su artículo esbozando la idea que luego desarrollará en su libro: "*La generosidad divina que llevó una vez a la encarnación en la Tierra sugiere que podría haber otras encarnaciones.... muchas encarnaciones en una variedad de especies; una multitud de creaturas tocadas en una u otra forma especial y metafísica por una Persona de la Trinidad*"¹⁷⁴. Incluso, O'Meara previene provocativamente acerca de la posibilidad de tener que cambiar la perspectiva de nuestra devoción a Jesús y María como Reyes de la creación. En caso de existir otras uniones hipostáticas, entonces "*el Hijo y la Madre no serían, en*

166 O'Meara, T., "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life" en *Theological Studies* 60, Feb, 1999 (3-30), Santa Clara University, USA.

167 Ibid., p. 4.

168 Ibid., p. 25.

169 Ibid., p. 24.

170 El autor menciona de pasada estos asuntos polémicos, comentando que es una cuestión disputada "si puede existir una vida puramente natural sin una especial presencia divina". Aun aceptando la necesaria brevedad del artículo, esta enumeración habría merecido por parte de O'Meara una distinción más detallada de los factores en juego. Hay al menos tres temáticas que aparecen aquí destacadas: 1) discernir si es pensable la existencia de creaturas inteligentes y libres que "no fuesen llamadas a la vida de la gracia"; 2) la eventualidad de que tales creaturas carecieran de "una aspiración a la visión divina" y 3) la existencia de regiones del cosmos no sometidas a "la ley de la decadencia y la entropía".

171 Ibid., p. 23.

172 Ibid., p. 24.

173 Ibid., p. 27.

174 Ibid., p. 28.

*virtud de la Encarnación en nuestra historia, únicos o supremos en el cosmos*¹⁷⁵.

O'Meara cierra su artículo cristalizando una hermosa imagen: "... *Tal vez Dios ha dicho un millón de veces, como dijo en el Génesis, «Vamos, hagamos nuevos seres a nuestra imagen y semejanza»*"¹⁷⁶.

Visto el bosquejo general de su pensamiento, nos interesa enfocarnos en los siguientes puntos tratados en su libro¹⁷⁷: 1) Modos de presencia divina; 2) Formas extraterrestres del mal y del pecado; 3) Jesucristo y su relación con el cosmos; 4) La posibilidad de otras encarnaciones del Verbo; 5) Otras historias de salvación.

1) *Modos de presencia divina*: O'Meara se pregunta si los SIEs habrían sido objeto de la Revelación divina por su sola condición de inteligentes y libres: ¿Es infrecuente o habitual que Él dirija su palabra a sus creaturas? Por lo pronto, términos de nuestro lenguaje bíblico como "*Alianza*" o "*Redención*" "*no agotan los modos por los que el poder divino puede compartir su vida de amor y misericordia*". En efecto, podría existir una variedad de maneras

para brindar "*información y amor*" a SIEs "*en mil planetas*"¹⁷⁸.

2) *Formas extraterrestres del mal y del pecado*: así como podrían existir varios tipos de SIEs y de modalidades de la presencia divina, así también el mal podría haber asumido formas distintas. O'Meara advierte que no se debe proyectar nuestra propia condición caída a otros mundos, y especula acerca de las diversas posibilidades que podría presentar el mal en esas otras civilizaciones. Por lo pronto, no hay razón para pensar que el mal *deba necesariamente existir fuera de la Tierra*; tanto los testimonios del cosmos como de la misma Revelación nos enseñan que Dios no crea seres malos por naturaleza. Asimismo, podrían existir civilizaciones inteligentes con sus propias historias *donde apareciesen tanto el bien como el mal*; o podría darse que el pecado sólo tocara *individuos* y no a la comunidad toda (como sucede con la transmisión del pecado original entre los humanos). Por último, sería también pensable que existiesen SIEs con libre elección que *hayan evitado el mal moral* y que pocas civilizaciones experimenten la situación de pecado¹⁷⁹.

175 Ibid., p. 28, nt. 72.

176 Cf. O'Meara, T., "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life" en *Theological Studies* 60 (1999), p. 30.

177 O'Meara, T., *Vast Universe, Extraterrestrials and Christian Revelation*, Edición Electrónica Ebook Kindle, Minnesota, 2012. No podemos extendernos en un análisis pormenorizado de esta obra. Sólo mencionaremos que, a través de ocho capítulos colmados de desafiantes cuestiones, O'Meara analiza temas como los SIEs según la ciencia; el encuadre eventual de éstos según nuestras categorías teológicas; los modos posibles de la presencia divina general y, más concretamente, de Jesucristo en estas civilizaciones; las posibles historias de la salvación extraterrestres y su papel en la evolución futura del cosmos; una breve historia del tema a través de los pensadores de siglos pasados; etc.

178 O'Meara, T., *Vast Universe, Extraterrestrials and Christian Revelation...* pos. 465s.

179 Ibid., pos. 484s.

3) *Jesucristo y su relación con el cosmos*: la fe cristiana afirma que la Palabra se ha encarnado; esto es, *se ha convertido en un ser humano en este planeta Tierra*. O'Meara trae a colación el tantas veces citado Himno en la Carta a los Colosenses (Col 1,15-20), para remarcar que Jesús es la imagen de Dios y un prototipo de la raza humana¹⁸⁰. Si bien este Himno exalta a Cristo como “Cabeza de la Creación”, el Nuevo Testamento se muestra reticente sobre eventuales mundos extra-terrestres. Cuando el redactor sagrado enfatizó la centralidad de Jesús, no estaban en su mente eventuales SIEs. Los “*poderes*” y “*principados*” que menciona son los mismos ángeles y demonios a los que Jesús había hecho referencia¹⁸¹. Procurando superar estos límites hermenéuticos, la cristología necesita confrontar un cosmos que se descubre más amplio, enfrentando dos preguntas básicas: “1) *¿Es el Jesús de Nazaret de este planeta un ser único en el universo?*; 2) *¿Tiene él nexos temporales y cósmicos con otros planetas?*”¹⁸². Nuestro autor avanza en su análisis de la Carta a los Colosenses: cuando el autor se refiere al señorío de Cristo sobre el cosmos, no se está refiriendo al *Jesús histórico* nacido en Palestina hacia el 4 aC, sino al Hijo Divino, y la creación “*no alude a las estrellas sino*

a la vida en el cuerpo de Cristo”, que es la iglesia. O'Meara cita aquí al Padre André Feuillet (1909-1998), renombrado exégeta francés: “*la perspectiva paulina es mucho más religiosa que cosmológica [...] El Cristo increado es como un espejo en el cual Dios ha contemplado el plan del universo mientras Él lo creaba. Es en este sentido que todo se haya creado en él*”¹⁸³.

4) *La posibilidad de otras encarnaciones del Verbo*: en vista de esta preeminencia de Dios Hijo sobre el cosmos, cabe preguntarse acerca de otras eventuales encarnaciones en creaturas diferentes al Jesús histórico. Esta idea ya había sido planteada por algunos teólogos en la antigüedad y el medioevo, puntualiza O'Meara. Define a continuación su posición al respecto: “*la vida interior del ser divino brotando desde las Tres Personas Divinas sugiere múltiples encarnaciones; el reflejo de la dinámica de la Trinidad y la Encarnación conduce a la comunidad y la actividad, no al aislamiento. Una sucesión de encarnaciones otorgaría a Dios nuevas relaciones y nuevas auto-realizaciones*”¹⁸⁴. Refiere entonces los textos de Santo Tomás sobre la comunicabilidad de Dios y la Encarnación¹⁸⁵ y la posibilidad de que una Persona Divina asuma más de una naturaleza hu-

180 *Ibid.*, pos. 767s.

181 *Ibid.*, pos. 784s.

182 *Ibid.*, pos. 809s.

183 *Ibid.*, pos. 811s.

184 *Ibid.*, pos. 843s.

185 Cf. *Sth III*, q 1, a 1.

mana¹⁸⁶, extrayendo conclusiones opuestas a las de Marie George¹⁸⁷ (que, recordemos, rechazaba la posibilidad de múltiples encarnaciones, e, incluso, juzgaba improbable la existencia misma de los SIEs). En suma: Jesús de Nazaret es un ser humano y no se traslada de planeta en planeta. Cada eventual Encarnación poseería una identidad propia¹⁸⁸.

5) Otras historias de salvación: muchos han visto a la Encarnación como el medio divino adecuado para proporcionar una salvación para nuestros pecados. *“Pero el sufrimiento redentor por parte de un Salvador no es el propósito necesario o completo de una encarnación”*, advierte O’Meara¹⁸⁹. Del mismo modo, *“tampoco necesita ser la única o habitual motivación para otras encarnaciones”*¹⁹⁰. La figura del Hijo se encarna así en diversas historias de salvación y *“concluye en un cosmos transformado”*¹⁹¹. En esta misma línea, nuestro autor cita en su artículo a Roch Kereszty, un teólogo cisterciense de la Universidad de Dallas: *“En un sentido teológico todos los universos posibles con-*

*vergerían en una unidad última, porque sólo hay un Dios, el alfa y el omega de todos los mundos creados. [...] Todos los universos encontrarían un hogar común en Dios, y a través de Dios, el hombre encontraría un hogar extendido en todos los universos”*¹⁹².

El Padre O’Meara cierra el capítulo dedicado a la relación de Cristo con los SIEs citando el consabido poema de Alice Meynell (como también lo había hecho en su artículo), que considera un testimonio *“sobre la encarnación como una realidad cósmica en los mundos múltiples”*, en donde *“diferentes historias y diferentes evangelios están ocurriendo en planetas de otros sistemas solares”*¹⁹³.

186 Cf. Sth III, q 7, a 3.

187 Ibid., pos. 851s.

188 Ibid., pos. 866s.

189 Recuérdese al respecto la célebre discrepancia entre las cristologías del dominico Santo Tomás (1224-1274) y el franciscano Juan Duns Scoto (1266-1308). Mientras que el Aquinate defendía el motivo redentor de la Encarnación (Cf. STh III, q 1, a 2, ad c), Scoto afirmaba que Cristo se habría encarnado aunque Adán no hubiese pecado, pues el Verbo Encarnado es la “Obra Suprema de Dios”, coronación de la entera creación (Cf. Duns Scoto, J., *Reportatio Parisiensis*, III, d. 7, q. 4, n. 4).

190 Ibid., pos. 881.

191 Ibid., pos. 840s.

192 Kereszty, R., *Jesus Christ, Fundamentals of Christology*, New York, 1991, p. 378. Cit. en O’Meara, T., *Christian Theology and...* p. 29.

193 Ibid., pos. 907.

5. CONCLUSIÓN

Al comienzo del artículo habíamos planteado el interrogante de si constituye una operación *epistemológicamente válida* el abrir juicio desde la teología sobre una cuestión *verificable empíricamente* como la existencia o inexistencia de SIEs. Su estatuto epistemológico la especifica como un ejercicio sistemático de la razón a partir de la *escucha de la Revelación*, en su doble vertiente de Sagradas Escrituras y Tradición (Cf. DV 9). Así pues, la teología comienza su reflexión partiendo de las realidades (divinas, antropológicas o cosmológicas) que Dios *ha dado a conocer al hombre*, para procurar entonces hallar razones de conveniencia, armonías internas e interconexiones de tales realidades.

El tema de la existencia de los SIEs reviste un notable interés para la fe, pues colocan en el centro del debate cuestiones capitales como la extensión y validez de la Encarnación y la Redención de Jesucristo, como así también, de modo más general, el alcance de la elección divina al entablar una Alianza con la humanidad de este planeta en particular. No obstante, a diferencia de otros objetos de reflexión teológica, en este caso se trata de una *realidad física* de la cual carecemos por el momento de evidencia empírica alguna.

A este respecto, reseñamos en la 1ª Parte de este artículo tanto las actuales limitaciones tecnológicas en el rastreo de SIEs y la mo-

mentánea ausencia de evidencias de su presencia en el cosmos, como así también la notable divergencia en las opiniones de los científicos a la hora de evaluar la probabilidad de la existencia misma de vida fuera de nuestro planeta.

Es por eso que el procedimiento teológico debe aquí variar, para operar no a partir de lo *dado* sino de lo *hipotético*. Desde estas premisas, excepcionales para la teología, los diferentes pensadores que hemos reseñado especulan acerca de cuál sería, a su entender, la *realidad fáctica más coherente con la Revelación*. Así, por ejemplo, cuando Marie George refiere en términos de *probabilidades* las diversas alternativas acerca de la existencia de SIEs, no hace sino procurar válidamente sopesar su *coherencia* a la luz del testimonio de las Escrituras y el Magisterio de la Iglesia¹⁹⁴. En cambio, estimamos que nuestra autora incurre en una operación epistemológicamente errónea cuando juzga como descartada *a priori* la existencia de seres extraterrestres en estado de pecado. Sucede que la teología trabaja a partir del testimonio lo que Dios ha querido realizar o comunicar; por esto, no le compete *juzgar de antemano* cómo ha de ser algún aspecto *desconocido* de la creación de Dios cuya existencia es *factible según su Poder y Voluntad*. En otras palabras: una cosa es afirmar el grado de probabilidad de que Dios haya decidido crear SIEs libres y que estos hayan pecado,

194 Si tales probabilidades son las más consonantes desde el punto de vista de la fe, es cuestión de un debate teológico sobre el que volveremos luego.

y otra diferente, calificar como *insostenible* esta posibilidad.

-o-

Como balance conclusivo encontramos instructiva la pregunta con que la profesora George titula el último capítulo de su obra: “¿Qué podría eventualmente la Iglesia Católica decir sobre la cuestión de los SIEs?”. Procurar responder este interrogante hipotético es una buena ocasión para revisar los aspectos irrenunciables de la fe, más allá de las diversas posiciones en los aspectos opinables. De estas reflexiones rescatemos tres de los puntos más relevantes de lo que el Magisterio reivindicaría:

1) La importancia de Cristo y su acción salvífica por la Pascua no se restringe únicamente a la humanidad, sino que se extiende a *todo el universo*. No es sólo la Segunda Persona del Hijo en sí misma, sino *encarnada en el Jesús histórico* quien tiene una repercusión cósmica; el plan divino es “*recapitular todo en Cristo*” (Ef 1, 10; Cf. CIC 772)¹⁹⁵.

2) Existe una *singularidad y dignidad* irrepetible en el ser humano, que lo coloca como cúspide y pastor de la creación en su planeta, al ser creado a imagen y semejanza de Dios¹⁹⁶ y llamado a la amistad con Él.

3) *Todos* los bienaventurados (incluyendo eventualmente los SIEs) forman parte de la *misma y única Iglesia de Cristo*, como también son partícipes de ella los Ángeles, aun cuando no compartan la naturaleza humana¹⁹⁷.

4) La revelación está ya *completa*; no ha de esperarse ningún nuevo mensaje *decisivo para nuestra salvación* de fuente alguna (Cf. Dei Verbum, n. 4; CIC 66), sea terrestre o no. Tampoco existe ningún conocimiento por alcanzar que pueda acercarnos más a Dios¹⁹⁸.

A partir de estas premisas, y teniendo en cuenta el abanico de puntos de vista consignados, procuremos ahora una toma de posición personal ante la problemática que nos ocupa.

-o-

Dejando de lado opciones manifiestamente no cristianas como la de Steven Dick y su “cosmoteología” de estilo *New Age* o ciertas visiones con una impronta gnóstica, procedamos primeramente a una evaluación crítica de algunas alternativas teológicas cuestionables: así, las perspectivas de Paul Tillich o Lewis Ford, que postula un Logos presente activamente en otras civilizaciones extraterrestres, pero que no parece poder identificarse con el Hijo

195 Ibid., pos. 3448s.

196 Ibid., pos. 3561s.

197 Ibid., pos. 3583s.

198 Ibid., pos. 3595s.

encarnado, parecería vaciar de toda relevancia a Jesucristo como redentor del cosmos¹⁹⁹. Aunque con un tono más cauteloso, también los “científicos teólogos” John Polkinghorne, Ian Barbour y Arthur Peacocke admiten en varias de sus obras la posibilidad de otras uniones hipostáticas acaso demasiado rápidamente, sin un necesario discernimiento de cómo habrían de compatibilizarse éstas con el señorío universal de ese Cristo que tiene expresión histórica en Jesús de Nazaret. Asimismo, creemos que la cristología de John Keith Ward separa demasiado la realidad del Jesús histórico y la Persona de la Trinidad; tampoco queda clara la relación entre ese Jesús concreto y el Cristo “Plerómico”. En este sentido, es significativo cómo Kenneth Delano coloca como opciones excluyentes la tesis de varias encarnaciones del Verbo y la idea de la acción redentora universal de Jesucristo.

Thomas O’Meara aborda la hipótesis de las múltiples encarnaciones de un modo más serio y meditado. Sin embargo, algunas de sus puntualizaciones resultan bastante discutibles. Sin duda, es estimulante y fecunda su advertencia de no caer en extrapolaciones antropomórficas a la hora de pensar realidades teológicas ajenas a la historia terrestre de la Salvación. Es pensable, asimismo, que existan SIEs que hayan permanecido en la inocencia como también otros modos de redención de SIEs en pecado que no hayan requerido de la Cruz. Pero cabe preguntarse si es coherente postular la hipótesis de unos seres que Dios

haya dotado de inteligencia, *pero no de una aspiración a entablar un diálogo con Él*. Y, más allá de los inevitables límites del lenguaje humano, categorías como Gracia y Alianza, ¿no son acaso modos verdaderos de *testimoniar la voluntad divina de darse a conocer a su creatura* respetando su dimensión espiritual? Además, ¿qué pensar de la eventualidad de que Dios haya *exceptuado* a algunos planetas de la ley (aparentemente universal) de la entropía y la degradación? Por último, una aserción tan sensible a la piedad católica como la eventual necesidad de repensar la devoción por María como *Reina de la creación* habría merecido alguna consideración ulterior.

Como ya hemos apuntado, O’Meara defiende la tesis de las múltiples encarnaciones, apelando a la fecundidad de la Vida Intratrinitaria, que se donaría a diferentes razas de SIEs según su identidad específica. Pero para fundamentar su posición, nuestro teólogo interpreta de un modo particular algunos textos neotestamentarios que refieren el Señorío cósmico de Cristo, como el pasaje ya mencionado de la Carta a los Colosenses (Col 1,15-20). Siguiendo la autorizada opinión de varios exégetas, O’Meara entiende que la imagen de Jesús dominando un cosmos físico es ajena al redactor de la Carta y que su perspectiva apunta más a una *eclesiología* que a una *cosmología*. A partir de esta premisa concluye que, puesto que este pasaje trata del Logos divino en relación con su Cuerpo que es la Iglesia, no es incoherente pensar

199 Cómo compatibilizar este hecho con la posibilidad de SIEs caídos es una cuestión a que nos referiremos brevemente luego.

que el Hijo (u otra Persona de la Trinidad) pueda haber asumido la carne de alguna otra raza en el universo.

Sin embargo, otros pensadores no se han sentido conformes con esta solución universalista, pues consideran que eclipsa la singularidad de la Encarnación y la Pascua de Jesucristo. Así, Montignez y Whewell en su momento y Funes y Messori en nuestros días, han reivindicado la cualidad de *irrepetible* y *extraordinario* del acontecimiento Jesucristo, sin dejarse intimidar por las extensiones inconmensurables del universo. No se trata de espacio desperdiciado, afirman tanto Whewell como Messori, pues Dios quiso que la naturaleza operara según la lógica de la *producción sobreabundante* y, en última instancia, las escalas espaciales y temporales no tienen relevancia para Él.

De todos los autores analizados, estimamos que es Marie George la que ha realizado un examen más completo y riguroso de los diversos factores en juego. Ella se anima a plantear cuestiones que otros desdennan o directamente omiten. En este sentido, exhibe una fina percepción acerca de los límites y peligros de algunas teologías dispuestas precipitadamente a conciliaciones heterodoxas. Sin embargo, discrepamos con su excesiva inflexibilidad a la hora de dejar abiertas ciertas alternativas. Es cierto que ella admite que no es incompatible con la fe la existencia misma de los SIEs. Pero a renglón seguido, recurriendo a una opción exegética singular de ciertos textos neotestamentarios y sin apoyo en ninguna declaración Magisterial *explícita*, califica

de *improbable* la simple existencia de los SIEs e *inaceptable* su existencia como pecadores.

Aunque George concede que una segunda Encarnación es posible para el poder divino, considera prácticamente descartado que ésta haya acontecido *de hecho*. Como respaldo de su opinión cita los textos (paulinos en su mayoría) donde se afirma la unicidad y preeminencia de Cristo sobre toda la creación (1Cor 8,6; Fil 2,10s; Col 1,18s) y la validez universal de su único sacrificio en la Cruz (Heb 10, 12; Jn 12,32; Col 1,20). El texto de Hebreos, en particular, le resulta el alegato más elocuente, pues asevera que Cristo ha compartido la "*misma sangre*" y la "*misma carne*" que el resto de los hombres a fin de poder salvarlos. Ella opina que esta expresión parecería excluir a otros seres inteligentes caídos, al poseer éstos una naturaleza alienígena no-humana.

Además, nuestra pensadora señala que, aunque no existe ningún pasaje de las Escrituras que descarte la posibilidad de la existencia de SIEs *en estado de inocencia*, existen razones de peso (científicas, filosóficas y teológicas) para considerar esta existencia *improbable*. Centrémonos en los dos últimos tipos de argumentos: ante aquellos que consideran que la creación de otros seres inteligentes es una manifestación de plenitud divina, George interpone la tesis de que tal creación sería, antes bien, una "*redundancia*". Por un lado, Dios no expresaría mejor su infinita fecundidad de ese modo, puesto que, aunque creara una abrumadora cantidad de mundos habitados, jamás agotaría su poder creador. Por otra

parte, las realidades buenas no requieren ser duplicadas, de un modo análogo al que una obra de arte expresa su perfección con su carácter único.

Hemos expresado nuestro disenso acerca de la marcada intransigencia de la profesora George a la hora de pensar en la eventualidad de los SIEs: nos parecen excesivas sus reservas teológicas, al no estar fundamentadas en ninguna doctrina eclesial concreta sino en ciertas opciones exegéticas. ¿Cómo podríamos despejar un poco estos horizontes sin caer en conciliaciones sincretistas? La cuestión planteada implica sostener tanto la *importancia cósmica de la Encarnación de Jesús en nuestra historia* como la *creatividad y generosidad divinas* a la hora de crear y llamar hacia Sí a un mayor número de seres racionales. No se trata sólo de salvaguardar el papel cósmico del Logos; alejándose de toda interpretación gnóstica debe sostenerse también la dimensión *corporal* del Jesús Resucitado.

Comencemos ensayando una réplica a las sugerentes reflexiones de nuestra filósofa acerca del contraste conceptual entre “redundancia” y “plenitud”, que ella emplea como base para uno de sus argumentos para relativizar la posibilidad de SIEs. Con esta respuesta saldremos también al paso de objeciones similares interpuestas en su momento por San Agustín, Whewell y Messori.

Es cierto que Dios, en su infinita riqueza,

jamás se auto-expresará acabadamente hacia fuera en su acto creador. Pero, en vez de considerar la eventual creación divina de una pluralidad de mundos habitados como una acción *en sí misma* redundante, es viable percibirla como una ocasión concedida por Dios para que *nosotros* develemos una mayor hondura en Su fecundidad. Además, podremos a la vez descubrir en estos planetas habitados, como expresa el Padre Funes, a *nuestros hermanos lejanos*. En efecto, gracias a que supimos aplicar la inteligencia que Él nos ha donado (construyendo instrumentos como radiotelescopios y sondas espaciales), acaso estaremos pronto en condiciones de descubrir la presencia de SIEs. Y, por supuesto, esto puede aplicarse recíprocamente a los SIEs que nos encuentren a nosotros. Si poseemos una sensibilidad religiosa, aumentará en ese instante nuestra admiración y alabanza hacia un Dios que ha dotado al universo de una pródiga abundancia de *vida y fraternidad*. Parafraseando al Salmo 19²⁰⁰, los cielos cantarán entonces *mejor aún* la gloria de Dios.

Las otras objeciones de George a la existencia de los SIEs se fundamentan en el Señorío universal de Jesucristo y su redención, y surgen sin duda de la lectura de los pasajes neotestamentarios que ella trae a colación (Jn 12,32; 1Cor 8,6; Fil 2,10-11; Heb 2,14; 10,12; Col 1,15-20). Sin embargo, para una correcta perspectiva hermenéutica debe considerarse el sentido bíblico del concepto “cosmos”.

200 Sal 19,2-3.

El Padre O'Meara cita en favor de su tesis de las múltiples encarnaciones al exégeta André Feuillet, que advierte que *"la perspectiva paulina es mucho más religiosa que cosmológica"*. Otros biblistas coinciden con esta idea. Colomán Lesquivit y Pierre Grelot en su artículo *"Mundo"* para el conocido *"Vocabulario de Teología Bíblica"* editado por Xavier Leon-Dufour, observan que, a diferencia del pensamiento griego, con su concepción de un cosmos eterno y ordenado según leyes cíclicas, para la concepción bíblica *"las representaciones cosmológicas y cosmogónicas no constituyen sino un material secundario, puesto al servicio de una afirmación religiosa esencial: el mundo, criatura de Dios, tiene sentido en función del designio divino de salvación"*²⁰¹. Por su parte, Antonio Bonora, en su aporte para el *"Nuevo Diccionario de Teología Bíblica"*, cita al célebre exégeta alemán Gerard von Rad (1901-1971): *"Nunca se recordará bastante que al antiguo Israel le era extraño el concepto de «mundo» que es corriente para nosotros. [...] Israel no veía el mundo como un organismo ordenado y autosuficiente, debido a que, por un lado, veía mucho más directamente en su devenir la obra de YHWH, y, por otro, percibía también en él la contribución del hombre, que con sus acciones buenas o malas determinaba incesantemente las reacciones del ambiente circundante"*. Bonora observa, asimismo,

que para la teología paulina *"kósmos no tiene el sentido de «orden», ya que, según él, el mundo ha perdido su equilibrio y su armonía"*. El mundo fue creado *"para la alianza con Dios en Jesucristo, es decir, para la realización del plan divino, según el cual Dios quiere hacernos hijos suyos"*. En este sentido *"Cristo es ante todo «cabeza» de la Iglesia"* mediante la cual realiza su señorío sobre la entera creación. Por su parte, Juan tampoco *"muestra interés por el cosmos como universo físico separado de la humanidad. Ve el universo a través del hombre y de su historia"*. En suma: *"no es extraño que el Nuevo Testamento no manifieste especial interés por el universo en sí, sino que considere al mundo en la humanidad y con la humanidad"*. Así, concluye Bonora, *"no existe una visión cristiana del cosmos más que en clave antropológica y últimamente cristológica"*²⁰².

Sintetizando: cuando los redactores bíblicos refieren las repercusiones cósmicas de Jesucristo, tienen en mente *el mundo que ellos perciben y experimentan, escenario de la historia de la Salvación y redimido por el Verbo hecho carne*. Es seguramente esta misma percepción lo que movió a Karl Rahner a declarar, ya lo hemos visto, que el conocimiento de otras encarnaciones sería *inalcanzable* para nosotros, pues nos

201 Lesquivit, C., y Grelot, P., Art. "Mundo" en Leon Dufour, X. (Ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1965.

202 Bonora, A., Art. "Cosmos" en Rosano, P., Ravasi, G. y Gira, A. (Eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, 1990.

vemos limitados a la Revelación dentro de nuestra propia historia de salvación²⁰³.

Es verdad que puede aducirse, no sin razón, que existen bases sólidas para extender el concepto paulino y joánico de cosmos al *entero universo físico*. Pero lo que nos propusimos es ensanchar las restrictivas conclusiones de Marie George, mostrando que otras alternativas interpretativas son *pensables*, y que no puede impugnarse sin más la existencia de los SIEs, sea en estado de pecado o de inocencia, en nombre de una opción exegética determinada de estos textos bíblicos.

Asimismo, los diferentes números que la profesora George cita del CIC en defensa de su tesis no avanzan en general con ninguna definición no contenida ya en los citados pasajes neotestamentarios. Hay dos tipos de citas del CIC entre las traídas a colación por nuestra autora: las primeras exaltan el papel del *hombre como cumbre de la creación*. Cabe destacar en este grupo el número 356²⁰⁴: este pasaje, como George misma advierte, glosa a su vez la Constitución "*Gaudium et Spes*", que afirma que el hombre es la "*única creatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma*"²⁰⁵, lo

cual deja abiertas las posibilidades para moradores de *otros planetas*²⁰⁶. Una segunda vertiente rescata el "*acontecimiento único y totalmente singular de la Encarnación del Hijo de Dios*" (CIC 464), "*Palabra única, perfecta e insuperable del Padre*" (CIC 65), el cual "*posee todo poder en los cielos y en la tierra*" (CIC 668), como así también, subordinándose a este designio divino, el papel singular de la Iglesia en el plan de salvación cósmica (CIC 760, 772).

Esta clase de pasajes está en la línea de la teología paulina y, concretamente, de la perspectiva de la Carta a los Colosenses; de hecho, a ellos recurre el CIC a menudo, aunque sin definir nunca el sentido bíblico de "*cosmos*". No obstante, es verdad que el mismo Catecismo asumió estos textos inspirados con el trasfondo de la moderna cosmología científica²⁰⁷. Este hecho nos invita a procurar ampliar más nuestra perspectiva, asumiendo la posibilidad, no definida explícitamente por el Magisterio, de que efectivamente la Revelación implícitamente nos enseñe el *señorío de Jesucristo sobre el entero universo físico*.

En su comentario al consabido artículo de la Suma Teológica²⁰⁸, nuestra filósofa aco-

203 Acotemos que esto es cierto sólo "hasta el día de hoy"; no parece adecuado interponer una "imposibilidad metafísica". Es pensable que, ante la eventualidad de un contacto con otras civilizaciones, pudiéramos llegar a conocer sus propias historias de salvación.

204 Cf. CIC 343, 353, 355.

205 GS 24. Las cursivas son nuestras.

206 George, M., Op. Cit., pos. 906.

207 El Catecismo es obra de una comisión redactora de teólogos y sacerdotes designada por San Juan Pablo II y aprobada por este Pontífice mediante su Constitución Apostólica *Fidei Depositum* (1992).

208 STh, q 3, a 7.

ta que en el caso hipotético de dos naturalezas distintas (una humana y otra SIE), no parece aplicable la solución de Santo Tomás de la posibilidad de que el Verbo asuma otras naturalezas creadas²⁰⁹. Sin embargo, la misma Marie George admite con humildad que, siendo ella filósofa y no teóloga, abraza ciertas dudas de si puede haber incurrido en algún error teológico al juzgar tal inviabilidad²¹⁰.

Por nuestra parte, creemos que puede recurrirse a la idea de “comunicación de idiomas” (o “de propiedades”), para hacer que esta cuestión sea pensable. Éste es también un concepto teológico tomista, que surge del misterio de la unión hipostática de la naturalezas humana y divina de Jesús en la unidad de la Segunda Persona de la Trinidad. En virtud de esta comunicación de idiomas es posible atribuir a la Persona del Hijo características *tanto de su naturaleza divina como de su naturaleza humana*²¹¹. Así, gracias a este intercambio de atributos de naturalezas en la unidad de Persona divina, es correcto decir que Jesús, que nació en Belén, lloró por Lázaro y predicó y murió en Jerusalén, es *también* el Creador del universo, Señor Omnipotente

y Providente. “*En Cristo, una naturaleza está unida a la otra en la persona; y en virtud de esta unión se llama encarnada a la naturaleza divina, y deificada a la naturaleza humana*”²¹². De este modo, los términos *concretos* designan a la persona (Jesucristo, Dios), mientras que los *abstractos* (humanidad, divinidad) refieren las naturalezas²¹³.

Ahora bien, no parece incompatible postular que esta propiedad de intercomunicación entre las naturalezas humana y divina pueda también extenderse a la eventual asunción de *otras naturalezas creadas*, asunción que, como vimos recién, el mismo Santo Tomás admite posible²¹⁴. Por eso, sostenemos que es válida la hipótesis de una nueva Encarnación en una civilización de SIEs, sea que estuvieran o no en pecado²¹⁵. Si el Hijo se encarnara en una naturaleza alienígena, ese mismo Verbo que es el Jesús de Nazaret histórico y Redentor del hombre gracias a la comunicación de idiomas, sería también *quien tomó carne en aquel mundo*. En suma, gracias a la unidad de la Persona del Hijo, podría aquí aplicarse un intercambio de propiedades y proclamarse que ese SIE encarnado es *el*

209 Ibid., pos 3925, nt. 40.

210 Ibid., pos. 638.

211 Cf. STh III q 16, a1-12.

212 STh III, q 16, a 5, ad 2.

213 Nota a STh III, q 16, a 3 en Edición BAC de la Suma Teológica, Bryne, D. (Ed.), Madrid 2001.

214 Cf. STh III, q 3, a 7.

215 No podemos incursionar aquí en el debate entre franciscanos y dominicos acerca de la finalidad de la Encarnación; sin embargo, puntualicemos que, si bien es cierto que unos SIEs en estado de inocencia no precisarían ser rescatados de pecado alguno, deberían ser por cierto elevados desde su situación temporal a la gloria del Dios Trino, destino final para toda creatura racional (Cf. Bollini, C., *El Acontecimiento de Dios. Una introducción a la teología para universitarios*, Buenos Aires, 2008, p. 253-254).

mismo Jesucristo Señor del Cosmos proclamado por la fe cristiana. De un modo análogo, también se expandiría la extensión de la *única Iglesia de Cristo* para abrazar estos otros mundos.

Es por esto que no consideramos correctos los reparos de George cuando advierte que, si el Verbo asumiera una naturaleza SIE, lo que fuese cierto para la segunda Persona unida a una tal naturaleza “no sería cierto para la segunda Persona unida a la naturaleza humana”²¹⁶. Por la comunicación de idiomas entre ambas naturalezas, lo que se afirmara válidamente de cualquiera de ellas, sería verdad para la Persona del Hijo.

Respecto de la latente controversia acerca del papel singular de María Virgen (cuestión que, como vimos, sólo es aludida por Thomas O’Meara), George expone claramente la dificultad: si el Verbo asumiera una carne alienígena de un modo similar al que asumió la carne humana en el seno de María, entonces habría *dos madres* del Verbo. Por consiguiente, sería difícil concebir cómo María pudiera ser entonces “Madre de la iglesia” y “Reina de la Creación”,

puesto que aquella otra madre conjetural “tendría igual derecho a estos títulos”²¹⁷.

No parece prudente avanzar más en nuestras propias especulaciones en un empeño por cerrar todas las cuestiones disputadas derivadas del tema central de la Encarnación. Digamos sólo que si Dios, en su infinita Sabiduría, juzgara buenas y convenientes para sus designios estas otras encarnaciones, seguramente resguardaría también ese don único entre los descendientes de Adán que le confirió a la Santísima Virgen mediante su Asunción en cuerpo y alma junto a Él, como así también la extensión de su maternidad a la Iglesia toda.

La Providencia del Dios Trino opera más allá de nuestros titubeos para procurar vislumbrar la verdad y belleza escondidas tras sus innumerables tramas. Es precisamente esta Providencia la que conduce la historia del cosmos, con toda su extensión y complejidad, hacia la escatología final de todos los seres y del cosmos en su conjunto, en virtud de la soberana acción de Cristo, Señor del Universo²¹⁸.

6. BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

Ashkenazi, M., “Not the Sons of Adam: Religious Responses to SETI”. *Space Policy* 8 (1992): 341-50.

Ballesteros, F., *Gramáticas Extraterrestres. La Comunicación Con Civilizaciones Interestelares A La Luz De La Ciencia*, Valencia, 2008.

216 George, M., Op. Cit., pos. 533s.

217 Ibid., pos. 1825s.

218 Bollini, C., Op. Cit., p. 255-256, nt. 62.

- Barbour, I., *When Science Meets Religion*, New York, 2000.
- Basalla, G., *Civilized Life in the Universe: Scientists on Intelligent Extraterrestrials*, New York, 2006.
- Bennett, J., *Beyond UFOs. The search of Extraterrestrial Life*, New Jersey, 2008.
- Bentley, A. (Ed.), *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*, New York, 2008.
- Bollini, C., *El Acontecimiento de Dios*, Buenos Aires, 2008.
- Bollini, C., *Evolución del universo, ¿Aniquilación y plenitud?*, Buenos Aires, 2009.
- Bradbury, R., *Fantasmas de lo nuevo*, Buenos Aires, 1972.
- Crawford, I., *Where Are They?, Maybe we are alone in the galaxy after all*, Scientific American, July 2000.
- Crowe, M., *Extraterrestrial Life and Christianity*, New York, 2007.
- Crowe, M., *Astronomy and Religion (1780-1915) Four Case Studies Involving Ideas of Extraterrestrial Life* en Brooke, J., Osler, M. y van der Meer, J. (Eds.), *Science in Theistic Context. Cognitive Dimensions*, New York, 2001.
- Crowe, M., *The Plurality Of Worlds And Extraterrestrial Life* en Ferngreen, G. (Ed.), *The History Of Science And Religion In The Western Tradition: An Encyclopedia*, New York, 2000.
- Crowe, T., *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900*, New York, 1999.
- Davies, P., *The eerie silence. Are We Alone in the Universe?*, New York, 2010.
- Delano, K., *Many Worlds, One God*, New York, 1977.
- Dick, S., "Cosmotheology: Theological Implications of the New Universe" en Dick, S. (Ed.), *Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life and the Theological Implications*, Philadelphia, 2000.
- Dick, S., *Life on Other Worlds: The 20th-Century Extraterrestrial Life Debate*. New York, 1998.
- Dick, S., *The Biological Universe: The Twentieth-Century Extraterrestrial Life Debate and the Limits of Science*. New York, 1996.
- Funes, J., "El extraterrestre es mi hermano" en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/E/extraterrestre_es_mi_hermano_El.htm.
- George, M., *Christianity and Extraterrestrials? A Catholic Perspective*, Edición electrónica Kindle Ebook, Nebraska, 2005.
- Gingerich, O., "Designing a Universe Congenial for Life" en Stewart, M., *Science and Religion in Dialogue*, Vol. II, Oxford, 2010.

- Grayson Boisvert, K., *Religion and the Physical Sciences*, Westport, 2008.
- Kereszty, R., *Jesus Crist, Fundamentals of Christology*, New York, 1991.
- Kukla, A., *Extraterrestrials. A philosophical perspective*, Maryland, 2010.
- Leon Dufour, X. (Ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1965.
- Lovejoy, A., *La Gran Cadena del Ser*, Barcelona, 1983.
- McGrath, A., *La Ciencia Desde La Fe*, Barcelona, 2016.
- McMullin E., "Life and intelligence far from Earth: formulating theological issues" en Dick, S. (Ed.), *Many Worlds*, Pensilvania, 2000.
- Messori, V., *Por qué creo*, Edición electrónica Kindle Ebook, Madrid, 2009.
- Meynell, A., "Christ in the Universe" en Nicholson, D. y Lee, A. (Eds.), *The Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford, 1917.
- Michaud, M., *Contact with Alien Civilizations. Our Hopes and Fears about Encountering Extraterrestrials*, 2006.
- Milne, E., *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, Oxford, 1952.
- Monod, J., *Azar y Necesidad*, Barcelona, 1986.
- O'Meara, T., "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life" en *Theological Studies* 60 (1999).
- O'Meara, T., *Vast Universe, Extraterrestrials and Christian Revelation*, Edición Electrónica Ebook Kindle, Minnesota, 2012.
- Peacocke, A., *Paths from Science Towards God. The End of All Our Exploring*, New York, 2001.
- Polkinghorne, J., *Exploring Reality. The Intertwining of Science and Religion*, London, 2005.
- Polkinghorne, J., *Science and the Trinity. The Christian Encounter with Reality*, London, 2004.
- Rosano, P., Ravasi, G. y Gira, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, 1990.
- Ross, M., *The Search for Extraterrestrials. Intercepting Alien Signals*, New York, 2009.
- Russell, R., "Eschatology And Scientific Cosmology" en *Zygon* 29, 1994.
- Sagan, C., *Comunicación Con Inteligencias Extraterrestres*, Buenos Aires, 1984.
- Schatzmann, E., *Los Niños De Urania. En Busca De Civilizaciones Extraterrestres*, Barcelona, 1994.
- Tingay, S., Tremblay, C., y Otros, "An

Opportunistic Search for ExtraTerrestrial Intelligence (SETI) with the Murchison Widefield Array" en *The Astrophysical Journal Letters*, Vol. 827, Num. 2.

Traphagan, J., *Extraterrestrial intelligence and human imagination. SETI at the Intersection of Science, Religion, and Culture*, New York, 2015.

Ward, K., *God, Faith & the new millennium. Christian Belief in an Age of Science*, Oxford, 2002.

Ward, P. y Brownlee D., *Rare Earth*, New York, 2000.

Webb, S., *If the Universe Is Teeming with Aliens... Where is everybody. Seventy-Five Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*, New York, 2015.

Wilkinson, D., *Alone in Universe? Aliens, the X-files & God*, Illinois, 1997.

Woods Halley, J., *How Likely is Extraterrestrial Life*, New York, 2012.

